

П. П. НИКОЛАЕВ.

Рос 3-2  
1-643

ПОНЯТИЕ О БОГЕ, КАК СОВЕРШЕННОЙ ОСНОВЕ ЖИЗНИ  
Современные бедствия. Бессилие церкви.  
науки и политики.

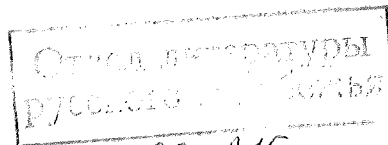
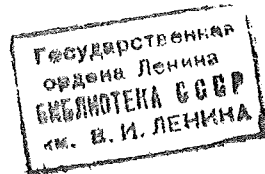
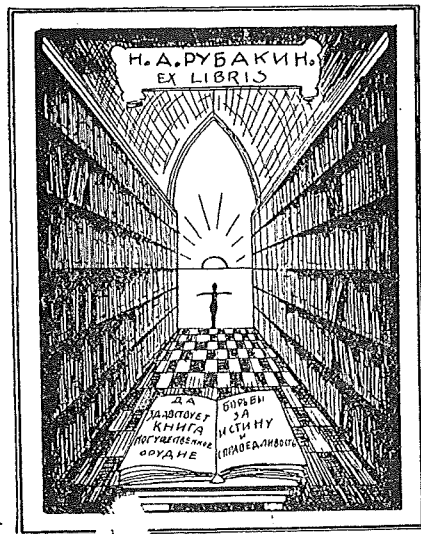
# ИССЛЕДОВАНИЕ НАШЕГО СОЗНАНИЯ

(ДУХОВНО-МОНИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ).



Ск

БЕЛГРАД  
1929.



Руб-2141.

00-215

P. NIKOLAEFF. Dieu conçu, non comme Être personnel, mais comme la Base intérieure de notre conscience morale et de notre connaissance du monde.

П. П. НИКОЛАЕВ.

# ИССЛЕДОВАНИЕ НАШЕГО СОЗНАНИЯ

(Духовно-монистическое мировоззрение)

Опровержение материализма и дуализма. Обоснование мировоззрения духовно-монистического.

Почему современные попытки устранить дуализм и найти монистическое объяснение духа и материи не достигли цели. Рибо, Вундт, Паульсон, Гефдинг, Макс Ферворн и другие. Эмпириокритическая теория Авенариуса и Маха. Имманентная философия. Солипсизм. Два рода соображений, неопровержимо устанавливающих, что все „материальное“: наше тело, тела других бесчисленных существ, предметы, атомы и проч., суть только порождаемые несовершенством нашего сознания „материальные“ образы, в которые мы временно облачаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Сходство нашего сознания наяву со сном и различие этих двух состояний. Образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и все вообще образы материального мира, которые мы себе слагаем из наших ощущений, изменяются вместе с изменениями внутреннего, нравственного состояния нашей души. Процесс совершенствования нашей души, ее расширения и объединения с воспринимаемыми ею из мира процессами жизни.

Вопрос о свободе воли. Что такое время? Как наша душа освобождается от чувства времени и от преходящих во времени материальных образов и явлений и проявляет в себе жизнь совершенную, непреходящую и вневременную.

БЕЛГРАД  
1929.

Книга эта является одним из основных отделов обширного философского труда

П. П. Николаева

### **„Понятие о Боге как Совершенной Основе жизни“.**

Отдел этот принадлежит к новому пополненному изданию, подготовленному к печати.

Первое изд. в 2 т. вышло под вышеуказанным заглавием в Женеве 1915—1916 г.

В продаже имеются:

Краткое изложение всей философской работы П. П. Николаева в ее новом пополненном виде под заглавием

### **„Современныя бѣдствія“**

безсиліе церкви, науки и политики.  
Разумное религиозное понятие о жизни.

### **„О страданиях личной жизни“**

(В связи с неразумным понятием людей о Боге, как личности)

София 1924 г.

Из многочисленных отзывов, направленных лично автору по поводу его философской работы, приводятся здесь некоторые из них.

Из письма Л. Н. Толстого 19 сентября 1910 г.

„Очень радъ былъ получить Ваше письмо, уважаемый Петръ Петровичъ. Я такъ давно ничего не зналъ о Васъ, а все, что Васъ и Вашей работы касается, мнѣ интересно и близко. Увѣренъ, что она очень много выиграла отъ Вашей переработки и нисколько не удивляюсь тому, что она взяла такъ много вашихъ трудовъ и времени. Предметъ, которымъ Вы заняты, есть предметъ самой 1-й важности всегда и въ особенности нужный въ наше время“.

Любящій Васъ Л. Толстой.

Из дневника Д. П. Маковицкаго (доктора Л. Н. Толстого).

18 окт. 1910. Левъ Николаевичъ о „Понятіи о Богѣ“ сказалъ: „Безъ скромности говорю: если Николаевъ замѣстивалъ у меня, то я нахожу у него, что я долженъ бы сказать, — главы, которыя я прочелъ превосходны“.

22 окт. 1910. Изъ письма Д. П. Маковицкаго.

... за обѣдомъ Л. Н. говорилъ Александру Никол. Дунаеву о Вашей книгѣ и о Васъ: „Это человекъ, который 14 лѣтъ работаетъ надъ этой книгой. Это человекъ совершенно одинаковаго мировоззрѣнія съ нами и огромной эрудиціи“.

... Еще приписываю мое личное наблюденіе: „я не помню, что-бы Левъ Николаевичъ за послѣдніе 6 лѣтъ относился къ какой другой книгѣ съ такой нѣжностью (какъ къ ребенку), какъ къ Вашей „Понятіи о Богѣ“. Л. Н. возился съ нею, говорилъ о ней съ какимъ-то благоговѣніемъ. Занимала, трогала, радовала она его. Позволяю себѣ сказать, что эта книга была ему утѣшеніемъ въ послѣдній мѣсяцъ тяжелой его жизни“.

Жалко мнѣ будетъ, если это Вамъ покажется писаннымъ, чтобы сказать Вамъ пріятное. Нѣтъ, пишу искренно“.

26 июня 1914 г. Изъ письма П. Ив. Бирюкова (автора известной биографии Л. Н. Толстого и другихъ работ).

„Надняхъ читалъ хорошую рецензію о Вашей книгѣ въ „Еюлетевяхъ Литературы и Жизни“. Знаете ли Вы ее? Очень радъ и за Васъ и за всѣхъ, что новыя идеи брошены въ міръ“.

Из брошюры В. Черткова, — „О послѣднихъ дняхъ Л. Н. Толстого“.

„Вспомнивъ мое послѣднее письмо къ нему по поводу присланной ему изъ Ниццы книги П. П. Николаева „Понятіе о Богѣ какъ совершенной основѣ нашей жизни“, Левъ Николаевичъ, очень сочувственно о ней отзывался, замѣтивъ, что авторъ „обосновываетъ свою мысль обстоятельно и основательно“.

## ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА.

Книга эта принадлежит перу выдающегося русского этико-религиозного мыслителя П. П. Николаева, безвременно скончавшегося в 1928 г., и представляет собою один из основных отделов его обширного труда, которому автор отдал 32 года своей жизни.

Представляя собой вполне законченное и самостоятельное целое, текст этой книги впервые появляется в печати, и его не следует смешивать с другим произведением того же автора, появившимся под заглавием „Понятіе о Богѣ, какъ совершенной основѣ жизни“. (Женева, 1915—16 гг., 2 тома 614 и 377 стр.).

Тем не менее, ныне издаваемая книга теснейшим образом примыкает, по своему замыслу и задачам, и по основной идее, к этому двух-томному труду, а потому и носит общий с ним заголовок.

Вышеупомянутое женеvское издание ныне почти разошлось, и автор в течение нескольких лет уже подготавливал новое, сильно дополненное и переработанное издание, для которого и написаны им те главы, из которых составилась нами выпускаемая в свет книга. Другие главы, также еще не опубликованные, мы надеемся издать впоследствии, тоже отдельными книгами.

Автор имел намерение присоединять к каждому отдельному выпуску своего обширного труда конспект всего сочинения, но по некоторым материальным причинам, нам не удалось осуществить этого авторского пожелания, а пришлось ограничиться только предисловием конспекта, тем более, что конспект этот столь обширен, что и сам представляет собою довольно объемистую книгу в 223 страницы. Еще при жизни П. П. Николаева, конспект этот был издан под заглавием „Современныя бѣдствія. Бессиліе церкви, науки и политики“. Разумное религиозное понятіе о жизни (Краткое изложение сочиненія „Понятіе о Богѣ, какъ Совершенной основѣ нашей жизни“).

Склад издания: Белград. Книжный Магазин „Славянская Взаимость“, Франкопанова, 24, поштан. фак 136.

Адр. для заграницы: „Belgrade (S. H. S.), „Union Slave“, Frankopanова 24.

После смерти автора, последовавшей 19 мая 1928 г. на юге Франціи, в маленьком местечке Гольф-Жуан, все его рукописи и собранные им материалы были перевезены в Сербию, где, благодаря сочувствию и участию Госпожи Дюрдины Пашич (вдовы министра-президента Гяколы Пашича), и представилась возможность издать настоящую книгу.

Приняв участие в издании философского труда П. П. Николаева, я бы очень хотела, чтобы работа эта замечательная по глубине и ясности мысли, была прочитана, изучена и воспринята всеми теми, в ком живет жажда самосовершенствования, теми избранными душами, которые стремятся к высшим мирам; наконец, всеми теми, кто чувствует, что их привязывают к этой жизни пустые удовольствия и мнимые радости и это будет для них путем к самоосвобождению и прозрению. Слова П. П. Николаева направлены к бедным и к богатым; прочтя их, первые почувствуют себя богатыми, а вторые поймут как бедны они в действительности.

*Дюрдина Пашич.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ.

Религиозно философские вопросы, уяснению которых посвящен этот труд, не суть вопросы отвлеченные от жизни. Напротив того, только при условии уяснения этих вопросов может постепенно проясняться нравственное сознание людей и, как следствие этого, может улучшаться их жизнь. Незадолго до своей смерти, Л. Н. Толстой, знакомясь с тогда еще незаконченным женеvским изданием этого труда, писал автору (19 сентября 1910 г.):

— „Предмет, которым вы заняты, есть предмет самой первой важности, всегда, и в особенности в наше время, нужный людям. Нисколько не удивляюсь, что он взят у Вас столько труда и времени“.

В 1914 г. вышло в Москве Введение к этому сочинению \*). Вслед за тем весь труд этот должен был быть издан полностью в трех томах московским книгоиздательством „Посредникъ“. Но издание это не состоялось вследствие разразившейся войны. Кровопролитная свалка так называемых христианских, культурнейших и просвещеннейших государств, а за тем политическая, социальная и экономическая революция в России, принимавшая все более кровопролитный характер, поглотили надолго все силы и все внимание людей и надолго отвлекли их от вопросов истины и нравственного совершенствования. На первый план, как высший идеал жизни, и с небывалой раньше силой, выступило стремление к достижению материального благосостояния всеми средствами хотя бы для достижения этого „идеала“ приходилось нарушать самые элементарные требования совести нравственности и жалости к людям.

И до сих пор кровавый кошмар еще не успел окончательно рассеяться и внимание людей во всех странах все еще поглощено хаосом политической и экономической борьбы. Казалось бы, что при таких условиях появление предполагаемого труда, имеющего задачей философское исследование нашего сознания и замену давно отжитых церковных верований религией разумной и строго обоснованной, является еще несовременным. На самом же деле это не верно. У многих и многих чутких людей во всех странах уже назревает сознание, что пока у людей нет возвышенного и разумного понятия о смысле жизни, пока у них нет в душе никакой опоры для обуздания их эгоизма, пока на первом плане у них остаются стремления чисто материальные, никакие внешние изменения политических, социальных и экономических форм жизни не

\*) Это Введение к книге „Понятие о Боге, как Совершенной Основе жизни“ было издано под заглавием — Духовно-мистическое понимание мира, Москва, 1914 г.

могут достигаться без насилий, не могут быть устойчивыми и не могут сделать людей счастливыми.

У многих людей во всех странах назревает сознание, что мирная, братская и безбедственная в нравственном и материальном отношении жизнь людей не может быть достигнута внешними средствами — ни путем насилия, ни путем принудительных внешних законов и реформ: она вытекает естественно только из постепенного прояснения у людей их *нравственного отношения к своей собственной жизни и к жизни других людей*. Изменение к лучшему внешних форм жизни — международных, социальных и экономических отношений — конечно необходимо, но оно не может быть достигнуто, пока нравственное отношение людей к своей собственной жизни и к жизни других людей остается неизменным и узко-эгоистическим. Никакими внешними мерами, никакими международными мирными конференциями и трибуналами нельзя устранить войны между народами, пока народы эгоистически обособляются друг от друга и ненавидят друг друга. И в пределах одной и той же страны нельзя никакими внешними мерами создать истинно мирную и братскую жизнь, если люди этой страны нравственно обособляются друг от друга, разбиваются на партии, враждуют и дерутся из-за материальных благ. Попытки улучшить жизнь людей поскорее — помощью насильственной, политической, революционной деятельности — все это суть попытки как можно скорее построить крепкое здание из сырого, необожженного кирпича и гнилых бревен.

Многим и многим людям во всех странах становится ясно, что нельзя создать братскую и счастливую жизнь одними только внешними средствами — путем писанных законов, реформ, насильственных переворотов, или перекраиванием границ государств или переименованием их из монархий в республики буржуазные, а потом — в республики социалистические. Пока не прояснилось внутреннее, нравственное отношение людей, пока основным стремлением их жизни будут блага материальные, они неизбежно будут (каковы бы ни были чисто внешние формы их государственной и социальной жизни) эгоисти-

чески враждовать, бороться и страдать. Все попытки улучшения жизни внешними средствами подобны тому, как если бы доктора, видя, что больные бледны, худы и страдают, и желая поскорее придать им здоровый вид, стали бы раскрашивать их лица румянами вместо того, чтобы изгонять гнездящуюся внутри болезнь.

Попытки установить лучшие внешние формы жизни среди людей, нравственно неподготовленных к тому, чтобы жить такой лучшей жизнью, всегда сводятся к насилию, к стремлению загнать людей в рай дубиною. Но самая дубина эта неизбежно обращает предполагаемый рай в ад. Иезуитский принцип, гласящий, что хорошая цель оправдывает дурные, насильственные, жестокие средства, всегда приводил и будет приводить к бедствиям.

Мирная, братская и счастливая жизнь людей может создаться только при условии, если люди будут нравственно способны жить такую жизнь без принуждения и насилия.

Страдания людей за последнее время стали более чем когда либо нестерпимыми и люди хватаются за всевозможные государственные, политические, революционные средства, чтобы от них избавиться. Людям кажется, что причин их страданий много. Одним кажется, что страдания людей происходят от несправедливости теперешнего государственного устройства, от капитализма и от войн, другим кажется, что страдания происходят от революции. На самом же деле существует только одна, единственная, самая основная и самая интимная причина всех вообще бедствий людей, она коренится в душе людей — это есть их низкий нравственный уровень. Из этой причины, и только из нея, вытекают и несправедливости государственного устройства, и капиталистический гнет, и безумные войны, и кровавые революции. И только по мере того, как будет повышаться нравственный уровень людей, они смогут избавиться от всех этих бедствий.

Но возможно ли повышение нравственного уровня людей и если возможно, то как достигнуть этого повышения?

Ужасный опыт последних лет с особенной наглядностью должен убедить людей, что так называемая тепе-

решняя культура: наука, искусство, техника, которыми люди так гордились, не только не улучшают людей нравственно, но скрывают за собой глубокую дикость нравов и не препятствуют ни войнам, ни захвату чужих земель, ни порабощению народов, ни кровавым внутренним междоусобиям, ни кровавой борьбе за материальные блага. И сваливать здесь вину на непросвещенные народные массы никак нельзя.

И войны, и кровавые революции затеваются, готовятся и руководятся не народными массами, но людьми прошедшими всевозможные школы и академии. Таким образом надеяться на то, что распространение в народе школ и академий избавит людей от подобных бедствий, никак нельзя. Очевидно, что это просвещение не совсем такое, какое нужно для установления среди людей нравственной, мирной, братской и счастливой жизни \*).

Для верных сынов различных церквей должно стать очевидным, что церкви с их учениями: догматами, таинствами, обрядами и иерархиями за всю свою многовековую деятельность не только оказались бессильными предотвратить свои паствы от массовых убийств и всевозможных зверств во время войн, но даже не могут улучшить частную жизнь людей, которая неизменно остается проникнутой глубоким эгоизмом и борьбой за материальные блага. Бессилие церквей видно из того, что жизнь их последователей остается проникнутой на практике самыми материалистическими стремлениями.

Для социалистов всех стран и всех партий должно стать понятным, что в их вовсе безрелигиозных, материалистических учениях тоже не хватает чего-то самого главного — твердого фундамента для совершенствования нравственного отношения людей к своей собственной жизни и к жизни других людей. Материалистическое мировоззрение, на котором эти учения основываются, приводит людей к уверенности, что так называемая плотская смерть человека есть совершенное разрушение его

\*) Как одну из ярких иллюстраций сказанного достаточно вспомнить безчеловечный манифест 70 знаменитых немецких ученых, оправдывавших зверства германских войск в Бельгии.

жизни. Так что, как бы человек ни жил — хорошо или дурно — это безразлично в том смысле, что он все равно не вынесет из этой жизни никакого результата. С плотской смертью для человека исчезает жизнь и всякая ответственность перед своею совестью. Согласно этому воззрению выходит так, что сколько бы человек ни стремился совершенствоваться, подавлять свой эгоизм, служить другим людям, это не имеет в конце концов никакого смысла, так как все его усилия неизбежно пойдут на смарку с его собственной смертью и со смертью тех людей, которым его приглашают служить. Даже служение будущему благу всего человечества для последовательных материалистов не может иметь абсолютного смысла. С точки зрения материалиста непонятно — почему человек должен умерять свой эгоизм и работать на будущих, неизвестных ему людей, жизнь которых ничем не более ценна, чем его собственная, и неизбежно тоже в конце концов разрушится, причем все его усилия все равно пойдут на смарку.

Нравственная работа над собой и работа служению другим людям получают абсолютный смысл только на почве религии, т. е. тогда, когда мы признаем, что эта работа ни в каком случае не пропадет, но выносится и нашей собственной душой и душами тех людей, которым мы служим, за пределы этой временной земной жизни.

Но мало того, что с точки зрения материализма никакая самоотверженная нравственная работа для человека не имеет абсолютного смысла, эта работа даже совсем невозможна, так как жизнь человека признается продуктом материи, и всецело обусловлена законами материи, которых изменять мы не можем. Согласно материалистическим воззрениям логически выходит так, что у человека нет свободы изменять и совершенствовать свою жизнь, у него нет поэтому даже теперь нравственной ответственности: его жизнь не может называться ни хорошей, ни дурной, но она просто такова, как это установлено материальными законами.

На материалистическом мировоззрении нельзя основывать никакого нравственно-обязательного отношения к жизни. Временная земная жизнь признается единственно

возможной и разрушающейся, и потому человеку не только нет смысла подавлять свой эгоизм и расходовать свою личную жизнь или жертвовать ею ради искания истины или ради служения другим людям, но напротив — есть полное основание брать для себя от этой жизни как можно больше благ и отстаивать эти блага всеми средствами до убийства включительно. Если есть среди материалистов люди самоотверженные и добрые, то происходит это просто потому, что они от рождения так добры, что не следуют логическим требованиям своей теории, которую усвоили только умом, но поступают вопреки ей. Большинство же людей, с менее развитым от рождения стремлением к добру или более последовательных, материализм неизбежно приводит к безудержному росту эгоизма и к безудержной борьбе за материальные блага.

Основываясь на материалистическом понимании жизни социалистические теории неизбежно выдвигают для массы людей как идеал, как цель жизни, достижение материальной обеспеченности всеми средствами. Это тот же самый материалистический идеал, которым руководится и буржуазия, у которой тоже нет никакого высшего, религиозного отношения к жизни, так как церковные учения такого объяснения не дают. Материалистический идеал этот выражается в том, что люди стремятся как можно больше благ жизни брать от других и как можно меньше давать от себя, как можно меньше часов работать на других и как можно больше получать от них. Поскольку социализм вносит этот буржуазный идеал в жизнь массы рабочих людей, выходит так, что каждый рабочий человек, хотя на словах и осуждает жизнь буржуазии, на деле завидует такой жизни и при первой же возможности готов все сделать, чтобы и для себя отводить такую жизнь. Такое материалистическое понимание смысла жизни приводит неизбежно массу людей к тому, что они начинают смотреть на труд как на проклятие, от которого надо стараться всеми мерами избавиться, а на материальные блага — смотреть, как на высшую цель, для достижения которой пригодны все средства. Отсюда неизбежно должна вытекать борьба, понижение производительного труда и в конце концов всеобщее обнищание.

Одним словом социализм, поскольку он основывается на материалистическом толковании смысла жизни, не дает фундамента для поднятия нравственного отношения людей к жизни, а без такого нравственного отношения невозможно улучшение и внешних форм жизни, т. е. социальных и экономических отношений между людьми.

Единственным твердым фундаментом, на котором может быть построена лучшая жизнь людей, является религия. Я говорю, конечно, не о церковной религии, так как многовековой опыт достаточно выяснил ее роль, и в результате ее многовековой деятельности современные лже-христиане оказываются хуже всяких язычников. Я говорю о религии *понятой в ее истинном и высшем значении*. Только разумное и при том обоснованное, т. е. не оставляющее сомнений, религиозное понимание жизни может дать людям действительную нравственную культуру, при которой постепенно изменятся к лучшему социальные и экономические отношения людей и станут невозможными войны и кровавые междоусобия.

Религия указывает, что отрешение от борьбы за материальные блага не только не ведет людей к голодной смерти, но как раз наоборот: люди только потому и голодают, что стараются вырвать друг у друга плотские блага путем насилия, путем разорительных войн и революций. Когда достижение материального благосостояния ставится как высшая *цель жизни*, то ради достижения этой цели люди поступают нравственными требованиями своей совести; это неизбежно приводит людей к борьбе, вражде, капиталистической эксплуатации, войнам, а потом к кровавым и разорительным революциям, и никакого благосостояния не получается. Напротив, когда люди ставят *целью* нравственное совершенствование своей жизни, ограничение своих эгоистических потребностей и служение истинному благу других людей, то из этого само собою, как *неизбежное следствие*, вытекает нравственное удовлетворение жизнью, т. е. счастье, и вместе с тем устраняются те бедственные материальные условия, от которых люди вследствие своей неразумной жизни страдают.

Обыкновенно бывает так, что, руководясь разумными религиозно-нравственными правилами жизни, люди этим самым достигают безбедственного состояния и в материальном отношении. И это мы видим на опыте. При том же самом гнетущем царском режиме в России, в то время, когда огромное большинство населения, одуренное церковным учением, бедствовало и голодало, так называемые общины сектантов-рационалистов (духоборов, молокан, штундистов, новоштундистов, баптистов, менонитов, евангелистов и проч.), руководясь в своей жизни нравственным учением евангелия, переставали пить водку, становились несравненно нравственнее, трудолюбивее, работоспособнее, организовывали братскую взаимопомощь и коммунальное полевое хозяйство, следствием чего являлось повышение их материального благосостояния. И таких людей — так называемых сектантов-рационалистов считалось в России сотни тысяч (это по официальной статистике, всегда уменьшавшей число отпавших от официальной церкви). Подобные религиозные движения существуют и в других странах (напр. квакеры, менониты, гернгутеры, назорены в Сербии и другие). Эти *практические результаты* влияния разумной религии на жизнь людей можно наблюдать всюду, где религия очищается от церковного наноса; и это совершается независимо от правительственного строя в данной стране, даже тогда, когда строй этот стремится подавить всякую свободу (как напр., при царском режиме в России).

И, наоборот, даже тогда, когда люди путем революций пытаются установить более справедливые законы, эти законы *не могут исполняться, если религиозно-нравственное отношение людей к их собственной жизни и к жизни других людей остается неизменным и эгоистическим*. Эти лучшие законы приходится отменять или вводить помощью насилия, которое обращает жизнь в ад. Улучшение внешних форм жизни необходимо, но только надо постоянно помнить значение этих внешних изменений.

Подобно тому, как в паровозе *источником движения* является сила пара, устройство паровоза есть



только необходимое условие, без которого движущая сила не может проявиться, — так же и в жизни людей источником, движущим жизнь, является внутренняя нравственная работа людей, проясняющая их отношение к жизни; соответственные же лучшие внешние формы жизни суть только необходимое *следствие* этой внутренней работы. Люди, которые пренебрегают внутренней религиозно-нравственной работой и надеются достигнуть совершенствования жизни путем одних внешних реформ, подобны людям, которые, не разводя в паровозе пара, надеялись бы получить движение, переставляя рычаги и прижимая разные кнопки.

Изменение внешних форм жизни необходимо и хорошо, поскольку оно является следствием уже созревшего нравственного улучшения людей. Нельзя продолжать жить в дурных внешних формах, если внутренняя жизнь людей давно переросла эти формы. Ведь как бы мало человек не заботился о своей одежде, он, по мере своего выростания из ребенка во взрослого, неизбежно будет менять ее, иначе она будет стеснять движения, мешать работе, разваливаться от ветхости и перестанет защищать от непогоды.

Но ни в каком случае изменения внешних форм жизни не должны стоять на первом плане, они не должны отвлекать внимание людей от работы основной, внутренней — нравственной. Только при таком условии изменения внешних форм жизни совершаются естественно и без насилий.

Величайшая ошибка людей вообще и социалистов всех категорий в частности состоит в том, что они легко смешивают *причину* с *последствиями*, или, вернее сказать, — думают, что последствия производят причину. Низкий нравственный уровень людей и борьба их между собой есть настоящая *причина*, производящая из себя, как *следствие*, материальные бедствия людей. И потому, чтобы устранить материальные бедствия людей, надо устранять их причину, т. е. устранять низкий нравственный уровень и борьбу. Людям же кажется, что дело должно происходить наоборот. Им кажется, что материальные бедствия людей, их материальная необезпечен-

ность есть настоящая причина, производящая низкий нравственный уровень людей и их борьбу между собою.

Отсюда социалисты приходят к заключению, что надо поставить перед людьми как цель жизни во что бы то ни стало и всеми средствами борьбы добиться материальной обеспеченности, и тогда, как следствие этого, повысится нравственный уровень людей и устранится их борьба. Достигнут люди материального благосостояния и тогда само собою они станут нравственнее и разумнее. Эти прекрасные духовные результаты будут вытекать как простое следствие хорошего питания, свободного времени и материалистического просвещения. (Социалисты утверждают это, хотя они сами же указывают, что классы буржуазные, уже достигшие материального благосостояния, несмотря на хорошее питание, свободное время и материалистические свои идеалы, суть классы самые далекие от нравственности и разумности). При этом, конечно, забываются и уроки истории, и опыт жизни, которые наглядно свидетельствуют, что и Будда, и Сократ, и Диоген, и греческие стоики, и Иисус и сотни других религиозных учителей и философов, и множество подвижников науки, и христианские подвижники, и целые общины так называемых сектантов во всех странах, и миллионы совсем неизвестных людей всех времен и народов достигли высокого нравственного уровня совсем не потому, что они сперва достигали материального обеспечения, но как раз наоборот — именно потому, что они с презрением относились к материальной стороне жизни, а жили более возвышенными духовными вопросами.

Много среди социалистов хороших, самоотверженных людей, искренно стремящихся улучшить жизнь, но необходимо, чтобы эти люди с полной искренностью и критически отнеслись к своей теории. Основная ошибка социалистов в том, что они ставят на первый план борьбу за лучшие материальные условия жизни, тогда как самая борьба эта закрывает возможность нравственного отношения к жизни и приводит к бедствиям.

Народные массы, истомленные капиталистическим строем с его империализмом и безконечными войнами, жадно ищут улучшения жизни и бросаются к социализму

и коммунизму. Но здесь они встречаются опять борьбу, резню и еще худшие бедствия. И люди мечутся, не находя выхода. Они не понимают, что выход состоит только в том, чтобы понять, что ставить погоню за материальными благами выше требований совести, любви и жалости ко всем людям, дурно не только для капиталистов и буржуазии, но и для всех людей вообще. Идеал достижения материального благосостояния всеми средствами, и даже самыми безнравственными, есть идеал дурной, губительный, не только для меньшинства — буржуазии, но и для большинства — трудящегося народа; это есть путь неизбежно ведущий к гибели. И спастись от этой гибели люди могут только тем, чтобы на место принципа экономической борьбы за материальные блага поставить в основу своего поведения принцип религиозно-нравственный. *Чтобы люди могли действительно улучшить свою жизнь, они должны будут эволюционировать от материализма к спиритуалистическому идеализму, от атеизма к разумному понятию о Боге, как Совершенной Основе жизни, проявляющейся в глубине души людей.*

Говорят, что путь религиозного обоснования жизни есть путь медленный. Это возможно, но это единственный путь и другого у людей нет. Быстрое же перекраивание жизни одними только чисто внешними и притом насильственными мерами ни к чему хорошему не приводит. При том низком умственном и нравственном уровне, на котором стоит до сих пор огромное большинство людей, *быстрое* распространение каких либо идей не только не доказывает их истинности, но наоборот, — есть признак их легкомысленности; глубокие и устойчивые изменения в жизни людей совершаются всегда медленно. Иначе и быть не может. Нельзя вылечить больного, страдающего чахоткой и прибавить ему вес на 10 килогр. в один день и нельзя вообще изменить жизнь людей по мановению волшебного жезла. Все безумие жизни людей и огромное большинство тех страданий, которые люди сами себе создают, происходит от отсутствия у людей разумного религиозно-нравственного отношения к их собственной жизни и к жизни других людей. И устранить это может только путем эволюции их внутрен-

него сознания. От самих людей зависит ускорить эту эволюцию. А для этого надо, чтобы люди как можно меньше заботились об изменениях внешних — политических, и как можно больше думали о религиозно-нравственном просветлении себя и других людей.

Религия ставит *целью жизни* совершенствование и единение людей в любви и истине. Религиозная цель жизни не только не разжигает в массах людей эгоистическую погоню за материальными благами, но она исключает всякую борьбу за эти „блага“ и тем более помощью насилия и убийств. — „Не ставьте материальные блага *целью* вашей жизни и не деритесь за них и все вы будете сыты“.

Так отвечает религия на запросы людей, но этот голос религии не доходит до людей и никого не убеждает. Причин этому две.

Первая причина состоит в том, что огромное большинство людей совсем не имеет понятия о том, что такое религия и принимает за религию тот нанос, которым церкви затемнили религиозную идею. Истинный замысел религии так глубоко извращен церковными наслоениями и суевериями, что большинство людей принимает за религию учения церквей, т. е. ту внешнюю оболочку, которая скрывает собою религиозную идею.

Часто приходится слышать, что религия не только оказалась бессильной нравственно усовершенствовать жизнь людей и создать счастливую и братскую жизнь, но что она всегда была источником суеверий, тьмы и угнетения. Это совершенно неверно.

Великие религии, при их зарождении, несомненно нравственно улучшали людей, сглаживали их эгоизм и освобождали их от всех форм насилия; *как следствие этого* изменялись внешние формы жизни среди последователей: устанавливалась *добровольно* братская жизнь, чуждая насилию и принуждению; иногда эта братская жизнь принимала форму жизни коммунальной. Так действовала и всегда будет действовать на людей истинная религия.

К несчастью смысл великих религий быстро извращался. Провозглашались эти религии в отдаленные време-

когда сознание масс людей было еще преисполнено суеверий и жадной чудес и не могло воспринять высокого метафизического и нравственного замысла основателей. Религия выражалась в церковь, и совершенно затемнялась церковными баснями и обрядностями. Церковность есть только нанос, скрывающий религиозную идею; и потому обвинять религию в том, в чем виноваты только церкви, это — величайшее недоразумение.

Все великие религии при своем зарождении — не только учение Иисуса, но и браманизм, и буддизм, и таосизм, и другие религии — провозглашали *одно и то же нравственное учение любви*, как закон Бога, проявляющиеся в глубине души человека. Великие религии строго подчиняют людей Богу, *т. е. тому Высшему нравственному началу, которое проявляется в душах людей, и требования которого с наибольшей ясностью выражены основателями великих религий в их нравственных учениях.*

Основной нравственный принцип великих религий — это есть общее единение людей, единение и слияние не только сословий, но и национальностей в общем стремлении к единой истине и совершенству. Объединяющие принципы, гласящие, что среди людей религиозных, признающих Божеский закон любви, не должно быть ни богатых, ни бедных, и что „несть ни эллина, ни иудея, так как все люди братья“, положены были в основу не одного христианства; и браманисты, и буддисты, и таосисты, и люди других религий находят эти принципы в основаниях своих религий.

Все религии при своем зарождении призывали людей к совершенствованию и единению. Это совершенствование и единение требует от людей трудной борьбы со своим эгоизмом, со своими эгоистическими страстями. Но, чтобы люди могли вести эту трудную душевную работу совершенствования, им нужна *уверенность*, что усилия их не разрушаются так называемой плотской смертью.

Вторая причина, почему религиозные истины до сих пор имеют слишком мало влияния на нравственную жизнь людей, состоит в том, что истины эти высказывались в догматической форме, т. е. без доказательств,

так что люди вынуждены были воспринимать их *на веру*. Но вера необоснованная есть нечто весьма шаткое, это далеко не есть *уверенность*.

Людям нужны твердые умственные доказательства, что наша теперешняя плотская жизнь есть только некоторое временное сновидение, плотская же смерть есть только разрушение этого сновидения и переход души к иным формам жизни; нужна уверенность, что эта новая жизнь должна быть тем радостней, чем более расширили мы свою душу, чем более очистили ее от эгоистической обособленности, злобы и других страстей

Люди должны иметь твердые умственные доказательства, что их плотская жизнь призрачна, как сновидение, что разрушение сознаваемой нами картины тела, которую мы себе рисуем, не знаменует собою смерти души, но лишь ее переход к некоторому иному, высшему сознанию; что смысл нашей теперешней жизни состоит совсем не в том, чтобы оберегать эту плотскую нашу жизнь всеми средствами эгоистической борьбы и даже убийства, но, напротив, — в том, чтобы совершенствовать нашу душу, готовить ее к переходу к высшей жизни и расходовать нашу плотскую жизнь и даже вовсе ею жертвовать всюду, где это нужно, ради совершенствования и душевного объединения с другими существами. Так объясняет смысл нашей жизни истинная религия.

Но, чтобы этот ответ, который дает религия, стал для людей убедительным, необходимо строгое исследование нашего сознания, исследование, которое дает доказательства, что наше тело есть только картина, посредством которой мы временно иллюстрируем для себя душу, и что разрушение этой картины вовсе не есть разрушение души, но знаменует собой лишь переход ее к иной жизни. Доказательства эти веками назревали на почве исследования нашего сознания и задача настоящего труда состоит в том, чтобы собрать их и дополнить новыми соображениями, устраняющими оставшиеся пробелы и сомнения. Людям необходимо понять, *что наша душа (совокупность наших мыслей, чувств и желаний) не только не есть временный и разрушающийся продукт нашего тела и материального мира, но что как раз обратно:*

само тело наше и так называемый материальный мир суть не более как образы, временно порождаемые нашей душой и иллюстрирующие скрытую за этими образами и воспринимаемую нами из мира жизнь.

Итак, предлагаемый труд, посвященный установлению религиозного объяснения жизни на почве обязательных для разума доказательств, не есть труд отвлеченный от жизни и происходящих в ней событий. Напротив того, устанавливая разумное религиозное объяснение жизни, мы этим самым изменяем наше отношение к тем телесным образам, которые мы сами себе создаем. Мы перестаем смотреть на нашу жизнь, как на нечто разрушающееся с разрушением картины тела, и перестаем, ради сохранения интересов нашей временной плотской жизни, притеснять, ненавидеть и насиловать людей.

Установление разумного религиозного объяснения жизни открывает людям возможность улучшить жизнь единственно действительным и притом мирным путем. Это сознание практической важности установления разумного понимания жизни дало мне силы, несмотря на всю трудность сосредоточенной работы во время войны в атмосфере всеобщего озлобления и страдания, продолжать эту работу; при чем я воспользовался отсрочкой ее издания, чтобы еще раз переработать ее всю, с целью придать ей возможную полноту, ясность и общедоступность.

В настоящее время обширная работа эта подготовлена к изданию в виде 8 книг, представляющих собою последовательные выпуски объединяющиеся в три обширных тома.

П. П. Николаевъ

Обоснование духовно-монистического мировоззрения, путем исследования нашего сознания. Развитие соображений, подтверждающих, что создаваемая нами материальность нашего тела, тел других существ и всего мира суть лишь порождаемые несовершенством нашего сознания „материальные“ образы, в которые мы временно облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Сходство нашего сознания на яву со сном и различие этих двух жизненных состояний. Образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и все вообще образы материального мира, который мы себе слагаем из наших ощущений, изменяются вместе с изменениями внутреннего нравственного состояния нашей души, процесс совершенствования нашей души, ее расширения и объединения с воспринимаемыми ею из мира процессами жизни. Вопрос о свободе воли. Что такое время. Как душа наша освобождается от чувств времени и от переходящих во времени материальных образов и явлений и проявляет в себе жизнь совершенную непреходящую, вневременную.

## ГЛАВА I.

Современное отрешение от материализма и переходное положение дуалистических учений. Теория психо-физического параллелизма. Теория эта устанавливает, что ряд наших внутренних душевных изменений с одной стороны и ряд создаваемых нами телесных и вообще материальных явлений с другой — суть два ряда, протекающие параллельно, нигде не смешивающиеся и не переходящие один в другой, так как свойства этих двух рядов противоположны. Но так как теория психо-физического параллелизма считает, что оба эти ряда одинаково реальны и должны протекать самостоятельно, независимо один от другого, то теория эта совершенно не может объяснить, почему в действительности эти два ряда постоянно согласованы; иначе сказать — теория психо-физического параллелизма совершенно не в силах объяснить согласованное взаимоотношение души и тела. Объяснение может быть построено только учением духовно-монистическим, которое уясняет, что наше тело, тела других бесчисленных существ, клетки, молекулы, атомы суть только образы, в которые мы облакаем скрытые этими об-

разами процессы жизни. Тогда становится понятным почему телесный образ существ изменяется параллельно с изменением их внутренней жизни.

Когда материалистические и дуалистические учения пытаются объяснить, как произошла сама по себе сознаваемая нами, людьми, картина мира, со всеми ее телами, клетками, предметами, атомами, то учения эти попадают в безвыходное положение и никакого ответа не находят. Происходит это потому, что в действительности все эти образы вовсе не существуют сами по себе и не могли сами по себе возникнуть, так как создаем мы себе эти образы только сами и только до тех пор, пока не проявили в себе более совершенные сознательные свойства.

В предыдущих выпусках этого обширного по размерам труда мы прошли путь мысли, отрешающий нас, как от материалистического, так и от дуалистического мировоззрений. Параллельно с этим для нас все более обосновывалось и утверждалось мировоззрение духовно-монистическое, которое уясняет: 1) что наше тело, тела других бесчисленных существ, клеточки, предметы, молекулы, атомы словом все „материальное“, суть не более, как „материальные“ образы, которые мы создаем себе сами и в которые мы временно облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни и 2) что образы эти нереальны, т. к. они вовсе исчезли бы, если бы мы проявляли в себе сознание совершенное в своих свойствах и нравственно объединенное с жизнью других существ в Единое, чисто духовное и Неограниченное целое.)

Мысли эти постепенно уяснялись для нас в предыдущих отделах нашего труда параллельно с опровержением материалистического и дуалистического мировоззрений. Однако самая задача предыдущих отделов — критическое опровержение материализма и дуализма — связывала нас. Мы вынуждены были держаться в курсе рассматриваемых ложных мировоззрений и это мешало нам всецело вступить на путь исследования нашего сознания и отдать всестороннему обоснованию мировоззрения духовно-монистического. Эту задачу нам предстоит выполнить в предлагаемом ныне обширном отделе нашего труда:

В первой главе этого отдела нам необходимо напомнить себе некоторые из основных заключений, которые уже в значительной мере уяснились нам в предыдущих

критических отделах нашей работы. Заключение эти, добытые нашей предыдущей работой, нам надо иметь постоянно свежими в памяти.

В последующих двух главах мы рассмотрим некоторые из близких к нам по времени учений, в которых явно выражается стремление к духовно-монистическому объяснению мира и выясним — почему эти учения не достигали в полноте своей цели.

Наконец, все остальные главы этого обширного отдела мы специально посвятим исследованию нашего сознания и подробному обоснованию и развитию духовно-монистического объяснения нашей жизни, а также тех образов, которые наше сознание нам создает, пока оно несовершенно.

Хотя многие из соображений, на которые нам придется опираться в этом отделе, уже были представлены в предыдущих выпусках, но теперь нам необходимо разрабатывать их шире. Вместе с тем нам предстоит обратиться к содержаниям, ранее вовсе не использованным и освещающим духовно-монистическое объяснение мира с новых сторон. Предстоит, в частности, уяснить себе, как объясняется с точки зрения учения духовного монизма вопрос о свободе воли и проследить тот процесс, посредством которого наша душа, проявляет в себе чувства совершенные, освобождается от своего сознания времени и от протекающих во времени образов и явлений.

Как мы видели, чистый материализм, пытаясь объяснить жизнь существ, как продукт их тела, или клеточек или всего вообще материального мира, основывает эту попытку на ряде заблуждений.

Основное заблуждение материализма состоит в следующем.

Материалистические учения всецело построены на наивной вере в объективном и реальном существовании тех образов, которые на самом деле являются продуктом нашего собственного несовершенного сознания. Материалистические учения не видят, что наше тело, тела других бесчисленных существ, клеточки, предметы, молекулы, атомы, материя вообще, словом все, что мы называем материальным миром, суть только образы, которые мы фабрикуем себе сами и которых в объективном мире не

существует. Точно также учения эти не видят, что все эти образы совершенно недостоверны, т. к. создаем мы себе эти образы только потому, что наше сознание несовершенно в своих внутренних и внешних чувствах.

Мы выяснили в предыдущих выпусках, что если бы мы обладали внешними чувствами совершенными, то для нас не могло бы вовсе существовать ни тех образов, которые мы себе теперь рисуем и которые мы называем нашим телом, телами других бесчисленных существ, предметами ни каких-либо частичных заменяющих образов, т. е. молекул, атомов, материй, ячеек, эфира и т. п. Нам надо непрестанно напоминать себе эти соображения, которые нам предстоит еще развить в этом отделе.

По мере совершенствования зрительной способности существ, все зрительные образы „тел“, „предметов“, „частиц“, „атомов“ должны были бы, как бы посредством гигантских телескопов и микроскопов расширяться и распдаться на все более мелкие образы, всегда остающиеся как нечто недостоверное, требующее дальнейшего расширения и разложения. И если бы мы обладали зрительной способностью вполне совершенной, т. е. такой, которая расширяет и разлагает все зрительные образы и д е а л ь н о — до потери границ, то для нас не могло бы существовать ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения; для нас не могло бы существовать никаких зрительных образов: ни образа нашего тела, ни телесных образов других существ, ни образов клеточек, ни образов предметов, ни образов атомов, ни образов какой-то „материи“. Словом — все тела, предметы и частицы, которые мы себе теперь рисуем, исчезли бы для нас, как з р и т е л ь н ы е о б р а з ы.

Но этого мало. Чем совершеннее у существ их способность к усилию (муравей, ребенок, взрослый человек, силач), тем менее они приписывают тяжесть и плотность (несжимаемость) тел зрительным образом, которые они себе создают. Эти, так называемые, „материальные свойства“, т. е. тяжесть и несжимаемость, исчезают ровно в той мере, в какой у существ совершенствуется их способность к усилию. И если бы мы обладали способностью к усилию (силой) совершенной, то мы вовсе не приписывали бы ни

тяжести, ни плотности тем зрительным образам, которые нам рисует наша несовершенная зрительная способность. И если бы мы одновременно проявили в себе совершенную зрительную способность, а также совершенную способность к усилию, то „тела“, „предметы“, „частицы“, которые наши несовершенные чувства нам теперь рисуют, совершенно исчезли бы: исчез бы их зрительный образ, идеально расширившись и разложившись, а также исчезла бы тяжесть и плотность, которые мы теперь приписываем этим образам. Иначе сказать, все было бы также пронизуемо для нашего духовного взора, как безвоздушное пространство и также лишено плотности и тяжести. Исчезли бы для нас „материальные“ образы нашего тела, тел других бесчисленных существ, растений, клеточек, всех предметов, молекул, атомов и проч. и остались бы только те процессы жизни, которые протекают за этими образами. Наша душа воспринимала бы из мира эти процессы жизни непосредственно, не представляя их себе в виде „материальных“ образов, или, иначе сказать, — не облекая их в „материальные“ образы. Иначе выражая эту мысль: наше представление о мире, как о чем-то материальном, — нереально; такое представление обусловлено только тем, что наши внешние чувства чрезвычайно несовершенны \*).

\*) Нам предстоит в этом отделе подробно выяснить себе, что это несовершенство наших внешних чувств, несовершенство, которое создает нам ложные и преходящие образы нашего тела, тел других существ и всю картину мира, в свою очередь происходит от нравственного несовершенства нашей души. Нам предстоит уяснить себе окончательно, что основная причина — почему мы создаем себе ложное представление о мире в виде телесных, материальных образов, которые отделяют нашу жизнь от других протекающих в мире процессов жизни основная причина, почему мы рисуем себе преходящие образы нашего плотского рождения плотской жизни и смерти, состоит в том, что душа наша нравственно несовершенна. Душа наша сама себя духовно ограничивает тем, что эгоистически обособляется от жизни других бесчисленных существ и от всех протекающих в мире процессов жизни. Избавиться от ложных телесных образов душа наша может лишь тогда, когда она нравственно расширится и проявит в себе жизнь совершенную, объединенную с жизнью других бесчисленных существ и неограниченную. Для этой неограниченной жизни уже не может существовать никаких телесных образов, никакого представления о мире, как о чем-то материальном.

В зависимости от несовершенных свойств нашего человеческого сознания мы создаем себе различные „материальные“ образы: образ нашего тела, образы тел других бесчисленных существ, образы клеток, образы деревьев, минералов, всех „предметов“, молекул, атомов и проч. В эти материальные образы мы облакаем различные процессы жизни, которые скрыты за этими образами и которые мы воспринимаем из мира. Иначе сказать, — все тела, предметы, частицы, атомы, со всеми их изменениями, или движениями, словом все явления так называемого материального мира суть лишь образы, посредством которых мы и иллюстрируем для себя протекающие за этими образами процессы жизни. Но материалистические учения совершенно не видят этого. Учения эти наивно верят, что те тела, клетки, предметы, молекулы, атомы, которые наше человеческое сознание нам представляет, суть какие-то объективные и достоверные сущности. Мало того, материалистические учения пытаются самое наше внутреннее сознание и внутреннее сознание других существ объяснить, как продукт их телесного образа. Иначе сказать, — наша душа создает нам телесные образы, в которые мы временно облакаем нашу жизнь, а также облакаем жизнь других бесчисленных существ; материалисты же пытаются представить дело в таком виде, как-будто внутренняя жизнь наша и других существ есть продукт тех образов, в которые мы облакаем эту жизнь.

Итак, материалистическое объяснение всецело построено шиворот на выворот. Вместо того, чтобы исследовать нашу несовершенную внутреннюю жизнь и объяснить: как и почему мы создаем себе образы нашего тела, тел других существ, предметов и всю картину мира, материализм поступает наоборот. Материализм наивно принимает наше тело и другие образы, которые мы себе временно рисуем, за нечто объективное и достоверное, и затем пытается объяснить: как эти образы создали нашу внутреннюю жизнь. Наиболее для нас достоверное, т. е. нашу внутреннюю жизнь, которая стремится проявить в себе сознание совершенное и неограниченное, учения эти пытаются объяснить, как продукт тех телесных образов, которые мы себе создаем и которые явно недостоверны.

Указанную выше основную гносеологическую несообразность материалистических учений люди обыкновенно не замечают. Зато несообразность материализма легче раскрывается людям в другом отношении. Эта наиболее наглядная несообразность материализма состоит в следующем.

Пока наше сознание несовершенно в своих внутренних и внешних чувствах, оно создает нам представление о мире в виде „материальных“ образов; оно рисует нам образы нашего тела, тел других бесчисленных существ, клеток, предметов, молекул, атомов и проч. Мы выяснили в предыдущих выпусках, что если бы мы проявили в себе сознательную способность совершенную, то все материальные образы должны были бы без остатка разложиться, потерять зрительную форму, величину, плотность, тяжесть и другие материальные свойства, словом совершенно раствориться и исчезнуть. Но пока мы, вследствие нашей несовершенной, неполной сознательности, рисуем себе эти материальные образы, они представляют нам нечто во всем своем физическом строении мертвое, несознательное, материальное. И вот, когда материалистические учения ставят себе задачей объяснить внутреннюю жизнь существ, как продукт тех образов, которые существа себе рисуют, т. е., как продукт „тел“, „клеточек“, „атомов“ и проч., то учения эти попадают в безвыходное положение: им приходится объяснять, каким чудом сознание существ возникло из той „материальности“, которую мы всегда рисуем себе, как нечто мертвое, немогущее быть сознательным.

Итак, первая ложная предпосылка материализма состоит в том, что создаваемые нами образы нашего тела, тел других существ и всего мира, из которых материализм пытается все объяснить, принимаются не как продукт нашего собственного несовершенного сознания, но как нечто объективное, т. е. существующее само по себе и вместе с тем, как нечто достоверное.

Вторая ложная предпосылка материализма состоит в допущении, что внутренняя жизнь существ может быть рассматриваема, как продукт этих телесных материальных образов, которые на самом деле совершенно растворились

бы, если бы мы обладали внешними чувствами совершенными. При этом предполагается, что нет ничего противоземного в том, чтобы допускать, что тела, клеточки молекулы, атомы, вернее сказать, образы, клеточек, молекул, атомов, которые мы себе рисуем всегда, как нечто в своем строении мертвое, безсознательное, могут производить внутреннюю жизнь существ.

Эти два ложные допущения дают материализму возможность толковать параллельные изменения внутренней жизни существ и их телесного образа в том смысле, что внутренняя жизнь существ есть просто продукт их телесного образа. Телесные образы, в которые мы облакаем жизнь существ, всегда изменяются параллельно с изменением их внутренней жизни. Материалисты же пытаются представить дело так, как будто эволюция телесных образов есть причина, производящая эволюцию внутренней жизни существ.

По мере того, как людям нашего времени уяснилась несообразность разгоревшагося в середине прошлого века материалистического объяснения жизни, по мере того, как обнаруживалась несостоятельность биологии вообще и в частности физиологии, когда они допускают переход или превращение видимых нами телесных явлений в процесс нашего внутреннего самочувствия, людям снова пришлось обратиться к дуализму. Так и всегда бывает: люди, способные верить в материализм в его чистом виде, переходят к дуалистическим теориям.

Дуалистические учения отрицают материалистический взгляд на жизнь, т. е. признают, что жизнь (или внутреннее сознание существ) не может быть рассматриваема, как продукт их тела и материального мира. Учения эти признают, что жизнь имеет самостоятельное существование и происхождение.

Соответственно с этим дуалистические теории уже отказываются объяснять — как возникла жизнь существ из какой-то материальности; учения эти или просто говорят, что мы не можем знать откуда происходит жизнь, или

же признают некоторое духовное начало, порождающее жизнь, и на этом пути учения эти как будто начинают приближаться к более или менее разумному религиозному понятию о жизни.

Однако дуалистические учения останавливаются на половине пути и потому не могут придти к обоснованному религиозному объяснению жизни и той картины мира, которую мы себе рисуем.

Согласно дуалистическим учениям, внутренняя жизнь существ с одной стороны и те „тела“, „предметы“, „частицы“ и проч., которые существа себе представляют, с другой стороны, — суть две самостоятельные и равно реальные сущности.

Утверждение это, как мы выяснили, совершенно неосновательно: тела, предметы, частицы, атомы, которые существа себе представляют, вовсе не суть какие-то самостоятельные и реальные сущности. Все эти тела, предметы, частицы, атомы суть только образы, которые всецело обусловлены свойствами нашего собственного сознания. Мы, люди, создаем себе эти образы, но существа с иными свойствами сознания вместо этих образов создают себе образы совершенно иные. Мало того, если бы и нас, людей, наши внешние чувства были более совершенными, то и для нас никогда бы не существовало тех образов, которые мы называем телами, предметами, клеточками, атомами и проч.

Не смотря на многовековые поиски, ни науке, ни философии не удалось найти в сознаваемых нами образах тел и предметов такую „материю“, которая не являлась бы опять таки только образом, всецело обусловленным несовершенными свойствами нашего собственного сознания. Мало того, нельзя даже себе вообразить такую „материю“, которая существовала бы „сама по себе“ и не была бы обусловлена свойствами нашего собственного сознания. Ведь материя должна иметь какой-либо зрительный образ, но нельзя вообразить себе такой зрительный образ, который не был бы обусловлен зрительной способностью самих субъектов и который не расширялся бы и не разлагался бы равно в той мере, в какой совершенствуется у существ их зрительная способность. Точно также материя должна иметь какую либо тяжесть и плотность (несжимаемость), но нельзя



вообразить себе такую тяжесть и такую плотность, которые не исчезли бы с совершенствованием у существ их способности к усилию.

Так что основная ошибка дуалистических учений та же самая, что и в материалистических учениях. Все эти учения наивно думают, что тела, клеточки, предметы, атомы, материя суть нечто существующее самостоятельно и весьма реальное, тогда как это только образы, которые мы создаем себе сами и которые тотчас растворились бы, если бы, мы проявили в себе совершенные сознательные свойства.

Мы выяснили подробно в первом томе, что если бы мы проявляли в себе совершенные сознательные свойства, что для нас вместе с исчезновением материальных образов исчезли бы также все изменения этих образов, т. е. все движения, силы и материальные энергии, исчезли бы все наблюдаемые нами в этих образах, физико-химические процессы.

Наивысшим развитием дуалистического мировоззрения является в наше время теория психо-физического параллелизма. Нам надо еще раз и обстоятельнее, чем раньше, вникнуть в сущность этой господствующей теперь теории, уяснить себе — помощью какого процесса мысли эта теория возникла, и раскрыть основные ее ошибки.

Прежде всего теория психо-физического параллелизма выясняет, что свойства нашего внутреннего сознания (наших мыслей и испытываемых нами чувств) совершенно противоположны свойствам тех тел, тканей, клеточек, предметов, частиц, которые наше сознание нам представляет. Мысль эта, если только ее правильно формулировать, совершенно верна.

Несомненно, что наша внутренняя жизнь (совокупность чувств и мыслей внутренне нами испытываемых) по своим свойствам противоположна тем телесным, материальным образам, которые мы себе создаем из наших зрительных осязательных и других ощущений. Наша внутренняя жизнь

невидима не имеет ни зрительного образа, ни объема, ни видимой формы, ни протяжения в пространстве, ни веса, ни плотности, ни других материальных свойств. Никто не скажет, напр., что наша мысль о Боге имеет два дюйма толщины, весит три грамма и обладает такою-то плотностью. Словом — наша внутренняя жизнь есть нечто явное духовное, нематериальное. Напротив того, когда мы создаем себе из наших несовершенных ощущений образы тел предметов, частиц, то эти телесные образы *представляют собою* некоторый зрительный образ, некоторый объем, видимую форму, некоторое протяжение в пространстве, тяжесть, плотность и другие материальные свойства.

Итак, теория психо-физического параллелизма начинается с того, что весьма основательно выясняет, что наше внутреннее сознание по своим свойствам противоположно тем „телам“, „предметам“, „частицам“, которые наше сознание нам представляет. Как уже сказано, мысль эта сама по себе верна. Но основное заблуждение теории психо-физического параллелизма состоит в следующем. Теория эта не видит, что все эти „тела“, „клеточки“, „предметы“, „молекулы“, „атомы“ и проч., которые представляют нам нечто во всем своем строении несознательное и по своим свойствам противоположное нашей внутренней жизни, на самом деле суть ничто иное, как „материальные“ образы, которые наша внутренняя жизнь нам создает вследствие своей собственной, несовершенной, неполной сознательности. Теория эта наивно верит, что тела, клеточки, предметы, молекулы, атомы суть какие-то сущности, существующие сами по себе и столь же достоверные, как наше внутреннее сознание.

Рассуждение свое теория психо-физического параллелизма строит таким образом. Внутреннее сознание существ (их мысли хотения и чувства) противоположно по своим свойствам тем телам, клеткам, предметам, молекулам, атомам, которые существа себе представляют. Отсюда делается два вывода: 1) от тел, клеток, предметов, молекул, атомов со всеми их движениями, не может быть никакого перехода к внутреннему сознанию существ: поэтому внутреннее сознание существ не может быть рассматриваемо, как продукт их тел, клеток, предметов, молекул, атомов, 2) точно также не может существовать никакого перехода от внутреннего

сознания существ к тем телам, клеткам, предметам, молекулам, атомам, которые существа себе представляют; поэтому эти тела, клетки, предметы, молекулы, атомы не могут быть рассматриваемы, как продукт внутреннего сознания самих существ.

Рассуждение это было бы правильно только в том случае, если бы можно было рассматривать „тела“, „клетки“, „предметы“, „молекулы“, „атомы“ с одной стороны, а внутреннее сознание существ с другой, как две самостоятельные и равно реальные сущности. В таком случае в виду противоположности этих двух сущностей, действительно нельзя было бы допускать, что может существовать переход от одной сущности к другой и что одна из этих сущностей порождает другую, совершенно противоположную по своим свойствам. Но совсем иначе обстоит дело в данном случае. Мы уяснили себе, что тела, клетки, предметы, атомы, которые мы себе представляем, как нечто противоположное нашему внутреннему сознанию, на самом деле, суть только нереальные образы, которые наше сознание нам создает, пока оно несовершенно. Эти образы являются продуктом нашего собственного несовершенного сознания. Иначе сказать — наше внутреннее состояние создает нам эти „материальные“ образы, как *нереальную противоположность* тому Совершенному Сознанию, которое мы стремимся в себе проявить и для которого вовсе не может существовать никаких материальных образов.

Но какой же переход может быть от нашего внутреннего сознания, которое есть нечто явно духовное, к тем телам, клеточкам, предметам, которые мы представляем себе, как нечто совершенно противоположное, т. е. материальное. Иначе сказать, каким чудом допустить, что наше внутреннее сознание создает нам нечто совершенно противоположное, т. е. образы тел, предметов, молекул, атомов? На этот вопрос мы подробно ответили в первом томе и вернемся к этим соображениям в конце этой главы. Пока резюмируем ответ в его кратчайшей форме.

Наше внутреннее сознание на яву, создает нам образы тел, предметов, молекул, атомов, подобно тому, как оно создает нам такие же образы во сне. Ведь образы тел, предметов, частиц, которые наше внутреннее сознание

создает нам во сне, представляют нам нечто материальное, т. е. совершенно противоположное нашему внутреннему сознанию. Во сне мы сознаем с одной стороны нашу внутреннюю жизнь, как нечто духовное, а с другой стороны представляем себе нечто совершенно противоположное, т. е. нечто материальное (напр. лес, в котором мы гуляем, комнату, в которой мы сидим). Пока мы не вышли из нашего состояния сна, мы верим, что материальные образы, которые мы себе представляем, существуют сами по себе и суть нечто реальное и мы никак не можем допустить, что от нашего внутреннего сознания есть какой-либо переход к этим телам, предметам и частицам, мы не можем допустить, что эти тела, предметы, частицы, суть продукт нашего собственного внутреннего сознания. Только проснувшись, т. е. перейдя к высшему состоянию на яву, мы открываем, что тела, предметы, частицы, которые мы себе представляли, как нечто объективное и материальное, на самом деле были только иллюзорными образами, которые наше внутреннее сознание нам само создавало. То же самое относится к тем телам, клеткам, предметам, частицам, которые наше сознание представляет нам на яву.

Учение психо-физического параллелизма совершенно верно устанавливает, что эти тела, клетки, предметы, молекулы, атомы, которые наше сознание нам представляет, суть нечто противоположное нашему внутреннему сознанию. Но отсюда учение это делает два вывода.

1) Внутреннее сознание существ не может являться продуктом тех тел, клеточек, предметов, молекул, атомов, которые наше сознание нам представляет.

2) Нельзя допустить также, чтобы тела, клетки, предметы молекулы, атомы являлись продуктом нашего внутреннего сознания.

Нам надо твердо помнить, что первый вывод верен, а второй нет. Внутренняя жизнь существ не может быть продуктом их тел, клеток, атомов потому, что эти „тела“, клеточки и атомы суть только образы, которые мы создаем себе сами и в которые мы временно облачаем скрытые за этими образами процессы жизни. Наше тело есть только картина, посредством которой мы иллюстрируем для себя протекающие за этой картиной процессы жизни. Мало

того, если бы мы обладали зрительной способностью совершенной, а также совершенной способностью к усилию, то мы вовсе не создали бы себе телесных образов и не приписывали бы этим образам ни тяжести, ни плотности, ни других материальных свойств. Иначе сказать, телесные образы, посредством которых мы теперь иллюстрируем для себя внутреннюю жизнь нашу и внутреннюю жизнь других бесчисленных существ — нереальны: образы эти совершенно растворились бы, если бы мы проявляли в себе сознательные свойства совершенные. Поэтому совершенно очевидно, что нельзя допускать, что внутренняя жизнь, которая для нас наиболее достоверна, является продуктом той телесной картины, посредством которой мы для себя временно иллюстрируем эту жизнь. Так что первое утверждение дуалистических учений, а именно, что внутренняя жизнь существ не может являться продуктом их „тел“, „клеточек“, „молекул“, „атомов“ — совершенно верно.

Зато второе утверждение теории психо-физического параллелизма, а именно, что „тела“ существ (такие, как и все создаваемые существами „предметы“) не могут быть рассматриваемы, как продукт их внутренней жизни — совершенно неосновательно. Наше „тело“, „тела других существ“, все „предметы“, „молекулы“, „атомы“ суть образы, которые наша душа себе создает из наших собственных несовершенных зрительных, осязательных и других ощущений. (Нельзя думать, что наши ощущения суть продукт нашего тела, потому, что наше тело само есть только образ, который мы создаем себе из наших ощущений). И если бы мы обладали совершенной зрительной способностью и совершенной способностью к усилию, то мы никогда не создавали бы себе ни тех образов, которые мы теперь себе рисуем и называем нашим телом, телами других существ, органами, клеточками, ни каких-либо других заменяющих образов — вроде молекул, атомов, материи и проч.

Все телесное, все материальное, все несознательное в своем физическом строении (наше тело, тела других бесчисленных существ, растения, клетки, все предметы, молекулы, атомы, материя вообще), суть только образы, которые мы себе создаем сами и в которые мы облакаем

или даже вовсе скрываем различные процессы жизни. Все эти образы представляют нам нечто несознательное в своем строении, нечто мертвое, материальное, но все это является результатом нашей собственной несовершенной, неполной сознательности. Все свойства этих телесных, материальных образов, т. е. их зрительный образ, их тяжесть, их несжимаемость или плотность и проч. на самом деле фабрикуются из наиболее несовершенных свойств нашего собственного сознания.

Это заключение, к которому мы пришли, устраняет основное препятствие для объяснения согласованного взаимоотношения внутренней жизни существ и их „тела“. Препятствие это существует только для учений дуалистических. Препятствие это коренится в том, что „тела“ существ (которые по своим свойствам противоположны их внутренней жизни) рассматриваются, как нечто объективно существующее и реальное. При таком наивном взгляде действительно невозможно объяснить, каким чудом тела существ — нечто имеющее зрительный образ, тяжесть, плотность и состоящее из какой-то материи, которая должна подчиняться только своим собственным физическим законам, могут изменяться соответственно с изменением внутренней жизни существ. При таком наивном воззрении остается совершенно непонятным — каким чудом, когда мы испытываем, напр., чувство горя, то это наше внутреннее чувство изменяет „материю“ нашего тела, заставляет наше „тело“ похудеть, уменьшает его объем, его тяжесть, его плотность. Тут есть явное вмешательство нашего внутреннего чувства в область „физических“ процессов, протекающих в нашем теле. А между тем согласно дуалистическим учениям такое вмешательство невозможно. Таким образом дуалистические теории противоречат постоянно наблюдаемому нами явлению и это изобличает ложность этих теорий.

Несостоятельность дуалистических учений вообще и в частности теорий психо-физического параллелизма яснее всего обнаруживается именно в вопросе о согласованном

взаимоотношении души и тела. Для дуалистических учений совершенно необъяснимо, почему параллельно с изменением внутренней жизни существ изменяется их тело. Учения эти наивно предполагают, что наше тело и тела других существ суть какие-то самостоятельные сущности, слагающиеся из какой-то объективной материи. Предполагается, что эта объективная материя должна руководиться своими собственными физическими и химическими законами; с другой стороны устанавливается, что внутренняя жизнь существ (их чувства и мысли) должны руководствоваться своими собственными духовными законами. Никакого перехода из происходящих в „теле“ физико-химических процессов к процессам внутренней жизни существ или обратно — не может быть. При такой дуалистической постановке вопроса остается совершенно необъяснимым, почему на самом деле между внутренней жизнью существ и их телом (вернее их телесным образом) существует согласованное взаимоотношение; почему, когда мы, напр., испытываем чувство горя и тоски, образ нашего тела худеет и происходящие в этом образе физико-химические процессы изменяются.

Теория психо-физического параллелизма констатирует факт, что когда мы мыслим, чувствуем, страдаем, то в это же время наблюдаем соответственные изменения в нашем теле. Но объяснить это согласованное взаимоотношение теория эта не может.

Характеризуя учение психо-физического параллелизма профессор Челпанов пишет.

„Физический мир и мир психических явлений представляют два совершенно различных друг от друга рода явлений. В мире физическом царят исключительно законы механики: физическое получается только из физического. В мире психическом царят свои собственные законы: психическое получает начало только из психического. Два этих мира представляют нечто замкнутое в самих себе; в них процессы совершаются так, что находятся в согласии друг с другом <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Проф. Челпанов. — Введение в философию, стр. 161 Киев 1905 г.

„Между этими двумя мирами, пишет проф. Челпанов, говоря в другом месте о теории психо-физического параллелизма, — не существует причинной связи, потому что последняя может существовать только между однородными явлениями; психическое может объясняться только из психического и получать начало только из психического, физическое может объясняться только из физического“ <sup>1)</sup>.

„Подобно тому, пишет Вундт, как две параллельные линии до бесконечности в своем протяжении соответствуют друг другу, но никогда не пересекаются, так и душевные процессы не выводимы непосредственно из сопутствующих им физиологических или последние из первых, но всегда можно только констатировать, что известные изменения в одной области, соответствуют известным изменениям в другой области <sup>2)</sup>).

Вот еще в каких выражениях излагает сущность психо-физического параллелизма проф. Челпанов.

„По мнению сторонников психо-физического монизма <sup>3)</sup> мы можем вполне правильно обозначить взаимное отношение между процессами физическими и психическими, если скажем: когда у нас в душе совершаются какие-либо процессы, то в это время в нашем теле совершаются определенные физиологические процессы и наоборот, — когда у нас в мозгу совершаются какие-нибудь физиологические процессы, то соответственно с этим в сознании имеются на лицо какие-либо психические процессы“. Употребляя этот способ выражения, мы совершенно не имеем никакой надобности говорить о том, что физические явления оказываются причиной психических и наоборот. Так как при таком понимании всякий вопрос о причинности или взаимодействии между психическими и физическими явлениями исключается, то о них следует говорить только, что они соответствую-

<sup>1)</sup> Проф. Челпанов. Мозг и душа, стр. 310—332. СПб. 1903 г. О психо-физическом параллелизме и о попытках свести его к монизму. См. также Челпанова — Введение в философию гл. IX стр. 154—170. Киев, 1905 г.

<sup>2)</sup> В. Вундт. — Система философии, стр. 373. СПб. 1902 г.

<sup>3)</sup> Теории психо-физического параллелизма нередко выдают себя за учения монистические, но мы увидим дальше, при каком условии эти учения могут получить право на такое название.

ют друг другу, что они совершаются одновременно друг с другом, или параллельно друг с другом \*).

Таким образом теория психо-физического параллелизма с одной стороны стремится установить, что ряд наших внутренних душевных изменений и ряд протекающих в нашем теле физических явлений суть два ряда самостоятельные, между которыми нельзя установить никакой причинной связи, а с другой стороны эта теория не может не признать, что на самом деле эти два ряда находятся в непрерывном и согласованном взаимоотношении. Объяснить же согласованное взаимоотношение этих двух противоположных рядов теория психо-физического параллелизма не может именно потому, что ряды эти считаются самостоятельными и равно реальными.

Рассмотрим обстоятельнее приведенные цитаты, характеризующие самую сущность теории психо-физического параллелизма.

Теория эта совершенно основательно устанавливает, что наше внутреннее сознание есть нечто лишённое всяких материальных свойств, т. е. нечто явно духовное; отсюда делается совершенно верный вывод, что процесс изменения нашего внутреннего сознания может обуславливаться только духовными причинами и духовными законами. Изменения нашей внутренней жизни можно рассматривать как цепь явлений, связанных причинной связью, так что одно духовное явление может быть рассматриваемо, как причина, производящая последующее духовное явление. Эта духовная цепь замыкается сама собою, таким образом, что ряд параллельно сознаваемых нами телесных и вообще материальных явлений нигде не может вмешиваться в ряд духовный и тем более не может считаться причиной, производящей этот духовный ряд. Никак нельзя, напр., допустить, что наблюдаемые нами материальные процессы в мозгу (вернее было бы сказать — в том образе мозга, который мы себе представляем) могут переходить в процесс мышления или что эти наблюдаемые нами материальные процессы являются причиной, произво-

\*) Проф. Челпанов. — Введение в философию, стр. 161, Киев, 1905 г.

дящей нашу мысль. Точно также все другие, наблюдаемые нами в теле и в мире материальные явления не могут быть рассматриваемы, как причины, производящие явления нашей внутренней жизни.

До сих пор рассуждение теории психо-физического параллелизма основательно, но дальше начинается сплошное недоразумение. Теория эта пытается подобное же рассуждение применить к ряду тех материальных образов и явлений, которые наше несовершенное сознание нам представляет.

Теория эта наивно верит, что наше тело, тела других бесчисленных существ, клетки, предметы, молекулы, атомы суть какие-то самостоятельно существующие материальные сущности, слагающиеся из какой-то объективной материи. Считается, что материя эта должна управляться своими собственными материальными силами и законами и должна быть независима от нашего внутреннего сознания, а также от тех процессов жизни, которые скрыты за этой материей. Отсюда делается следующий вывод:

„Когда мы наблюдаем в нашем теле, в телах других существ, в клеточках, в молекулах какие-либо материальные изменения, то эти изменения могут обуславливаться только своими собственными силами материи и законами материи. Эти материальные изменения можно рассматривать, как цепь явлений, связанных между собою причинной связью так, что одно материальное явление может быть рассматриваемо, как действительная причина, производящая последующее материальное явление. Эта цепь материальных явлений замыкается сама собою. Что касается нашего внутреннего сознания или внутреннего сознания других существ, то оно не может вмешиваться в этот ряд материальных явлений и тем более не может считаться причиной, производящей этот материальный ряд“.

Нам надо помнить, что последнее рассуждение от начала до конца не верно.

Наше тело, тела других бесчисленных существ, клетки, все предметы, молекулы, атомы, материи суть ничто иное, как порождаемые нашим собственным сознанием материальные образы, в которые мы облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни. Наше внутреннее сознание

фабрикует нам эти образы, точно таким же способом, как оно фабрикует нам образы, которые мы представляем себе во сне. И хотя мы представляем себе эти образы так, как будто это есть нечто объективное и материальное, т. е. имеющее зрительную величину, плотность, тяжесть и другие материальные свойства, *однако на самом деле это суть образы психические*, которые слагаются из наших ощущений, т. е. наиболее несовершенных свойств нашего собственного сознания. Эти образы не скрывают за собою никакой объективной материи, про которую можно было бы говорить, что она существует сама по себе и управляется своими собственными силами и законами. Процесс изменения „тел“, „клеточек“, „предметов“, „молекул“ и атомов вовсе не есть какой-то объективный и самостоятельный материальный процесс, но есть только процесс изменения тех образов, в которые мы облакаем скрытые за этими образами процессы жизни. Иначе сказать, — сознаваемые нами образы нашего тела, тел других существ, предметов, молекул, атомов должны изменяться с одной стороны с изменением свойств нашего собственного сознания, а с другой стороны с изменением той жизни, которая скрыта за этими образами.

Точно также совершенно неверно думать, что сознаваемые нами телесные и вообще материальные явления связаны между собою *причинной* связью; иначе сказать — неверно думать, что какое-либо материальное явление может быть рассматриваемо, как действительная причина, производящая последующее материальное явление. Неверно думать, что ряд материальных явлений замыкается сам собою и что наше внутреннее сознание не может вмешиваться в ряд этих материальных явлений. Все, что можно сказать про сознаваемые нами материальные образы и так называемые физические явления это то, что наше сознание, *порождая эти образы* и явления и облакая в них протекающие в мире процессы жизни, связывает эти образы и явления в последовательную цепь. Но никак нельзя рассматривать одни образы и явления, как действительную причину, производящую последующие образы и явления. Нельзя так думать потому, что действительную причину, производящую все образы и явления

(как ее образы и явления, которые наука принимает за причину, так и те, которые она принимает за следствие) надо искать в свойствах нашего собственного несовершенного сознания.

Все материальные явления, которые наше сознание нам рисует, порождаются наиболее несовершенными свойствами нашего собственного сознания; все эти явления существуют лишь в нашем собственном несовершенном сознании, как образы, которые мы себе сами создаем; мало того — образы эти совершенно недостоверны, т. к., проявив в себе более совершенные сознательные свойства, мы уже никогда не представляли бы себе этих материальных образов. Отсюда следует, что, хотя все сознаваемые нами материальные образы и явления связаны между собою в последовательную цепь, но разыскивать *истинную* причину, производящую данные материальные образы — в образах предшествующих во времени — нельзя.

Нельзя делать этого, во-первых, потому, что все материальные образы и явления (как предшествующие во времени, так и последующие) не существуют сами по себе, но являются продуктом нашего собственного сознания, также, как образы сознаваемые нами во сне, и во вторых потому, что все эти материальные образы и явления одинаково недостоверны. Отсюда следует, что если мы желаем найти действительную причину, производящую сознаваемые нами материальные образы и явления, то причину эту надо искать не в предшествующих образах и явлениях, но лишь в свойствах нашего собственного сознания, т. к. все эти явления порождаются нами самими и зависят от того, каковы наши человеческие ощущения, какое мы себе создаем представление пространства и каково наше сознание времени.

Что касается той внешней причины, которая *вызывает* в нашем сознании возникновение всех этих образов и явлений, то эту внешнюю причину опять таки надо искать в явлениях духовных, а именно в тех процессах жизни, которые мы воспринимаем из мира и которые мы уже сами представляем себе и иллюстрируем для себя в виде материальных образов и так называемых „физических“ явлений. Последовательная связь процессов духов-

ных есть связь причинная, так что можно сказать, что один духовный процесс есть действительная причина, производящая последующий духовный процесс. Напротив того последовательная связь сознаваемых нами материальных образов и физических явлений есть связь только иллюстративная, т. к. весь этот ряд есть только ряд образов, иллюстрирующих с одной стороны наше собственное сознание и его свойства, а с другой стороны иллюстрирующих те процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира \*).

Когда изменяется наше собственное внутреннее сознание или же когда изменяются процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира, то вместе с тем естественно изменяются и те телесные образы, в которые мы облачаем эту жизнь, напр., образ дерева, который мы себе представляем, изменяется или тогда, когда изменяется у нас самих наша зрительная способность, или же тогда, когда изменяется жизнь дерева. Когда происходят изменения в нашей внутренней жизни, то параллельно с этим происходят изменения в тех физико-химических процессах, которые мы наблюдаем в образе нашего дела. *Но все эти физико-химические процессы не суть нечто самостоятельное и реальное; все эти физико-химические процессы наблюдаются нами только в тех телесных образах, которые мы сами себе создаем и посредством которых мы иллюстрируем для себя протекающие за этими образами процессы жизни. И если бы внешние чувства были иными или более совершенными, то мы вовсе не создавали бы себе тех материальных образов, которые мы теперь называем нашим телом, телами других бесчисленных существ, органами, клеточками, предметами, молекулами, атомами и для нас вовсе не существовало бы тех физико-химических процессов, которые мы теперь наблюдаем в этих материальных образах.*

В первом отделе I-го тома, чтобы наглядно пояснить каково отношение материализма, дуализма и, наконец, ду-

\* Все эти мысли гораздо полнее были развиты в первом отделе первого тома (выпуск II). Нам нужно напомнить их здесь в общих чертах потому, что они должны быть приведены в непосредственную связь с содержанием последующих глав.

ховного монизма к вопросу о взаимоотношении внутреннего сознания существ с одной стороны и сознаваемых ими „тел“, „предметов“ и „материальных явлений“ с другой, мы прибегли к помощи примера взаимоотношения человека и отбрасываемой им тени. Мы напомним теперь вкратце этот пример в несколько измененном виде.

Духовно-монистическое объяснение мира уясняет нам, что все сознаваемые нами тела, предметы и так называемые материальные явления суть только „материальные“ образы, порождаемые нашим собственным сознанием, пока оно не совершенно; посредством этих образов мы иллюстрируем для себя различные протекающие за этими образами и воспринимаемые нами из мира процессы жизни. И если бы из всех наших душевных способностей хотя бы только две: наша зрительная способность и наша способность к усилению стали бы совершенными, то все материальные образы тотчас же растворились бы без остатка и наша душа воспринимала бы из мира процессы жизни непосредственно, не иллюстрируя себе эти жизненные процессы в виде материальных образов.

Иначе сказать, картина так назыв. материального мира со всеми ее телами и предметами, это есть как бы тень, которую мы от себя отбрасываем и которую мы набрасываем на различные воспринимаемые нами из мира процессы жизни. Подобно тому, как тень, которую наше непрозрачное тело от себя отбрасывает, принимает различные образы или очертания в зависимости от того, какова среда, на которую эта тень падает (на гладкую поверхность, на кучу камней и проч.), также происходит и с той тенью, которую мы порождаем и называем картиной материального мира. Эта тень имеет различные образы или очертания в зависимости от того, какова та жизненная среда, на которую мы эту тень набрасываем.

Тень, которую человек отбрасывает от себя своим непрозрачным телом на окружающую среду, изменяется. Образ тени, ее очертания и ее положение зависят прежде всего от самого человека, т. е. от тех душевных изменений, которые побуждают человека изменять свое положение; иначе сказать — тень изменяется в зависимости от тех побуждений, которые заставляют человека сидеть смиренно

или двигаться, ходить или бегать. С другой же стороны тень изменяется в зависимости уже не от самого человека, но от причины внешней, а именно от того, какова внешняя среда, на которую тень падает (ровная поверхность, куча камней и проч.).

Подобно этому, пока несовершенное сознание человека создает ему образы его собственного тела, тел других бесчисленных существ, предметов, молекул, атомов — эти образы прежде всего зависят от самого человека и изменяются при каждом изменении его собственной сознательной способности.

По-скольку ребенок или взрослый человек совершенствует или ухудшает свою зрительную способность, а также свою способность к усилию (напр. при осязательных движениях), по-скольку непременно изменяются все зрительные и осязательные образы тел и предметов; человек представляет себе уже иную картину мира и создает иные образы своего собственного тела, тел других бесчисленных существ и всех предметов. С другой же стороны создаваемая человеком картина мира и ее образы тел и предметов изменяются в зависимости уже не от самого человека, но от причины внешней, т. е. от изменений той жизни, которую человек воспринимает из мира и которая кроется за всеми образами тел и предметов.

Когда изменяется воспринимаемая человеком из мира жизнь людей, животных, растений, клеток, кристаллов и кроющаяся повсюду жизнь движущихся атомов, то соответственно с этим изменяются также те материальные образы людей, животных, растений, клеток, кристаллов и проч., которые человек себе создает. И это изменение образов само собою понятно, т. к. человек создает себе эти образы именно, как иллюстрацию, кроющихся за ними жизненных процессов.

Итак, материальные образы, которые люди себе создают, иллюстрируют собою с одной стороны сознательную способность самих людей, а с другой иллюстрируют собою те процессы жизни, которые кроются за этими образами.

Пока человек отбрасывает от себя тень, он не может пошевелиться без неперемного условия, что параллельно с этим будет изменяться форма тени и ее положение. Но

никто отсюда не сделает вывода, что человек есть продукт или функция своей тени и никто не станет рассматривать изменения тени, как нечто происходящее самостоятельно, независимо от человека и его движений.

Подобно этому, пока человек создает себе образ своего тела, — иначе сказать, пока он облекает свою жизнь в телесный образ, его внутреннее сознание (т. е. его мысли, чувства, желания, а также его зрительные, осязательные и другие ощущения) не может изменяться без неперемного условия, что параллельно с этим должны происходить изменения в его телесном образе. Но не разумно поступают материалисты, когда делают отсюда вывод, что внутреннее сознание человека является продуктом или хотя бы только функцией его телесного образа; точно также неразумно рассуждают дуалисты, когда рассматривают изменения телесного образа, как нечто происходящее самостоятельно, независимо от внутреннего сознания человека, которое рисует ему этот образ. Все изменения в телесном образе суть не более, как иллюстрация тех процессов жизни, которые мы облекаем в этот образ.

Материалисты говорят, что т. к. внутренняя жизнь людей, животных, растений, кристаллов изменяется параллельно с изменениями их тел или их материального строения, то это доказывает, что эта внутренняя жизнь есть продукт тела или материального строения и что эта жизнь исчезает вместе с распадением тел или материального строения. Это совершенно подобно тому, как если бы мы говорили: „существа движутся параллельно с движениями их теней; это доказывает, что существа суть продукт своих теней и исчезают, когда тени рассеиваются.

Дуалисты говорят иначе. Внутренняя жизнь людей, животных, растений, кристаллов изменяются, подчиняясь своим духовным законам; что касается их тел и материальных строений, то они изменяются самостоятельно, подчиняясь своим собственным законам „материи“. Каждый из этих двух процессов совершается самостоятельно и от одного процесса к другому нет никакого перехода. Поэтому нельзя допустить ни того, чтобы внутренняя жизнь являлась продуктом тел или материального строения ни обратно того, чтобы тела или материальные строения существ явля-



лись продуктом внутреннего сознания самих существ. Установить же — почему процесс внутренней жизни протекает параллельно и согласованно с совершающимся в телах материальным процессом — мы не можем, т. к. процессы эти совершенно различны и должны протекать самостоятельно.

Это дуалистическое рассуждение подобно тому, как если бы мы говорили следующее: „существа движутся, подчиняясь своим духовным законам (своим желаниям и чувствам), тени же, отбрасываемые существами, тоже движутся самостоятельно, подчиняясь своим собственным физическим законам. Каждое из этих двух движений совершается самостоятельно и от одного движения к другому нет никакого перехода. Поэтому нельзя допустить ни того, чтобы существа с их движениями являлись продуктом их движущихся теней, ни обратно — что тени с их движениями являются продуктом непрозрачных движущихся тел самих существ. Установить же почему существа движутся параллельно с движениями их теней, мы не можем, т. к. движения эти совершенно различны и должны протекать самостоятельно“.

Для дуалистических учений взаимоотношение внутренней жизни существ и их тел остается совершенно необъяснимым именно потому, что учения эти рассматривают „тела“ существ со всеми их физико-химическими процессами не как образы, в которые мы временно облачаем жизнь, но как какие-то самостоятельные и реальные сущности.

С другой стороны мы уяснили себе в первом томе совершенную несостоятельность материалистических и дуалистических учений, когда они пытаются объяснить, каким образом возникла сама по себе та картина мира, которую мы, люди, себе представляем. Учения эти пытаются объяснить, как произошла во времени создаваемая нами, людьми, картина мира со всеми ее телами, предметами, частицами, атомами и материальными явлениями. Но задача эта, как мы уяснили себе, совершенно невозможная, т. к.

в действительности вся эта картина мира, все эти тела, клетки, предметы, молекулы и атомы вовсе не существуют сами по себе и никак не могли возникнуть сами по себе; все это суть только образы, которые мы создаем себе сами и которые тотчас растворились бы и исчезли, если бы мы проявили в себе более совершенные познавательные свойства.

Совершенно бессмысленно объяснять, как возникла сама по себе та картина мира, которая сама по себе не существует и создается нами самими. Это подобно тому, как если бы люди, создавая себе во сне различные материальные образы (напр., видя себя гуляющими в саду) и принимая их за нечто достоверное и объективно существующее, стали бы доискиваться, какая в этих образах скрыта материя, как эти образы сами по себе возникли из материи и как эти образы сами по себе связываются в последовательный ряд явлений.

Когда дуалистические учения становятся на почву исследования нашего сознания, они приходят к заключению, что то, что мы называем телами и предметами суть образы, которые мы сами себе создаем в зависимости от свойств нашего собственного сознания и что сами по себе эти тела и предметы в объективном мире не существуют. Мало того, учения эти уже признают, что они вовсе не могут указать, в каком виде существует мир сам по себе и какая там „материя“ кроется за этими образами, которые мы себе создаем. Казалось бы, что после такого признания, когда уясняется, что картина мира со всеми ее телами и предметами создается нами самими и не существует сама по себе, уже совершенно невозможно объяснить, как эта картина мира сама по себе образовалась. Казалось бы ясно, что объяснять создаваемые нами образы надо изнутри нашего сознания, исследуя свойства нашего сознания.

Но люди упорно не хотят замечать этого. Признав уже, что картину мира создаем мы себе сами, люди упорно продолжают доискиваться, как эта картина сама по себе образовалась. И вот люди ищут представить себе, в каком виде существовала в прошлом та картина мира которую мы, люди, себе теперь рисуем и которая уже признана не-

достоверной; углубляя в прошлое, создаваемую нами теперь картину мира, люди создают себе смутные представления о каких-то туманностях или о каком-то хаосе атомов или ячеек эфира; но что же было до этого и из чего произошли все эти туманности, атомы и ячейки эфира? — этого люди уже не могут себе вообразить. Таким образом, когда люди доискиваются, как образовалась сама по себе та картина мира, которую мы, люди, себе рисуем, то оказывается, что никакого начала во времени для этой картины люди не находят. Всегда остается безвыходный вопрос: а раньше что было? А еще раньше? и т. д. И люди попадают в безвыходное положение. Происходит это, как мы уже указывали, потому, что самый вопрос ложно поставлен и должен быть перевернут.

Вместо того, чтобы объяснять, как произошла сама по себе создаваемая нами картина мира со всеми ее телесными, материальными образами и вместо того, чтобы допытываться — каким чудом в этой картине мира возникла жизнь существ, необходимо понять, что подобная постановка вопроса ложна.

Людям надо понять: 1) что всю картину материального мира со всеми ее материальными образами, равно как образы нашего тела и тел других бесчисленных существ, мы фабрикуем себе сами из присущих нам несовершенных познавательных свойств. 2) Что в эти субъективно порождаемые нами материальные образы мы облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни. 3) Что вся эволюция во времени нашего тела, тел других существ и всего материального мира есть ничто иное, как эволюция образов, которые мы создаем себе сами. 4) Что вся эта эволюция образов существует для нас лишь до тех пор, пока мы не проявили в себе сознание совершенное, объединенное с жизнью других существ и неограниченное, для которого не может вовсе существовать ни ограниченных образов, ни чувств времени, ни преходящих во времени явлений.

Для дуалистических учений все эти мысли не уясняются. Поэтому даже тогда, когда учения эти уже признают, что картину мира создаем мы себе сами, когда учения эти признают, что они совершенно не знают, каков мир сам по себе, они продолжают очень храбро объяснять, как

произошла сама по себе та картина мира, которая создается нами самими. И никто не хочет замечать этой несообразности, свойственной не только материалистическим, но и дуалистическим учениям.

## ГЛАВА II.

Несколько слов о современных попытках устранить дуализм. Попытки найти монистическое объяснение внутренней жизни существ, а также тех тел, предметов и материальных явлений, которые существа себе представляют. Начинает обнаруживаться несостоятельность теории психо-физического параллелизма. Выражается уже мысль, что ряд материальных явлений, который мы себе представляем, не есть какой-то обособленный ряд, но что это есть ряд психических образов, которые слагаются только в самом нашем сознании из наших собственных ощущений. Начинает назревать мысль, что не только внутренняя жизнь существ есть нечто духовное, но что ряд так называемых материальных явлений известен нам тоже не сам по себе, но только как ряд образов, слагающихся в нашем собственном сознании из наших субъективных ощущений и что, следовательно, мы должны рассматривать этот ряд тоже как нечто психическое. Иногда начинает просвечивать мысль, что в ряде изменений внутренней жизни существ проявляется нечто более достоверное, чем в ряде тех материальных явлений, которые существа себе представляют. Соображения эти мало развиваются и отмечают лишь некоторую стадию по пути к духовному монизму. Остается еще целый ряд недоразумений, удерживающих дуалистическую веру в какую-то объективную материальную сущность мира. Почему современные попытки достигнуть монистического объяснения до сих пор не достигли цели? Рибо, Вундт, Паульсен, Гейдинг, Макс Ферворн и другие. Препятствие, которое мешает Макс Ферворну признать, что предметы и материальные явления во всей своей материальности суть всецело только образы, создаваемые самими субъектами. Устранение этого препятствия.

В последние годы мало по малу начинает обнаруживаться, что учение психо-физического параллелизма совершенно бессильно дать какое-либо объяснение взаимному отношению духовных и т. н. физических явлений.

Возьмем такой пример. Я жду своего друга; он долго не идет и я начинаю беспокоиться. Наконец я вижу, что он приближается, входит в дверь дома; я слышу его голос; я чувствую радость; он сообщает мне о смерти своей матери, о своем огорчении; я вижу, как он от горя похудел; я вижу происшедшие в его теле изменения и начинаю испытывать чувство печали.

Здесь есть два ряда явлений. Один ряд явлений — явно духовный — это суть явления внутреннего самочувствия моего и моего друга, наши мысли, чувства, стремления; мое чувство ожидания, мое чувство тревоги, мое чувство радости, которое сталкивается с чувством горя моего друга и переходит в чувство печали.

Параллельно с этим рядом невидимых, явно духовных явлений протекает ряд явлений видимых, так называемых материальных. Сознание мое представляет мне ряд образов. Я вижу, как тело моего друга приближается, вижу, как он беретя рукою за дверь и дверь открывается; вижу, как он садится, начинает говорить; замечаю, как изменилось и похудело его тело и т. д. Все эти протекающие в пространстве материальные явления тоже одного и того же порядка; все это суть материальные образы, которые мы представляем себе в пространстве.

Как же смотрит теория психо-физического параллелизма на взаимное отношение этих двух рядов?

Теория психо-физического параллелизма вынуждена рассматривать каждый из этих двух рядов, как нечто обособленное, протекающее самостоятельно. Согласно этому учению дело представляется в таком виде.

Все внутренние изменения, происходящие в моей душе и в душе моего друга, суть явления одного и того же порядка; это явления явно духовные, которые могут взаимно связываться и переходить одно в другое. При этом одно духовное явление может быть признано, как действительная причина, производящая последующее явление в этом духовном ряде. Причина того, что я беспокоюсь за моего друга — чисто духовная: я боюсь, что он страдает, что с его духовным „я“ произошло что-либо дурное; причина тому, что я радуюсь, когда вижу его приближение — тоже чисто духовная: я люблю его внутреннюю жизнь и

знаю, что он испытывает потребность единения со мною; причина того, что я огорчаюсь от его слов тоже чисто духовная — мне передается его чувство горя и я боюсь за его жизнь. Весь этот ряд духовных явлений связывается и замыкается сам собою.

Что касается ряда параллельно протекающих в пространстве телесных и вообще материальных явлений, то для теории психо-физического параллелизма этот ряд так называемых материальных явлений представляется, как нечто совсем обособленное от ряда духовного.

Теория психо-физического параллелизма, если она хочет оставаться верной своему основному принципу, должна рассматривать ряд материальных явлений, как нечто, всецело обусловленное своими собственными материальными свойствами и законами материи и протекающее независимо от процессов духовных, т. е. от тех изменений, которые происходят в жизни моей и моего друга. Теория эта должна рассматривать тело моего друга, как некоторого рода машину, изменяющуюся, ходящую, открывающую дверь, садящуюся, своим весом нажимающую кресло и т. д. Согласно этой теории все эти материальные явления связаны между собою в последовательную физическую цепь, которая замыкается сама собою так, что цепь духовных явлений, которые совершаются в моей душе или в душе моего друга, никак не может вмешиваться в цепь явлений материальных и влиять на них.

Таким образом теория эта должна признать, что тело человека худеет, движется, садится на стул, и проч, повинаясь только физико-химическим законам материи, но без всякого отношения к тому, что совершается в это время во внутреннем сознании человека, т. е. без всякого отношения к его чувствам и стремлениям.

Отсюда логически следует, что духовные явления не могут никогда быть приняты, как причины, производящие изменения в ряде телесных и вообще материальных явлений. Теория психо-физического параллелизма, если хочет оставаться верной самой себе, вынуждена подыскивать причины, производящие изменения в ряде телесных, материальных явлений только в пределах этого самого ряда, но совершено не может при этом ссылаться на явления духовные.

Так, напр., причину, производящую похудение в теле моего друга, теория психо-физического параллелизма должна искать в тех химических процессах, которые произошли в его теле (тогда как на самом деле причина, производящая изменение телесного образа моего друга, была духовная: это было его чувство горя от смерти матери); точно также действительную причину, вследствие которой открылась дверь, теория эта должна видеть в том, что к двери было приложено некоторое физическое тело — рука моего друга: тогда как в действительности причина этого явления духовна: это есть внутреннее побуждение моего друга, которое только иллюстрировалось для меня помощью движений его телесного образа).

Подобное отношение к ряду материальных явлений обязательно для теории психо-физического параллелизма, но оно явно несостоятельно и на практике постоянно этой теорией нарушается. Теория эта никак не может объяснить ряд материальных образов и явлений: похудение тела моего друга, движение его тела, явление открывающейся двери и проч., без того, чтобы не опираться на явления духовные, происходящие в его душе.

Это противоречит основному положению этой теории и обнаруживает ее несостоятельность. Но основное заблуждение этой теории кроется глубже.

Теория психо-физического параллелизма не видит, что ряд материальных явлений в пространстве есть не более, как ряд образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя, протекающие за этими образами процессы жизни. Теория эта не видит, что эти телесные и все вообще материальные образы вовсе нереальны, т. к. они тотчас исчезли бы, если бы мы довели до совершенства наши ощущения. Поясним это еще раз на взятом нами примере.

Допустим, что из всех наших душевных свойств изменились бы только два; допустим, что наша зрительная способность и наша способность к усилию были бы доведены до совершенства. В таком случае весь ряд материальных явлений, о котором мы говорили, должен был бы совершенно раствориться и исчезнуть: при зрительной способности идеально расширяющей все образы и идеально их разлагающей, для нас не существовало бы тех зритель-

ных образов, которые мы себе представляем и называем моим телом, телом моего друга, дверью, комнатой и проч. не существовало бы также никаких заменяющих зрительных образов в виде клеток, молекул, атомов, ячеек, эфира и проч. Ряд материальных явлений перестал бы существовать в виде зрительных образов. В то же время ряд этот перестал бы существовать в виде образов осязательных, плотных, несжимаемых, т. к. ничего подобного не могло бы существовать для нас, если бы наша способность к усилению была доведена до совершенства.

Таким образом, если бы и я, и мой друг, и другие существа обладали внешними чувствами совершенными, то весь ряд материальных явлений исчез бы, так что испытываемые нами чувства ожидания, радости, печали не иллюстрировались бы помощью телесных материальных образов. Образы эти нереальны и потому совершенно очевидно, что в них нельзя никогда найти никаких истинных причин, производящих, что бы то ни было. Не только нельзя думать, что эти образы суть *истинная причина, производящая* явления духовные (иначе сказать, — нельзя думать, что изменения, происходящие во внутренней жизни моей или моего друга суть продукт протекающих в пространстве телесных и вообще материальных явлений), но нельзя думать даже, что материальные образы суть *истинная причина, вызывающая* изменения во внутренней жизни моей или моего друга. Действительные причины, вызывающие изменение во внутренней жизни, кроются за материальными образами и причины эти всегда духовные.

Действительная причина того, что я сперва обрадовался, увидев моего друга не в том, что я увидел его тело, т. к. если бы я увидел это тело мертвым или скрывающим в себе душу страдающую, то не чувствовал бы никакой радости. Причина моей радости духовная: это есть внутренняя жизнь моего друга, которую я люблю и которая иллюстрируется для меня картиной его тела; причина того, что я потом опечалился состоит тоже не в материальном явлении, не в том, что телесный образ моего друга изменился, похудел; само по себе это явление не имело бы для меня никакого значения и не оказывало бы никакого влияния на мое чувство, если бы я не ставил это

явление в связь с внутренней жизнью моего друга и не боялся бы для нея страданий или прекращения. Так что причина, вызывающая мое чувство печали тоже только духовная, что касается материального явления — изменения телесного образа моего друга, то это не более, как картина, помощью которой я иллюстрирую для себя его внутреннюю жизнь.

Вообще говоря, материальные образы и явления, которые наше сознание нам представляет, сами по себе не могут возбуждать в нас никакого чувства. Эти образы и явления действуют на наше внутреннее чувство лишь постолько, поскольку мы ставим их в связь с явлениями духовными: с жизнью нашей или с жизнью других существ. Если, напр., наше сознание представляет нам картину приближающейся грозовой тучи, то боимся мы этого явления лишь постолько, поскольку считаем его бедственным для жизни нашей или других существ, и радуемся мы этой картине постолько, поскольку считаем дождь полезным для жизни нашей или других существ. Гроза есть картина, которую наше сознание нам представляет: за этой картиной протекают процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира и которые действуют на нашу жизнь. Если бы гроза не имела никакого влияния на жизнь нашу или других людей, то мы не боялись бы и не радовались бы ей. Так что действительной внешней причиной, вызывающей в нас чувства страха или радости, является не картина грозы, но лишь скрытые за этой картиной процессы жизни, влияющие на нашу собственную жизнь.

Постепенно в теориях психо-физического параллелизма начинает просвечивать мысль, что в ряде наших внутренних душевных изменений проявляется нечто для нас более достоверное, чем в ряде создаваемых нами так называемых материальных явлений, которые всецело обусловлены наиболее несовершенными свойствами нашего сознания — нашими внешними чувствами или ощущениями. Начинает, хотя и очень смутно, кое-где проглядывать мысль, что в ряде создаваемых нами образов и так называемых материальных явлений мы не находим ничего, что не было бы обусловлено нашим собственным сознанием и независимо от его свойств, тогда как в ряде наших внутренних душевных

изменений таится нечто высшее, не обусловленное создаваемыми нами образами и материальными явлениями и независимое от них.

Хотя и очень смутно начинает кое-где просвечивать мысль, что так как ряд создаваемых нами материальных явлений складывается в нашем сознании из наших собственных ощущений, то этот ряд прямо обусловлен состоянием нашей внутренней сознающей сущности и находится в прямой причинной зависимости от нашего внутреннего „я“. Что касается зависимости нашего внутреннего „я“ от складывающейся из наших ощущений картины нашего тела и материального мира с его явлениями, то совсем не выясняется, что это есть зависимость только иллюстративная, имеющая много сходства с зависимостью нашего „я“ от тех образов, которые мы создаем себе во сне и в реальность которых мы вполне верим, пока мы их себе создаем. Нередко, однако, в современной философии проглядывает мысль, что зависимость нашей внутренней жизни от тех телесных, материальных образов, которые мы себе временно рисуем, уменьшается по мере того, как мы убеждаемся в нереальности этих образов и проявляем в себе жизнь совершенную, отрешающую нас от преходящих интересов нашей личной, эгоистически обособленной, земной жизни.

Мысли эти пока лишь кое-где просвечивают в современных философских учениях; вообще же учения эти еще твердо держатся дуализма и рассматривают ряд создаваемых нами материальных явлений, как нечто существующее будто бы вне нашего сознания, само по себе и при том, как нечто реальное, т. е. не обусловленное несовершенными и свойствами нашего собственного сознания. При таком дуалистическом взгляде согласованное взаимоотношение нашего внутреннего чувствования и создаваемой нами материальной картины остается необъяснимым.

Необъяснимость эта, как уже нами выяснено, происходит именно потому, что учения эти еще не отрешились от дуализма и рассматривают ряд видимых нами явлений, как нечто независимо от нашего сознания существующее и реальное, тогда как в действительности весь ряд создаваемых нами материальных явлений суть не более, как ряд

образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя протекающие за этими образами процессы жизни.

Дуалистические учения рассматривают внутреннюю жизнь существ, как сущност духовную, но продолжают наивно верить, что все, что существа себе представляют в пространстве, как нечто материальное: тела, предметы, частицы, атомы со всеми их изменениями или движениями, суть сущность совсем другая, самостоятельная и вполне реальная. Учения эти, признавая в мире две одинаково реальные самостоятельные и противоположные сущности, не удовлетворяют высшим запросам человеческого разума, который всегда ищет найти в мире некоторую единую реальную сущность, которая объясняла бы все и устраняла бы все противоречия.

Люди сознают эту необходимость найти Единую, Истинную Основу всего и стараются сгладить или замаскировать слишком резкие дуалистические черты своих теорий. Существует не мало попыток примирить дуалистическое разделение, допустив существование над духом и материей одной общей, духовно-материальной субстанции, которая совмещает в себе противоположные свойства духа и материи. Учения эти присваивают себе название психо-физического монизма. На самом же деле эти психо-физические теории, по-скольку они не в состоянии уяснить себе, что все физическое, все материальное — это только образы, порождаемые нашей душой пока она несовершенна, не имеют никакого права называться учениями монистическими. Это не есть психо-физическое смешение.

Чаще всего такие попытки являются только уклонением от прямого разрешения вопроса, т. к. очевидно мы вынуждены, если желаем быть ясными, приписать этой единой, основной сущности всего лишь одно из противоположных свойств: или свойства чисто духовные, или же свойства материальные, присущие тем „телам“, „предметам“, „частицам“, которые наше несовершенное сознание нам рисует. Таким образом, если люди хотят объяснить

все из одной, единой сущности, то они неизбежно должны выбирать между чистым спиритуализмом и чистым материализмом.

Чаще всего теории так называемого психо-физического монизма обращаются лишь в неудачные попытки замаскировать дуализм. Сколько бы ни присваивали себе подобные учения название „монизма“, они всегда останутся дуалистическими. Истинный монизм получается не тем, чтобы смешать воедино противоположные по своим признакам понятия „духа и материи“, „души и тела“ в одно общее смутное, мистическое понятие какой-то единой психо-физической (духовно-материальной) субстанции. Путь, которым может быть достигнут чистый монизм, совсем иной.

Объяснение жизни может быть названо монистическим только в том случае, если бы ему удалось, не маскируя противоположность свойств духа и „материального“, доказать одно из двух: или надо доказать, что сознание существ есть продукт сознаваемой нами „материальности“ (материалистический монизм), или что, напротив, все „материальное“ — это только материальные образы, порождаемые сознанием самих существ, пока они несовершенны и что для сознания совершенного и неограниченного вовсе не может существовать никаких материальных образов (духовный монизм).

Духовно-монистическое объяснение мира не смешивает понятия духовного и материального. Правда учение это выясняет, что, в сущности говоря, все есть дух: внутреннее чувствование существ есть нечто явно духовное; что касается возникающих в сознании существ „материальных“ образов, то эти образы, слагающиеся из наших человеческих ощущений, суть тоже нечто духовное. Однако духовно-монистическое учение не смешивает понятий духа и материи; — внутреннее чувство существ признается, как дух в основе своей реальный и неограниченный; что касается тел, предметов, частиц, атомов, материи вообще со всеми ея движениями, то уясняется, что это суть только иллюзорные психические образы, которые существа себе создают, пока они не проявили в себе сознание Совершенное и Неограниченное.

Посмотрим теперь, как приступают сторонники психо-физического монизма к своей задаче и в какой мере им удастся осуществить ее.

Самое существенное и непроверяемое соображение, которое выдвинуто некоторым и из сторонников психо-физического монизма, сводится к следующему: между миром нашего внутреннего чувствования и миром видимым нами материальным, говорят они, нет того различия, которое обыкновенно признается. Внутренний мир наш есть нечто явно духовное, но ведь внешний мир есть тоже нечто духовное в том смысле, что знаем мы его лишь как образы слагающиеся только в нашем сознании из наших собственных ощущений. Все сознаваемые нами „тела“ и „предметы“ слагаются нами из той или иной комбинации наших собственных ощущений и суть наши психические представления.

Мысль наша есть нечто духовное и невидимое, но ведь видимое нами движение и изменение материальных частиц нашего мозга есть тоже нечто духовное, т. к. это есть психическая картина, которая слагается и существует в нашем собственном сознании: мы слагаем эту картину мозга из присущих нашему „я“ ощущений: зрительных, осязательных и др. Таким образом картина мозга есть нечто духовное, — это есть психическое представление, порождаемое нашим „я“. Никакого мозга „самого по себе“, т. е. вне психических представлений субъектов, мы не знаем.

Когда психо-физический монизм становится на эту верную дорогу, он правильно устанавливает основное духовное единство нашего внутреннего сознания и тех образов, которые мы себе создаем и называем нашим телом и материальным миром.

Мне кажется, что приведенное соображение есть самое существенное, что высказано до сих пор сторонниками психо-физического монизма. К сожалению мысль эта выражается далеко не всегда достаточно определенно и соображения, помощью которых она утверждается, недостаточно ясны. Остающиеся неясности, мне кажется, сводятся к следующему.

Хотя учения эти уже подходят к признанию, что тела, предметы, частицы суть психические образы или представления, создаваемые нами самими, но почти никогда не уясняются, — что же именно кроется за этими образами в объективном мире? Если за этими образами кроется какая либо объективная материальная сущность, то дуализм остается в силе и никакого монизма не получается.

Чтобы достигнуть монистического объяснения, надо выяснить, что существует только сознание бесчисленных существ и в сознании каждого из существ слагаются психические представления, рисующие образы так называемого материального мира; но никакой материальности объективной, существующей „самой по себе“ за этими образами не кроется, также как ее нет за образами, создаваемыми нами во сне. При таком понятии единственная объективная для нас сущность, которую мы воспринимаем из мира — это жизнь других бесчисленных существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни; что касается тел, предметов, клеток, молекул, движущихся атомов, материи вообще, то все это суть только порождаемые нашим собственным несовершенным сознанием образы, в которые мы временно облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Только путем обоснования этих мыслей достигается действительное монистическое объяснение не только внутреннего сознания самих существ, но также тех „материальных“ образов, которые существа себе создают, пока не проявили в себе сознание совершенное и неограниченное. К сожалению мысли эти в теориях так называемого психо-физического монизма просвечивают лишь весьма редко и очень слабо и почти вовсе не обосновываются.

Даже в том случае, если теории психо-физического монизма придут к твердому признанию, что не только внутреннее сознание существ есть нечто духовное, но что тела и предметы тоже суть нечто духовное, т. к. это суть всецело и только наши собственные психические представления, то все же это признание еще не будет духовно-монистическим объяснением. У людей все таки останется твердое различие между миром их внутреннего самосознания и миром тех телесных, материальных

образов, которые они себе создают из своих зрительных, осязательных и других ощущений. Чтобы получить действительное монистическое объяснение надо выяснить, что реальен только мир внутреннего сознания существ, что касается мира материальных образов, то это только их временная иллюзия.

Когда люди уже приходят к признанию, что наше тело и в частности мозг наш есть создаваемый нами самими психический образ, слагающийся из наших ощущений, то для нас все же остается существенное различие между этим образом, рисуящим нам нечто протяженное в пространстве, плотное и весомое, и нашей мыслью, как сущностью, не имеющей ни протяжения в пространстве, ни плотности, ни весомости. Для того, чтобы объединить эти два понятия: мысли и „мозга“ в нечто единое, необходимо одно из двух: или доказать, что мысль наша пространственно протяженна, плотна и весома (что очевидно невозможно) или же надо доказать, что наше представление мозга, как чего-то протяженного, плотного и весомого н е р е а л ь н о, что представление это есть тоже ничто иное, как наша мысль, но только самая примитивная, несовершенная, иллюзорная мысль: — точнее сказать: надо выяснить, что мозг есть только психический образ, посредством которого мы иллюстрируем нашу мысль и что если бы мы проявляли в себе сознательную способность совершенную и неограниченную, то для нас вовсе не могло бы существовать ни образа какого-либо тела, ни образа мозга.

Словом, чтобы достигнуть монистического объяснения, надо выяснить, что все так называемые свойства, из которых слагается образ тела и мозга (зрительный образ с его ограниченной величиной или объемом, плотность, тяжесть и проч.) иллюзорны и тотчас же растворились бы и исчезли, если бы наша зрительная способность и наша способность к усилию были доведены до совершенства. Однако мысли эти вплоть до нашего времени почти вовсе не уяснились.

Посмотрим теперь каким путем стараются мыслители нашего времени доказать тождество внутреннего сознания

сущств и представляющейся их сознанию картины тела и материального мира.

Стремление к психо-физическому монизму в последние десятилетия чрезвычайно сильно; оно выражается в самых разнообразных формах у Герберта Спенсера и у Рибо, и у Вундта, и у Юделя, и у Гефдинга, и у Макса Ферворна, и у многих других.

Учения эти остаются далеки от того, чтобы решительно выяснить и разносторонне обосновать мысль, что все материальное — это только образы, порождаемые нашим собственным несовершенным сознанием, — образы которые вовсе растворились бы и исчезли, если бы мы проявили в себе сознание совершенное в своих свойствах. Так как мысль эта не уясняется, то учения эти обыкновенно остаются на почве смутного пантеизма Спинозы. Они признают, что в основе наших внутренних душевных, а также в основе видимых нами материальных явлений должна существовать некоторая единая, непостижимая для нас реальность, по отношению к которой духовные и видимые нами материальные явления, являются лишь ее проявлениями. При этом одни (как, напр., Спенсер с его агностицизмом) вовсе уклоняются от познания этой единой реальности и для них взаимодействие наших внутренних душевных и видимых нами материальных явлений по существу своему остается вовсе необъяснимым. Другие же учения стараются по возможности постичь эту единую реальность всего нами внутренне испытываемого и всего представляющегося нам материального; но соображения, на которые учения эти опираются большей частью смутны и совершенно недостаточны \*).

Вот, напр., каким путем Вундт стремится выяснить что материальный мир, который мы себе представляем, мы не должны рассматривать, как нечто самостоятельное и обособленное от наших психических представлений.

Спервоначала, говорит Вундт, человеку дано не делать различия между представлением и объектом. Для наивного мышления это есть нечто единое; люди думают,

\*) См. сказанное во 2-ой гл. второго выпуска.



что их представление о чернильнице и чернильница, как объект, вызывающий это представление, одно и то же. Лишь позже люди сознательным мышлением приходят к признанию, что наше представление — это одно, а объект — это нечто другое. — „Но ведь объекта, — говорит Вундт, — никогда нельзя отделить от представления, т. е. „вещь в себе“ есть фикция и объект для нас всегда исчерпывается в нашем представлении. Таким образом философское мышление возвращает нас к признанию единства нашего представления и объекта, — к признанию, которое первоначально свойственно наивному мышлению“. Становясь на эту почву, Вундт старается доказать, что наша внутренняя жизнь есть по существу своему нечто единое с теми представлениями о мире, которые мы себе создаем \*).

Однако самое главное не уясняется.

Прежде всего совершенно не верно, будто философия возвращает нас к наивному мышлению. На самом деле существует большое различие между наивным пониманием человека примитивного мышления и тем, к чему подходит ныне философия. Когда человек примитивного мышления думает, что его представление о чернильнице и чернильница, как объект, одно и то же, то под этим он подразумевает, что чернильница существует „сама по себе“ в том самом виде, как мы себе ее представляем; теперь же, когда философия утверждает, что наше представление о чернильнице и чернильница, как объект, одно и то же, подразумевается нечто совсем другое. Теперь философия приходит к заключению, что то, что мы называем чернильницей, есть только наше представление, чернильницы же, как чего-то самого по себе существующего мы совсем не знаем. Разница этих двух пониманий огромная.

Дальше у Вундта, как и у других мыслителей нашего времени, не уясняется, что если картина материального мира существует лишь в представлении самих субъектов, то почему же каждый субъект объективирует от себя это свое представление, почему субъект так твердо уверен, что вне его представления „нечто“ существует. Не уясняется, что

\*) Вундт — Система философии, перев. с немец. Водена стр. 55—64 СПб. 1902 г.

образы мира, возникающие в сознании каждого из субъектов, кажутся ему объективными потому, что эти образы скрывают за собою нечто действительно объективное; разумеется, не какие-то невероятные материальные предметы „сами по себе“, но некоторые процессы жизни, скрытые за всеми образами тел, предметов и движущихся атомов. Как и у других мыслителей, у Вундта не уясняется, что образы или представления, которые субъект себе создает, относятся к тому, что его внутреннее несовершенное „я“ объективирует, как не „я“, т. е. к жизни других бесчисленных существ; не уясняется, что каждый из субъектов создает себе те или иные образы или представления: 1) в зависимости от того, каковы свойства его собственного сознания и 2) в зависимости от того, каковы те процессы жизни, которые этот субъект воспринимает из мира.

Вундт, Юдель и другие указывают, что процесс духовный и процесс видимый, материальный по существу своему суть нечто единое; различие же этих процессов существует лишь для нас потому, что мы к этому единому процессу относимся то субъективно (при таком субъективном отношении процесс этот является для нас процессом внутренним, духовным), то объективно (при чем тот же процесс является для нас чем-то видимым, материальным). Так, напр., наша мысль неразрывно связана с видимыми нами изменениями в мозгу, — по существу своему это есть нечто единое; но когда мы внутренне испытываем нашу мысль, то она является для нас психическим процессом; напротив, когда мы стараемся подыскать нашей мысли объективную причину, то она представляется нам в физическом виде, как процесс движения мозговых частиц. В сущности же это один и тот же процесс. Мы можем созерцать себя или изнутри, как нечто духовное, или извне, как нечто материальное.

Допустим, что все это так, но опять таки не объясняется самое главное: есть ли образ мозга нечто столь же достоверное для нас, как внутренне испытываемая нами мысль, или же образ мозга (как и всего тела) является лишь недостоверной картиной, посредством которой мы временно иллюстрируем для себя нашу душу и наши мысли?

Развивая давно высказанную Фехнером верную мысль и Вундт, и Паульсен, и многие другие твердо выражают мысль об общей одухотворенности видимого нами мира. Поэтому понятию в действительности все живое, все одухотворено: не только те существа, жизнь которых настолько сходна с нашей, что доступна нашему познанию, но и растения и минералы, словом вся картина мира проникнута некоторой общей жизнью. На таком пантеистическом пути учения эти, как будто приближаются к монизму.

Вундт, подобно Паульсену, становится на почву научного гиллюзионизма, т. е. он вынужден допустить, что даже мельчайшие (?) атомы, на которые мысленно разлагаем картину мира, скрывают в себе некоторую жизнь. При этом, однако, не уясняется, что когда мы представляем себе в пространстве „мельчайшие“ образы — атомы, то эти образы, при соответственном обострении нашего сознания, должны расширяться и распадаться на новые образы, всегда остающиеся, как нечто недостоверное, нуждающееся в совершенном разложении. Не уясняется, что только жизнь, скрытая в этих образах (раз что мы ее уже признаем), всегда остается, как нечто ни при каком обострении наших внешних чувств неразлагаемое, само по себе существующее, объективное.

Исследование нашего сознания выясняет нам, что все материальное, неодухотворенное, несознательное, до мельчайших атомов, какие мы можем себе представить, есть всегда иллюзия, порождаемая нашим собственным несовершенным сознанием, иначе сказать, — нашей собственной неполной сознательностью. Для Вундта, как и для других мыслителей, стремящихся к монизму, эта мысль не уясняется. Они допускают какие-то реальные, сами по себе существующие атомы и в этих атомах допускают жизнь. Я постоянно настаиваю в этой книге, что на таком пути дуализм не может быть устранен. Монизм достигается не тем, чтобы, признавая реальность видимого нами материального мира, допускать в нем всюду жизнь, но лишь тем, чтобы признать как единственную реальность — жизнь существ, уяснив, что вся создаваемая существами материальность их тел и всего мира, включая сюда всякие атомы, суть только материальные образы, порождаемые

сознанием самих существ, пока они несовершенны иначе сказать, — надо выяснить, что для сознания совершенного и потому неограниченного, которое существа в себе стремятся проявить, не может существовать никаких материальных образов, даже атомов с их движениями.

Весьма характерные попытки освободиться от дуализма делает Макс Ферворн. Стараясь опровергнуть обычное дуалистическое понятие о душе и теле, как двух различных сущностях, Ферворн пишет:

„Спросим себя, однако, верно ли это, действительно ли существует подобная двойственность? Если мы прежде всего станем анализировать нашу собственную душевную жизнь, которую мы субъективно наблюдаем в себе, то мы найдем в ней ощущения, ряды представлений, мысли и группы мыслей, чувства. Таковы составные части содержания нашей душевной жизни. Это вещи, которые мы хорошо знаем из собственного опыта. Проанализируем дальше так называемую материальную сторону. Что такое наше тело, что я знаю о нем, будь то мое собственное тело или тело другого человека? Тогда я прихожу к заключению, что мне знакомы в моем теле только те же основные части, которые находятся и в моей душевной жизни. То, что я называю телом, есть сумма ощущений. Когда я смотрю на тело, то испытываю известные зрительные ощущения, следовательно ощущения света и цветов. Я вижу определенную фигуру, т. е. сумму пространственных ощущений. Я трогаю тело и испытываю ряд ощущений давления или осязания. Я прикасаюсь к поверхности тела и испытываю ощущение теплоты и т. д. Короче, с какой бы стороны я ни анализировал тело, я всегда нахожу только ощущения. Я вообще ничего не могу узнать другого от тела, какого бы рода оно ни было, кроме тех же ощущений. Определенная сумма ощущений в ее характерном соединении и расположении представляет из себя то, что я называю человеком, и это относится не только к моему телу и телу другого человека, но соответственно ко всякому телу, будь то животное, ра-

стение или камень. Если я буду анализировать весь материальный мир, то найду в нем всегда только те же составные части, что и в моей собственной психике. Куда же девается дуализм? Это все лишь ощущения, все явления одного ряда. Здесь мы имеем единство, а не дуализм<sup>1)</sup>.

Таким образом Макс Ферворн высказывает прекрасную мысль, что все, что мы называем нашим телом или телами других существ, существует в нашем собственном сознании, как некоторые совокупности наших ощущений. На этом пути Ферворн, как будто приближается к духовному монизму. К сожалению М. Ферворн совершенно не в состоянии удержаться на этой почве, т. к. продолжает верить, что вне сознания каждого из субъектов существует, как нечто реальное, не только все „я“ других бесчисленных субъектов, но также нечто материальное „само по себе“. Правда, Ферворну очень хочется устранить эти остатки своего дуализма, но это ему не удается. Сейчас же вслед за приведенной выдержкой Ферворн оговаривается:

„Вы скажете: однако внешний мир, тела внешнего мира существуют“. — Этого я не могу отрицать, даже и тогда, когда их не вижу, не трогаю, не ощущаю. Человек, которого я вижу, который стоит передо мною, продолжает находиться здесь и тогда, когда я закрываю глаза и больше не получаю от него ощущений. Я могу легко констатировать, что человек двигается в то время, как у меня закрыты глаза. В этом не может быть сомнения. Предметы внешнего мира находятся налицо совершенно независимо от того, вошли они в меня, как ощущения, или они существуют сами по себе вне моего сознания<sup>2)</sup>.

Таким образом дуалистическая вера не покидает М. Ферворна, т. к. он не уясняет себе окончательно, что все тела, предметы, атомы, материя суть в с е ц е л о т о л ь к о о б р а з ы, слагающиеся и существующие лишь в сознании самих субъектов и что в объективном мире ничего подобного нет.

<sup>1)</sup> Макс Ферворн — Механика душевной жизни стр. 21 и 22 Москов. Книгоиздательство „Основа“.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 22.

Если Ферворн, закрыв глаза, уверен, что человек А, которого он видит, существует, то это совершенно справедливо в том смысле, что существует некоторое духовное „я“, которое и является объектом для внутреннего чувства Ферворна. Но Ферворн напрасно думает, что такой объективной, в себе существующей сущностью является тело этого человека. Тело это есть не более, как образ, создаваемый сознанием самого Ферворна или сознанием других людей. Поясним это.

Когда Ферворн представляет себе тело субъекта А, то это тело есть ни что иное, как некоторая совокупность зрительных, осязательных и других ощущений, слагающаяся в сознании самого Ферворна (мысль эту Ферворн до некоторой степени уже себе уяснил). Выражаю ту же мысль яснее: когда Ферворн представляет себе тело субъекта А, то это тело есть образ, который Ферворн сам себе создает и в который он облакает воспринимаемую им жизнь субъектов А. Точно также для других существ тело субъекта А есть тоже создаваемый ими самими образ, в который они облачают жизнь этого субъекта. Точно также для самого субъекта А его тело есть создаваемый им самим образ, в который он облакает жизнь свою, а также облакает или даже вовсе скрывает жизнь клеточек и микроорганизмов, скрытую картиной его тела. Так что „тело“ субъекта А есть всегда только порождаемый самими существами образ, в который они облачают жизнь этого субъекта.

Когда внутренняя жизнь субъекта А испытывает некоторое изменение, то вместе с тем в сознании всех существ изменяется телесный образ, в который они его жизнь облачают. Иными словами всякое изменение, происходящее во внутренней жизни субъекта А все существа иллюстрируют для себя в виде изменений или же перемещений его телесного образа. Но какого-то объективно существующего тела у субъекта А никакого нет. Есть только телесный образ, в который существа облачают его внутреннюю жизнь.

Особенно сбивает с толку М. Ферворна в его стремлении к духовному монизму следующее обстоятельство.

Когда человек сознает некоторое материальное явление и затем временно перестает сознавать это явление,

закрыв глаза или уйдя в другую комнату, то как только он снова начинает сознавать это явление, он находит его уже изменившимся. По мнению Ферворна, это должно убеждать нас, что „материальный“ процесс изменения произошел вне сознания субъектов, сам по себе.

„Если я приготовлю все для опыта, — пишет Ферворн, — брошу кусочек натра в воду, а затем уйду из комнаты, то процесс этот происходит точно также, как будто я был при этом, хотя я не воспринимал его чувственно. Я могу это контролировать, проверив результат или же услышав рассказ о том, как протекал процесс от кого-либо, наблюдавшего его. Так неопровержимо доказывает мне опыт, что вещи вне моего „я“ существуют и тогда, когда я их ощущаю \*).

С первого взгляда такое соображение против духовного монизма пожалуй может показаться основательным.

На первый взгляд действительно кажется, что во взятом примере некоторый материальный процесс должен был протекать сам по себе, а не только в виде образов, которые мы себе создаем. На самом же деле возражение Ферворна никуда не годится. Возражение это неосновательно потому, что для того, чтобы я знал, что некоторый „материальный процесс“ пропущен моим сознанием, необходимо, чтобы раньше этот процесс существовал в виде образов или представлений в моем сознании или же в сознании других людей. Пропускается таким образом не нечто объективно совершающееся, не нечто материальное само по себе происходящее, пропускается только часть обычно признаваемых людьми материальных образов и их изменений. (Точно также, если люди 1000 лет тому назад создавали себе представление „предмета“, напр., здания, а теперь мы представляем себе „предмет“ изменившимся, то это не доказывает, что материальное изменение произошло объективно, вне сознания людей). Поясним это обстоятельство.

Я вижу, напр., кусок натра и воду. Как признает это сам Ферворн, и натр, и вода со всеми их свойствами из-

\*) Макс Ферворн — Вопрос о границах познания, страница 19. Москва. 1909 г.

вестны мне только, как совокупности моих собственных ощущений. Иначе сказать, — это суть образы, которые я себе создаю и которых для меня вовсе не существовало бы, если бы я обладал иными свойствами сознания. Вне создаваемых мною самим образов я не знаю никакого объективного натра и никакой объективной воды. Точно также и все другие существа знают натр и воду только, как некоторые образы, которые они себе создают.

И вот мое сознание представляет мне следующие явления, следующий ряд образов: я бросаю натр в воду и тотчас ухожу; через час возвращаюсь и вижу, что натра нет, а вода изменилась. Что же изменилось? Что же произошло в мое отсутствие? Если бы ни я сам, ни другие люди никогда не видели процесса растворения натра в воде и выделения при этом водородов, если бы эти образы и явления никогда не существовали ни в моем сознании, ни в сознании других существ, то вернувшись через час в комнату, я мог бы только констатировать, что представляю себе уже совсем иные образы: кусок натра исчез, а вода изменилась. Но представить себе — каким чудом это изменение само по себе произошло, я бы вовсе не мог, т. к., чтобы представить себе это, необходимо, чтобы раньше я сам или другие люди создавали себе образы, представляющие процесс растворения натра (или калия) в воде и выделения водорода. Растворился ли натр в воде моментально или же происходил какой-либо длительный во времени процесс, оставалась ли вода в покое или же она пенилась; сохранял ли натр свой обычный цвет или он иначе окрашивался или светился, нагревался ли он или нет? Все эти предположения или гипотезы были бы равно для меня допустимыми и уже поэтому я не мог бы говорить о каком-либо определенном материальном процессе мною пропущенном.

Если, вернувшись в комнату, Ферворн утверждает, что пропустил определенный материальный процесс растворения, то лишь потому, что явление это некогда слагалось и существовало в сознании самого Ферворна или в сознании других людей в виде некоторых образов, причем образы эти были обусловлены познавательными свой-

ствами самого Ферворна и сознательными свойствами других людей. Если бы у самого Ферворна и у других людей были иные сознательные свойства, иные зрительные, осязательные и другие ощущения, то они никогда не представляли бы себе тех образов натра, воды и растворения натра в воде, которые они обычно себе рисуют, но представляли бы себе образы совершенно иные.

Итак, что же в данном примере Ферворна пропущено, когда он, вернувшись в комнату, вместо двух образов натра и воды представляет уже один образ — раствор натра в воде. Пропущен им вовсе не какой-то объективно происшедший и достоверный материальный процесс; он пропустил только некоторый ряд образов из цепи обычных для людей образов или представлений.

Иначе сказать, — все, что мы называем натром, водою и процессом растворения натра в воде, известно нам только как ряд субъективных образов, создаваемых нашим собственным несовершенным сознанием. Вне этих образов и независимо от них мы никакого объективного материального процесса не знаем.

Но может быть, хотя мы не знаем никакого объективного материального процесса, скрытого за образами растворяющегося в воде натра. Ферворн все же прав, когда утверждает, что такой объективный материальный процесс совершается. Иначе чем же объяснить себе, что до ухода из комнаты мы представляем себе образы натра и воды, и потом, вернувшись, представляем себе образы уже совсем изменившиеся? Разве это не доказывает, что в наше отсутствие протекал некоторый объективный процесс, несмотря на то, что мы перестали на время представлять себе этот процесс в виде образов? Конечно, объективный процесс происходит, но только нам надо твердо понять, что это вовсе не есть процесс материальный, но процесс жизни, скрытый за создаваемыми нами субъективными образами; что касается так называемого материального процесса, то это всецело только ряд образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя процесс жизни, пока мы его воспринимаем. Поясним это помощью тех

же гносилогических соображений, которые мы постоянно вынуждены напоминать.

Спросим себя: что такое видимые нами натр и вода? Прежде всего это некоторые зрительные образы, которые мы себе представляем и которые обусловлены свойствами нашей зрительной способности. При этом мы знаем, что как только наша зрительная способность обостряется (хотя бы только временно, посредством микроскопов), как тотчас сознаваемые нами обычно зрительные образы расширяются и начинают распадаться на новые образы. так, напр., при соответственном обострении нашего зрения образы натра и воды должны распасться на новые образы: сначала на образы молекул, потом на образы атомов. Представим себе теперь, что наша зрительная способность была бы постоянно (без всяких микроскопов) в миллионы раз совершеннее, чем она теперь. При такой более совершенной зрительной способности мы уже никогда не представляли бы себе тех компактных зрительных образов, которые себе теперь рисуем и которые мы называем натром и водой. Вместо образов натра и воды мы постоянно представляли бы себе две совокупности новых образов — мелких, раз-единенных пространством и движущихся атомов.

При дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности каждый из этих образов — атомов должен был бы как под гигантским микроскопом расширяться и распадаться на новые образы: электроны, которые в свою очередь требуют дальнейшего расширения и разложения. Все эти сменяющиеся образы не представляют собою ничего достоверного, т. к. все они одинаково требуют дальнейшего расширения и разложения.

Если вода и натр существуют сами по себе в некотором материальном виде, то они должны иметь некоторый определенный образ, не зависящий от тех сменяющихся образов, которые мы себе создаем по мере совершенствования нашей зрительной способности. Но разве не очевидно, что такого зрительного образа, независящего от зрительных свойств самих существ и не изменяющегося с изменением их зрительной способности быть не может. Иначе сказать, та объективная сущность, которая кроется за сознаваемыми нами образами натра и воды не может сама по себе иметь

никакого определенного зрительного образа. Будем ли мы себе представлять эту объективную сущность в виде образов натра и воды или же в виде двух совокупностей движущихся атомов, все это будут только создаваемые нами самими образы; в эти образы мы облакаем некоторую сущность, которая сама по себе не может иметь никакого образа\*).

И вот возникает вопрос: в каком же виде существуют натр и вода в действительности? Иными словами, — какие образы мы представляли бы себе, обладая зрительной способностью совершенной, идеальной? Ответ сам собою ясен. При зрительной способности совершенной, такой, которая идеально до безграничного расширяет все образы и идеально, до безграничного их разлагает — для нас вовсе не могло бы существовать ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения в мыслимом нами пространстве; для нас не могло бы существовать ни тех компакт-

\*) Надо твердо помнить, что все зрительные образы, все зрительные величины или объемы, все осязательные величины или объемы все несжимаемости или плотности, все тяжести, все цвета, все вкусы различны для различных существ и непременно изменяются с изменением их зрительной способности, их способности к усилию и других присущих существам свойств. Все вышеозначенные так называемые „материальные свойства“ в действительности всецело зависят от сознательных свойств самих существ и непременно изменяются с изменением их внешних чувств. Отсюда неизбежно следует, что когда мы ищем познать: каков мир сам по себе, как нечто объективное и независимое от сознательных свойств самих субъектов, то мы должны прежде всего признать, что в этом объективном мире не может вовсе существовать ни зрительных образов, ни зрительных величин или объемов, ни осязательных объемов, ни несжимаемостей или плотностей, ни тяжести, ни цветов, ни вкусов. В мире есть только одна такая объективная для нас сущность, это — те процессы жизни, которые протекают за всеми образами тел, клеток, предметов, молекул и движущихся атомов. Эти процессы жизни сами по себе не имеют ни зрительных образов, ни зрительных величин или объемов, ни осязательных объемов, ни несжимаемостей или плотностей, ни тяжести, ни цветов, ни вкусов. Эти процессы жизни не зависят от того, каковы наши внешние чувства, они не изменяются не смотря на изменение нашей зрительной способности и нашей способности к усилию, они не разлагаются и не исчезают, хотя бы наши внешние чувства, достигнув совершенства, вовсе разложили материальные образы, в которые мы эти процессы жизни облакаем. (См. подробно в дальнейших главах).

ных зрительных образов, которые мы себе обычно рисуем и называем натром и водою, ни каких бы то ни было иных зрительных образов в виде молекул, атомов, электронов, ячеек эфира и т. д. Все зрительные образы создаются нами самими и только потому, что наша сознательная способность несовершенна; что касается той объективной для нас сущности, которая скрыта за образами натра и воды, то эта объективная сущность сама по себе не может иметь никакого зрительного образа.

Создавая себе зрительные образы натра и воды, мы вместе с тем приписываем этим образам некоторую плотность (несжимаемость и некоторую тяжесть). Но мы знаем, что по мере совершенствования у существ их способности к усилию (муравей, ребенок, силач) они все менее приписывают несжимаемость и тяжесть тем зрительным образам, которые они себе создают. То, что муравей представляет себе, как нечто абсолютно плотное (несжимаемое) и чрезвычайно тяжелое, ребенок представляет себе, как нечто уже гораздо менее плотное, сжимаемое и гораздо менее тяжелое. И если бы наша способность к усилию была бы сотни раз совершеннее, то мы уже не приписывали бы почти никакой плотности и почти никакой тяжести тем зрительным образам, которые мы себе создаем и которые мы называем натром и водою. И если бы наша способность к усилию была бы миллион раз более совершенной, то мы не приписывали бы вовсе ни плотности, ни тяжести тем зрительным образам, которые мы себе создаем. Для существ эти „материальные“ свойства исчезают равно в той мере, в какой совершенствуется их способность к усилию.

И вот мы можем сказать с уверенностью, что если бы мы обладали способностью к усилию совершенной (точнее сказать — силой совершенной), то мы вовсе не приписывали бы ни тяжести, ни несжимаемости тем зрительным образам, которые нам создают наши несовершенные зрительные ощущения. И если бы наша сознательная способность была совершенной во всех своих свойствах, то для нас не существовало бы вовсе ни зрительных образов, ни той тяжести и несжимаемости, которые мы приписываем зрительным образам. Во взятом примере — натр и вода исчезли бы для нас без остатка не только как зри-

тельные образы, но также как образы осязательные, несжимаемые и тяжелые.

Из сказанного следует, что то, что мы называем натром и водою, суть всецело только материальные образы, которые мы фабрикуем себе сами и которые при сознательной способности совершенной вовсе исчезли бы для нас; отсюда ясно, что вес процесс растворения натра в воде не есть процесс объективный, а есть лишь изменение субъективно порождаемых нами самими образов\*).

Следует ли из всего сказанного, что за видимым нами процессом растворения натра в воде, иначе сказать, — за процессом изменения субъективно порождаемых нами материальных образов не кроется никакого действительного объективного процесса? Такое заключение, конечно, невероятно. Процесс объективный совершается; только это не есть процесс материальный, но процесс жизни. Этот процесс жизни таится за каждым „мельчайшим“ образом, за каждым образом движущихся „атомов“, натра и воды. Воспринимая этот процесс жизни, мы облекаем его в форму материальных образов; иначе сказать, — весь видимый нами процесс растворения натра в воде суть только образы, посредством которых мы для себя иллюстрируем скрытые за этими образами процессы жизни. В этом именно и состоит разгадка поставленной Ферворном проблемы.

Когда Ферворн бросил натр в воду, то создаваемые им образы натра и воды начали изменяться; в сознании

\*) Ферворн, как мы видели, уже усвоил мысль, что предметы суть совокупности наших собственных ощущений; мало того, он подошел к мысли, что когда мы разлагаем эти „предметы“ на какую-то материю, на атомы, электроны и т. под., то мы не должны забывать, что мы знаем все это только как конструкцию нашей мысли, но не как нечто существующее само по себе в объективном мире. Однако удержаться на этой почве Ферворн оказывается не в состоянии и в конце концов допускает, что предметы все же существуют сами по себе в каком-то неизвестном материальном виде. (Вопрос о границах познания, перев. Бернштейн, стр. 25. Москва 1909 г.).

Во взятом им примере Ферворн не видит, что вся материальность натра и воды есть только конструкция нашего собственного несовершенного сознания и что при сознательной способности совершенной, для нас вовсе не существовало бы ни натра, ни воды, ни каких-либо других заменяющих материальных образов.

Ферворна начали возникать явления растворения натра в воде и посредством этих образов и явлений Ферворн для себя иллюстрировал происходящий за этими образами процесс жизни. Потом Ферворн ушел в другую комнату, перестал воспринимать совершающийся процесс жизни и перестал иллюстрировать этот процесс жизни помощью образов. Но вот Ферворн возвращается в комнату, начинает снова воспринимать тот процесс жизни, который он на время покинул, и снова начинает иллюстрировать этот процесс жизни помощью образов. По-скольку за время отсутствия Ферворна изменился и подвинулся процесс жизни, по-столько изменились и те образы, которые он теперь себе рисует, он уже не представляет себе отдельного образа натра и отдельного образа воды, но рисует себе один образ — раствор натра в воде. Пока Ферворн был в другой комнате, он пропустил часть некоторого жизненного процесса и вместе с тем пропустил ту цепь образов, которые он себе создал бы, если бы все время воспринимал этот жизненный процесс. Другие люди, находившиеся все время в комнате, воспринимали жизненный процесс в его непрерывном течении и поэтому они иллюстрировали для себя этот процесс в виде непрерывного ряда образов.

Так что, уйдя в другую комнату, Ферворн не пропускает никакого объективного материального процесса растворения натра в воде, он пропускает только некоторый процесс жизни, а также пропускает все те материальные образы, посредством которых существа себе иллюстрируют этот процесс жизни.

Вообще говоря, если создаваемые нами материальные образы изменяются, то объективной причиной этого изменения наших образов может быть лишь изменение той жизни, которая скрыта от нас за этими образами. То „нечто“ объективное, которое скрыто за субъективно порождаемыми нами образами нашего тела или тел других существ или воды, или натра, или растения, или камня, не может быть ничем иным, как только процессами жизни, скрытыми за всеми этими образами.

### ГЛАВА III.

Еще о современных попытках устранить дуализм и найти монистическое объяснение духа и материи. Эмпириокритицизм Авенариуса и Маха не есть монистическое объяснение, но есть попытка отделаться от трудной проблемы дуализма путем простого неразличения духовного и материального. Это есть попытка отождествить и смешать воедино: 1) внутреннее сознание существ, которое в своей основе, в своей глубине совершенно и реально и 2) те материальные образы, которые существа себе создают, пока они ограничены и которые всегда нереальны. Монистическое объяснение достигается только тем, чтобы выяснить, что все материальное, все физическое суть лишь ложные образы, которые существа себе создают вследствие своей душевной ограниченности и что для сознания совершенного, которое мы в себе стремимся проявить, не может вовсе существовать дуализма, так как не может вовсе существовать материальных образов. Тот же недостаток сказывается в импантивной философии (Ф. Вильгельм Шуппе, Шуберт-Зольдерн, Макс Кауфман и др.)

Солипсизм стремится установить, что все сознаваемые нами материальные образы суть продукт нашего собственного сознания и что этим образом не соответствует в объективном мире никаких тел, предметов или материи. Но утвердить эту мысль солипсизм не может, так как не указывает ту действительную объективную для нас сущность, которую мы воспринимаем из мира и которую мы для себя иллюстрируем посредством различных образов. Учение Шпира.

Действительное монистическое объяснение состоит только в том, чтобы признать, что единственная объективная сущность, которую мы воспринимаем из мира, это суть различные процессы жизни и что мы уже сами облакаем эти процессы жизни в материальные образы. При этом надо объяснить, как и почему мы фабрикуем себе ложное представление о мире, как о чем то материальном, как и почему в нашем сознании возникает такой чисто субъективный результат, тогда как действительная сущность, которую мы воспринимаем из мира, сама по себе вовсе нереальна.

Нам следует теперь сказать о пользующихся таким успехом, в особенности в России, попытках Авенариуса и Маха найти монистическую точку зрения на наше сознание и на представляющуюся нашему сознанию картину материального мира. Нам надо выяснить несостоятельность того

пути, посредством которого эти учения думают достигнуть своей цели <sup>1)</sup>.

В трудах Авенариуса и Маха сказываются попытки отрешиться от дуализма и представить внутреннюю нашу жизнь, как нечто единое с теми телами, предметами и явлениями, которые наше сознание нам представляет. Оба подходят к признанию, что картина нашего тела и всего материального мира дана нам только в самом нашем человеческом сознании и не может быть рассматриваема, как нечто объективное, существующее само по себе.

„Не тела вызывают ощущения, а комплексы наших ощущений образуют тела“, — говорит Мах <sup>2)</sup>. Таким путем эти учения подходят к мысли, что наше тело и всякое тело вообще, как представления, слагающиеся из некоторой совокупности наших первичных психических элементов (т. е. из ощущений зрительных, осязательных и др.) суть нечто единое с нашим внутренним „я“, которое есть нечто явно психическое. Признание это, конечно, весьма ценно, но к сожалению этим еще не достигается монистическое объяснение.

Во-первых, у Авенариуса и у Маха все еще сохраняется смутная вера в то, что наше тело и мир существуют в каком-то неизвестном, при том материальном виде сами по себе; не усняется, что все материальное бытие этих тел и предметов всецело исчерпывается в образах, которые мы сами себе создаем. Говорят Авенариус и Мах только о том, что так как представления тел и предметов слагаются и существуют в самом нашем сознании и

<sup>1)</sup> Воззрение Авенариуса и Маха, как они сами признают, в своих основных чертах близко совпадают (при чем однако у Маха эти воззрения выражаются несколько яснее). Поэтому, резюмируя здесь их направление мысли, я говорю об этих учениях сообща. Останавливаясь я несколько далее на этих учениях не потому, чтобы они сами по себе имели большое значение, но потому, что критика этих учений должна обнаруживать тот путь смешения понятий, который вообще свойствен теперешней так называемой „научной философии“ и на который не следует вступать, если люди хотят достигнуть действительного монистического объяснения.

<sup>2)</sup> Э. Мах. — Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Изд. Скирмунта, стр. 33.



так как вне нашего сознания мы нечего не знаем, то для нас, людей, сознаваемые нами тела и предметы являются чем-то единым с нашим сознанием. Таким образом дуализм не устраняется окончательно, а говорится лишь о том, что мы, люди, имеем всегда дело с мизантропией, т. е. или с психическим миром нашего внутреннего чувствования, или же с психическим миром наших образов или представлений. Внешняя же причина, вызывающая в нашем сознании все образы или представления, остается невыясненной. Есть ли это какая-то объективная материя или же это есть нечто иное — неизвестно.

Учения эти, хотя и включают все образы нашего тела и мира в наше сознание, однако не достигают этим монистического объяснения. Оба подходят к признанию, что то, что мы называем телами и предметами, существует только в нашем сознании. Но дуализм этим еще не устраняется. Сознание наше включает в себе с одной стороны мир внутреннего нашего самосознания (всю сумму мыслей, хотений и чувств, слагающих наше духовное „я“), а с другой стороны включает в себя представление нашего тела и материального мира. Но мир внутреннего нашего самосознания (наши чувства, мысли, желания) не имеет никаких материальных свойств: ни притяжения в пространстве или величины, ни плотности, ни веса, ни цвета и т. п. и потому этот внутренний наш мир по своим свойствам противоположен тем телам и предметам, которые существуют в наших представлениях.

Каким же путем мы устраним дуализм и представим эти две различные области: внутреннего и внешнего нашего чувствования, как нечто единое?

Как я уже указывал, чтобы получить монистическое объяснение внутренней жизни существ, а также тех тел, предметов и явлений, которые существа себе представляют, есть только один путь.

Прежде всего надо выяснить, что материальных тел и предметов самих по себе никаких нет, но что они существуют только в нашем сознании в качестве образов, создаваемых нами самими, таким путем уясняется, что тела и предметы, являясь только психическими образами, суть нечто однородное с нашим внутренним „я“, которое явно

есть нечто психическое, духовное. При этом однако надо непрерывно помнить, что в нашем внутреннем и явно духовном „я“ проявляется нечто более достоверное для нас, чем те образы и представления мира, которые мы себе создаем из наших несовершенных зрительных, осязательных и других ощущений.

Затем, наблюдая жизнь существ, начиная от простейших и до человека, надо выяснить, что по мере совершенствования у существ их внутреннего сознающего „я“ их представления материального мира расширяются до неограниченного, при чем люди открывают в картине мира все новую и новую жизнь существ. Что касается материальности, то она всегда остается в процессе познания лишь, как недостоверные образы, за которыми всегда таятся процессы жизни.

Далее надо выяснить, что и для нас, людей, процесс расширения наших представлений о мире (хотя бы помощью приборов) далеко не закончен и что, если мы продолжаем представлять себе мир в виде тел, клеточек, предметов или воображаем себе мир в виде молекул, атомов и пр., то только потому, что наши внешние чувства продолжают быть несовершенными и не могут окончательно растворить всех этих образов. Иными словами необходимо выяснить, что если бы мы проявляли в себе зрительную способность совершенную, идеально расширяющую все зрительные образы и идеально их разлагающую, то для нас вовсе не могло бы существовать ни тех компактных зрительных образов, которые мы себе рисуем и называем телами и предметами, ни каких-либо заменяющих образов, т. е. клеток, молекул, атомов. Точно также необходимо выяснить, что если бы мы обладали совершенной способностью к усилию, то тела, предметы, молекулы, атомы, исчезнувшие для нас, как образы зрительные, исчезли бы также, как образы осязательные, несжимаемые (плотные) и тяжелые.

Одним словом, чтобы отрешиться от дуализма, достаточно выяснить, что тела и предметы существуют в самом нашем сознании, как совокупности наших собственных ощущений; иначе сказать, как образы, которые мы себе создаем. Это только первый шаг на пути к монистическому объяснению. Надо выяснить дальше: 1) что образы тел,

клеточек, предметов, молекул, атомов порождаются нами сполна, без остатка так, что за этими образами не кроется никакой объективной материальной сущности; 2) что единственная объективная для нас сущность, которая кроется за образами тел, за образами клеточек, за образами предметов, за образами молекул и атомов, это различные, воспринимаемые нами из мира процессы жизни и наконец 3) надо выяснить, что создаваемые нами образы нашего тела, тел других существ, клеточек, предметов, молекул, атомов нереальны, т. е. обладая внешними чувствами совершенными, мы вовсе не создавали бы себе никаких материальных образов, но воспринимали бы из мира процессы жизни непосредственно, не облекая их в образы.

Таким образом надо показать, что дуализм существует для нас только потому, что наше „я“ несовершенно и ограничено и что в действительности, т. е. для сознания совершенного и неограниченного, которое мы в себе стремимся проявить, вовсе не может существовать представление о мире, как о чем-то материальном. Чтобы достигнуть монизма, философия представляется огромная работа для доказательства, что вся сознаваемая нами материальность нашего тела и мира есть всецело только ложное представление, возникающее в сознании субъектов, как следствие их собственной душевной ограниченности.

Что же вместо этого делают для достижения монизма столь прославленные теперь учения Авенариуса и Маха? Они совершенно правильно признали, что наши тела, тела других существ и материальный мир вообще, известны нам лишь в качестве нашего психического опыта, т. е. как представления, входящие в состав нашего сознания. Но дальше начинается смешение различных понятий. Учения эти стараются не делать различия между двумя родами нашего сознания, т. е. между нашим внутренним сознанием с одной стороны и теми телесными, материальными образами, которые мы себе представляем с другой стороны.

Вместо того, чтобы различия понятия „мое внутреннее сознание“ и „мое тело“ выяснить, что будь мое внутреннее сознание совершенным и истинным, т. е. неограниченным, то я не мог бы вовсе представлять себе никакого телесного образа, — учения эти предлагают нам просто

слить эти два понятия вместе в общую кучу: „мое сознание — тело“ или „мое тело — сознание“.

Учения Авенариуса и Маха пытаются достигнуть монизма путем самым простым, путем смешения в одну кучу различных понятий.

„Всякое видимое нами изменение материального предмета, говорит Мах, есть ни что иное, как изменение наших ощущений. Я вижу поэтому не противоположность между психическим и физическим, а простую тождественность по отношению к этим элементам. В чувственной сфере моего сознания всякий объект одновременно является и физическим и психическим“. Физик, говорит Мах, исследует тела, как нечто независимое от наших ощущений и потому ему не понятен переход от тел к нашим ощущениям. Психолог исследует наши ощущения, как нечто независимое от тел и потому для него остается непонятным — в каком же виде существуют тела независимо от наших ощущений<sup>1)</sup>. Чтобы устранить эту неясность, Мах пытается рассматривать тела одновременно и как физик, и как психолог, т. е. как нечто „физическо-психическое“ или „психо-физическое“. И он думает, что на этой почве смешения понятий од достигает монистического объяснения.

Также поступает Авенариус. „Так как дерево, которое я вижу, — говорит Авенариус, — существует не само по себе, а в моем сознании, как некоторая совокупность моих ощущений, так как во мне дано с одной стороны мое „я“, а с другой дерево, то не надо проводить грани между понятиями „мое внутреннее сознание“ и „дерево“ и разбираться какое из них достовернее, а надо складывать и то и другое в одно понятие „я — дерево“<sup>2)</sup>.

Такое заключение почтенного немецкого философа слишком скромно. Между внутренней жизнью Авенариуса и деревом остается различие. Внутренняя жизнь Авенариуса есть нечто явно духовное; что касается дерева, то это есть некоторый образ, который Авенариус (как и другие

<sup>1)</sup> Мах. — Анализ ощущений и отношение физического к психическому стр., 45 изд. Скирмунта.

<sup>2)</sup> Рихард Авенариус. — Человеческое понятие о мире, стр. 74 и 75. Москва 1909 г.

люди) себе рисует и в который он облекает скрытый за этим образом процесс жизни. Когда Авенариус представляет себе образ дерева, то он слагает этот образ из своих зрительных, осязательных и других ощущений; поэтому образ дерева есть нечто психическое; однако этот образ дерева существенно отличается от внутренней жизни Авенариуса и от внутренней жизни других существ, так как внутренняя жизнь (чувства, мысли, желания) не имеют во все материального образа.

Отличие внутреннего „я“ Авенариуса от того образа дерева, который он себе рисует, состоит еще в следующем. Во внутренней жизни Авенариуса (и других существ) проявляется некоторая высшая духовная реальность; тогда как образ дерева во всем своем строении (во всем своем разложении на новые образы, вплоть до каких то мельчайших (?) атомов) — недостоверен. Иначе сказать, этот образ есть только порождаемая несовершенством нашего сознания иллюзия, в которую мы временно облекаем скрытую этим образом жизнь.

Эмпириокритическая теория совершенно не входит в анализ всех этих понятий. Теория эта справедливо устанавливает, что булка, которую я вижу, существует не сама по себе, но в моем сознании, как некоторая совокупность моих собственных ощущений, но отсюда вовсе не следует, что не надо проводить грани между понятиями „мое сознание“ и булка, а надо складывать их в одно понятие: „булка — сознание“ или „сознание — булка“. Между тем, именно путем такого смешения понятий, эмпириокритическая теория думает добиться монистического объяснения. Делается все это, повидимому, не столько с целью разрешить вопрос о взаимоотношении нашего внутреннего „я“ и создаваемых нами образов нашего тела и материального мира, сколько с целью замаскировать вопрос и отделаться от него.

Рассмотрим теперь, во-первых: каким путем подходят эти представители „самой научной философии“ к такому удивительному смешению понятий; затем постараемся отдать себе отчет — с какой целью стремятся они к этому смешению и, наконец укажем почему это смешение не достигает ничего кроме затемнения мысли.

Авенариус исходит из того соображения, что первоначальная точка зрения, свойственная ребенку и человеку исключительному в первобытном, так называемом „естественном“ состоянии, состоит в том, что они сознают себя, как нечто единое с материальным миром. При таком воззрении субъекта, его внутреннее „я“ и создаваемые им материальные тела и предметы, представляются ему, как нечто одинаково данное в его душевном опыте и он не разбирается, что здесь более достоверно, а что менее достоверно.

Согласно Авенариусу человек сознает, как нечто непосредственно данное ему: во-первых, среду, состоящую из различных предметов, его собственного тела и из тел других людей: во-вторых, свои собственные мысли и чувства, и в третьих, „высказывания“ других людей. Эти „высказывания“ других людей заставляют человека, по аналогии с самим собою, предполагать в других людях такие же чувства и мысли. Все это есть опыт, данный человеку в его сознании.

Насколько можно судить из удивительно запутанного и неясного изложения Авенариуса\*), мысль его состоит в том, что если бы человек сознавал себя единственным существом, то у него не было бы вовсе различия между его внутренним „я“ и окружающей „средой“ — для него не было бы вовсе дуализма. Однако, как это признает сам Авенариус, уже на самой первобытной стадии жизни человек делает некоторое различие между своим „я“ и материальными телами и предметами.

По мнению Авенариуса различие это вырабатывается следующим искусственным путем. Человек не сознает себя единственным: кроме своего собственного „я“, которое человек сливает с окружающим материальным миром в нечто единое, человек вынужден допускать бытие других подобных ему существ, другие „я“. При этом человек мысленно наделяет эти другие „я“ теми же самыми представлениями о мире, которые ему самому присущи. Согласно терминологии Авенариуса это есть „интроспекция или вмеще-

\*) Беда Авенариуса не в его своеобразной, непривычной терминологии, с которой, конечно, можно освоиться, но в запутанности самой его мысли.

ние", посредством которых субъект переносит свои представления мира в сознание других существ.

Так как „я“ других существ есть нечто обособленное от нашего собственного „я“, то мысленно перенося наши представления мира в „я“ других существ, мы этим самым отделяем представления от нашего собственного сознания и приписываем предметам бытие вне нашего сознающего „я“. При этом мы всегда замечаем, что это отдельное от нас бытие „предметов“ есть только бытие в сознании других существ. Таким путем, по мнению Авенариуса (насколько я могу разобраться в его нечеловечески запутанном изложении „человеческого понятия о мире“) происходит то, что каждый из субъектов объективирует от своего сознающего „я“ представление материального мира <sup>1)</sup>.

Таким образом Авенариус подходит к мысли, что если мы приписываем сознаваемым нами телам и предметам существование объективное, т. е. независимое от нашего сознания, то происходит это прежде всего потому, что для нас есть другие существа, которые создают себе такие же представления <sup>2)</sup>.

Посмотрим теперь — каким образом, по мнению Авенариуса первоначальное для человека единство его души и тела потом раздваивается. „Когда субъект М., говорит Авенариус, видит тело человека Т., то это есть опыт, данный в сознании субъекта М. Но зачем субъект М. отделяет этот свой опыт и переносит его в сознание субъекта Т. говоря, что Т. также видит свое тело. Таким образом пред-

1) Р. Авенариус. — Человеческое понятие о мире. Отдел I гл. 1 и 2. Москва 1909 г.

2) Мысль эта по существу своему верна, хотя у Авенариуса она выражается очень неясно. Подтверждается для нас эта мысль между прочим следующим обстоятельством. Во сне, когда наше сознание вполне обособляется от сознания других существ, при чем мы перестаем воспринимать из мира жизнь других существ, мы гораздо менее уверены в объективном существовании тех образов, которые мы себе создаем. Происходит это по двум причинам: во-первых, потому, что во сне мы не знаем других существ, которые создают себе точно такие же образы и, во-вторых, потому, что за образами, которые мы себе создаем во сне, не кроется никакой объективной сущности, тогда как за образами, порождаемыми нами на яву, всегда кроются объективные для нас процессы жизни.

ставление субъекта М. о теле субъекта Т. уже как бы отделяется от субъекта М. и получается впечатление чего-то независимо от М. существующего, объективного. Но так как для субъекта М. его представление о теле субъекта Т. не исчерпывает всего субъекта Т. со всеми его невидимыми душевными свойствами, то отсюда, по мнению Авенариуса, происходит дуалистическое различие, которое субъект М. делает, допуская в субъекте Т. душу и тело, как две отдельные сущности. На самом же деле, по мнению Авенариуса и Маха, это неверно: как для субъекта М., так и для субъекта Т., душа и тело есть нечто единое.

Опираясь на эту мысль, Авенариус стремится доказать, что все попытки философии противопоставлять душу и тело и доискиваться их истинного взаимоотношения — искусственны; эти попытки надо отбросить. Вся философия до Авенариуса и Маха разграничивала понятия души и тела, но подобная философия была величайшим заблуждением.

Так как различие между внутренней жизнью существ с одной стороны и их представлениями тела и материального мира с другой — произошло, по мнению Авенариуса, только путем „интродекции“ (сперва в виде естественной ошибки мысли, а потом искусственно помощью философского мышления), то Авенариус, стремясь устранить это различие, доказывает путем долгих запутанных рассуждений недопустимость „интродекции“.

Устранив „интродекцию“, Авенариус и Мах хотят вернуть нас к примитивной точке зрения, когда люди еще не делали различия между „предметами“ и своим внутренним сознанием. На самом же деле то, к чему приводят нас эти учения, т. е. неразличение понятий души тела, или же смешение воедино понятий внутреннего нашего „я“ с деревом, вовсе не было присуще первобытному мышлению и было бы дико даже для такого мышления.

Люди первобытного мышления руководились своим инстинктивным чувством, которое весьма основательно говорило им, что за всеми сознаваемыми нами телами и предметами кроются различные процессы жизни. Первобытное мышление именно и состояло в этом инстинктивном признании всюду жизни (анимизм). Таким образом люди первобытного мышления никак не могли бы говорить подобно

Авенариусу, что наше „я“ и сознаваемое нами дерево одно и то же; для людей этих было ясно, что в дереве кроется обособленный от нашего „я“ процесс жизни.

Когда Авенариус говорит, что наше „я“ и дерево это одно и то же, то он повидимому силится выразить верную мысль. Он хочет сказать, что дерево, как материальный предмет, есть только слагающийся из наших собственных ощущений образ, который существует только в самом нашем сознании. Но Авенариус как будто забывает, что за этим образом, который мы создаем себе сами, кроется процесс жизни дерева, который протекает сам по себе, независимо от нашего сознания. Поэтому совершенно невероятно говорить, что наше „я“ и дерево одно и то же. Чтобы выразиться верно, мы должны сказать так: наше „я“ создает нам образ дерева, причем образ этот слагается и существует только в самом нашем сознании: вместе с тем наше „я“ обособляет от себя этот образ дерева, объективирует от себя этот образ и облекает в этот образ некоторый обособленный от нашего „я“ процесс жизни. Иначе сказать, — хотя мы сами себе создаем образ дерева и хотя образ этот слагается и существует только в самом нашем сознании, но мы объективируем от себя этот образ именно потому, что за ним кроется жизнь, которую наша душа обособляет от себя, не сливает с собою.

Но этого мало. Говорить, что наше „я“ и дерево это одно и то же — несообразно еще в другом отношении. Хотя образ дерева слагается и существует только в самом нашем сознании, но отождествлять этот образ с нашим „я“, т. е. с нашей внутренней жизнью, никак нельзя. Во-первых, образ дерева есть только некоторая совокупность наших зрительных, осязательных и других ощущений, тогда как наше „я“ есть сущность несравненно более обширная — это есть совокупность всех испытываемых нами чувств, душевных стремлений и мыслей. Во-вторых, образ дерева, который наши несовершенные ощущения нам создают, представляет нам нечто, имеющее зрительный образ, величину, плотность, вес — словом — нечто материальное. Напротив того, наше „я“ или наша внутренняя жизнь есть нечто чисто духовное, не имеющее ни образа, ни величины, ни плотности или веса. Наконец, и это самое главное: наше

„я“ или наша внутренняя жизнь есть нечто в основе своей совершенно для нас достоверное, тогда как дерево, как материальный „предмет“ есть только образ, который рас-творился бы и исчез, если бы наши внешние чувства стали совершенными.

Для чего же нужно Авенариусу и Маху это странное смешение понятий? Зачем пытаются они нашу внутреннюю жизнь, которая есть нечто наиболее для нас достоверное, отождествить с теми всегда недостоверными телесными, материальными образами, которые мы себе рисуем? Они говорят, что философия, постоянно различавшая понятия души и тела, внутреннего и внешнего мира, целые тысячелетия билась и, затратив огромные усилия, не достигла определенного объяснения. Поэтому они, Авенариус и Мах, хотят создать иного рода философию — такую, которая не будет различать этих понятий, а объединять их вместе. Они говорят, что такая новая философия дает огромную экономию в мышлении и вместе с тем будет совершенно научной. Конечно такое обещание очень заманчиво.

Задача философии всегда требовала от людей больших душевных и умственных усилий. Философия всегда стремилась познать в нас то совершенное духовное начало, которое расширяет наше внутреннее самочувствие и открывает нам иллюзорность тех материальных образов, помощью которых наше несовершенное сознание представляет нам мир.

И вот Авенариус и Мах надумали построить совсем другую философию, при которой соблюдалась бы экономия мышлений.

Первое свое систематическое сочинение Авенариус озаглавил „Философия, как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил“. Мах тоже очень заботится об экономии мышления \*).

Так как, — говорят Авенариус и Мах, — наше духовное „я“ непрестанно изменяется, то не надо искать в нем чего-либо постоянного, неизменного или непроходящего, что объединяет во времени наши изменяющиеся внутренние чувства и изменяющиеся представления материального

\*) См. напр. *Мах*. — Принципы сохранения работы. Предисловие к русскому переводу, а также стр. 65. СПб. 1909 г.

мира; не надо представлять себе наше „я“, как нечто в основе своей единое и неизменное и противопоставлять нашему „я“ изменчивый мир тех тел и предметов, которые мы себе представляем. По этому воззрению наше „я“ есть ничто иное, как совокупность тех же самых ощущений, из которых складывается наше представление внешнего мира (зрительных, осязательных и других ощущений, с тою разницею, что в нашем „я“ эти ощущения почему-то более сконцентрированы.

Вообще говоря, воззрения Авенариуса и Маха для них самих настолько мало определились, воззрения эти настолько неясны, что изложить их с достаточной ясностью вряд ли возможно.

Смешав в общую кучу внутреннюю жизнь существ с теми телесными образами, которые существа себе создают (пока они несовершенны), Авенариус и Мах естественно освободили себя от потребности, как бы то ни было объяснять взаимоотношения души и тела, внутренней жизни и телесных образов.

Ученые эти объявляют, что не придерживаются никакого объяснения, ни дискредитированного уже чистого материализма, который пытается объяснить жизнь, как продукт тех телесных образов, которые мы, люди, себе создаем, ни дуализма, который признает дух и тело, как две самостоятельные и равно реальные сущности, ни спиритуализма, который все ближе подходит к признанию, что все телесное, все материальное это только образы, в которые мы временно облачаем различные процессы жизни. Представители эмпириокритической теории говорят, что они вообще не нуждаются в объяснении взаимоотношения внутреннего сознания существ и создаваемой ими материальности; такое объяснение нужно для тех, кто различает эти понятия; для них же это не нужно, так как они не различают этих понятий. Их дело только описывать данные нашего опыта, но не объяснять их. На самом же деле эти философствующие ученые вообще не ограничиваются описанием нашего внутреннего и внешнего опыта, но пытаются дать объяснение, которое оканчивается совершенно несостоятельным.

Если бы Авенариус и Мах действительно поступали так, как они говорят, т. е. только описывали данные нашего опыта, но не объясняли бы их, то они стояли бы на верном и обязательном для научных исследователей пути и не вступали бы вовсе на путь философии, задача которой есть объяснение. Но беда именно в том, что самое смешение понятий, о котором мы говорили, вытекает у Авенариуса и Маха, вовсе не из описания данных нашего душевного опыта, но из ложного истолкования и дурного объяснения этих данных. Их объяснение, состоящее в том, что не надо объяснять различие нашего внутреннего „я“ от того образа дерева, который мы себе рисуем, есть всетаки попытка объяснения, попытка философствования, но только совершенно несостоятельная.

Придя к смешению внутреннего нашего сознания (в основе которого, как люди чувствуют, проявляется нечто абсолютное, т. е. Сознание Совершенное) с теми телесными образами и явлениями, которые мы, люди, себе рисуем, и спутавши понятия того опыта, который дается нам нашей внутренней жизнью с тем опытом, который складывается из наших внешних ощущений, „эмпириокритические“ учения Авенариуса и Маха не достигли этим никакой „экономии мышления“; напротив того их запутанные рассуждения требуют огромных усилий, чтобы разобраться в их мысли. Зато, повидимому, учения эти достигли на время другой цели.

Истинная цель этих учений состоит в том, чтобы устранить грозовую тучу, нависшую над наукой и так называемой позитивной философией. Поясним это.

Спиритуалистическая философия со времени Канта все тверже и тверже устанавливает, что все, что наука как тщательно наблюдает — тела, предметы, частицы, атомы суть только недостоверные образы, порождаемые из свойств нашего собственного сознания. Вместе с тем спиритуалистическая философия ищет в нашей душе сознание совершенное, возвышающееся над теми образами и явлениями,

которые мы теперь себе рисуем. Все более назревает мысль, что если бы мы проявили в себе сознательные свойства более совершенные, то для нас вовсе не существовало бы тех телесных, материальных образов, которые наука наблюдает и что поэтому научное познание не есть признание абсолютное.

Как мы неоднократно указывали во введении и в первом томе, наука всегда стоит на ложной точке зрения и исследует субъективно порождаемые нами образы нашего тела и мира так, как будто все это есть нечто объективное, само по себе существующее и достоверное. Философия же со времени Канта все тверже начинает указывать науке, что ее точка зрения ошибочна, так как исследует наука не нечто абсолютное, но только недостоверные образы, порождаемые нашей собственной несовершенной душой. Нельзя сказать, чтобы эта новая точка зрения на научное познание уже окончательно в философии определилась, но все же она определилась настолько, что подрывает веру в реальность тех образов, которые наука исследует.

В конце концов наука должна будет неизбежно примириться с тем, что все ее исследования нашего тела и сознаваемой нами картины мира суть ничто иное, как исследование образов, создаваемых нашим собственным сознанием, пока оно несовершенно. Признание это ни в чем не затормозит и не ограничит научное познание; по-прежнему наука будет исследовать создаваемые нами образы нашего тела и всю картину материального мира и его явлений, по-прежнему люди будут интересоваться наукой, так как не могут не интересоваться теми телесными материальными образами, которые они себе теперь представляют и которые безошибочно иллюстрируют для нас протекающие за ними процессы жизни.

Но разница между теперешним положением науки и тем, к которому она неизбежно приближается, состоит в следующем. Изучая теперь образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и всю картину материального мира, наука считает все это за нечто достоверное и объективно существующее. Самую жизнь существ наука объясняет помощью этих образов и ставит ее в причинную зависимость от этих образов. При такой точке зрения, наука

подрывает у людей веру в их истинную неуничтожаемую жизнь. Напротив того, — будущая наука, исследуя наше тело и материальный мир, будет твердо помнить, что все эти образы суть продукт нашей собственной души, пока она несовершенна; людям будет ясно, что разрушение телесного образа, в который мы временно облачаем жизнь вовсе не обозначает, что самая жизнь, скрытая этим образом, разрушилась.

Признав свою истинную роль и свое истинное положение, наука спокойно могла бы продолжать все свои исследования нашего тела и материального мира, но уже только в качестве исследования временно порождаемых нами образов, в которые мы облачаем различные процессы жизни; при этом конечно науке пришлось бы вовсе отказаться от ее попыток воспроизводить наиболее достоверное, т. е. самую внутреннюю жизнь существ из наименее достоверного, т. е. из тех телесных образов, в которые мы временно облачаем их жизнь.

Несмотря на такое изменившееся отношение к объектам ее исследования, наука будет сохранять не только свое практическое значение для устройства людьми их жизни, но будет иметь и чисто познавательное значение. Она будет совершенствовать наши ощущения (хотя бы только искусственно — помощью приборов), она будет до безграничности расширять и разлагать создаваемые нами образы, будет открывать всюду в этих образах новую скрытую от нас жизнь. В этом процессе познания жизнь существ будет раскрываться, как нечто невидимое, неосознаваемое, но достоверное; материальность же мира будет всегда оставаться лишь, как недостоверные образы, требующие дальнейшего и окончательного разложения.

Когда наука признает свое истинное положение и свою истинную роль, она не только перестанет бороться с философией, как с чем-то враждебным, но, напротив, своими исследованиями наука будет сознательно доставлять философии все новый материал для утверждения высшего религиозного объяснения жизни и сознаваемой нами картины мира. Но время это еще впереди. Пока что, наука, исследуя образы нашего тела и всего представляющегося нам

материального мира, никак не хочет сознаться, что она исследует нечто совершенно условное такое, которое в действительности, т. е. для сознания истинного и неограниченного вовсе не может существовать.

Современная наука не хочет еще покориться тем заключениям, которые неизбежно вытекают из философского исследования нашего сознания; наука не хочет признать свое естественное положение. Поэтому такие учения, как попытки Авенариуса и Маха смешать в одну кучу внутреннюю жизнь существ и те физические образы, которые существа себе создают (пока они несовершенны), попытки, сбивающие философию с ее истинного пути, радостно встречены представителями позитивизма.

По мнению эмпириокритиков спасение науки состоит в том, чтобы установить основное единство нашего внутреннего психического мира с миром внешним, материальным, который дан нам тоже в виде нашего психического опыта, и затем перестать дальше разбираться в вопросе: что здесь есть более и что менее достоверного. Смешение внутреннего нашего мира с миром наших телесных образов кажется весьма привлекательным: с одной стороны это смешение позволяет говорить о том, что найдена уже мистическая точка зрения, а с другой стороны, ничто не мешает науке продолжать на практике исследовать эти два мира — внутренний и видимый, материальный, как нечто раздельное.

Для современной науки удобство таких теорий, как теория Авенариуса и Маха, само собою понятно. Наука может продолжать свое познание нашего тела, тел других существ и всего материального мира, уже не опасаясь, что философия вмешается и станет говорить, что наше внутреннее сознание проявляет в себе нечто более достоверное, чем те образы тел и предметов, которые наука исследует. Стоит философии сделать такую попытку и люди науки сейчас же ей ответят: „да, ведь мы, благодаря Авенариусу и Маху, уже установили, что наше внутреннее сознание и сознаваемые нами тела и предметы суть нечто единое; как же можно выискивать в нашем сознании нечто противоположное нашим представлениям и более достоверное, чем эти представления; как же можно на

основании этого какого-то „высшего сознания“ уничтожать достоверность научного исследования.

Нам становится теперь понятным — почему провозглашенная Авенариусом и Махом теория „экономии мышления“ пришлось по вкусу современному естествознанию. Чем более подвигает философия исследование нашего сознания, тем более становится ясным, что истинную реальность существа должны искать в своей внутренней жизни, проявляя в себе сознание совершенное; при этом оказывается, что самое недостоверное для нас — это те образы тел и предметов, которые порождаются нашими внешними чувствами и наблюдением которых так тщательно занята наука. Начинает уясняться, что научные наблюдения всех этих образов и явлений также недостоверны, как недостоверны и сами эти образы и явления. Этот путь исследования нашего сознания подрывает веру в абсолютную ценность научных наблюдений той картины нашего тела и всего мира, которую наши несовершенные внешние чувства нам создают. Но представители современного естествознания не хотят примириться с этой мыслью и потому многие из них, как за якорь спасения, ухватились за теорию Авенариуса и Маха \*)

Все дело у Авенариуса и Маха сводится к тому, чтобы выработать такую удобную для науки теорию познания, которая уничтожает дальнейшие попытки философии облачить недостоверность тех явлений, исследованием которых занята наука. Смешав различные понятия: внутреннего нашего мира с миром создаваемых нами образов и, устранив таким путем вопрос о реальности этих образов, Авенариус и Мих с облегченной душой переносятся затем на чисто научную, физиологическую точку зрения, всегда рассматривающую видимую нами картину нашего тела, как нечто достоверное, само по себе существующее. Благодаря достигнутому смешению понятий, Авенариус и Мах получают возможность уже не спрашивая себя: есть ли образ нашего тела нечто достоверное? — опираться на этот образ

\*) См., напр., *Жозеф Петцолд*. — Проблема мира с точки зрения позитивизма стр. 3, изд. Шиповника 1907 г., а также см. *Авенариус*. — Критика чистого опыта в популярном изложении Луначарского. Москва 1905 г. Введение стр. 1—6.



и помощью этого телесного образа объяснять нашу внутреннюю жизнь; они открывают себе возможность рассуждать о „центральной нервной органе“, о мозге, об органах чувств, как о чем-то весьма для нас достойном \*).

Как ни старается, напр., Авенариус, теоретически смешать явления нашего внутреннего сознания с теми явлениями, которые протекают в образе нашего тела, однако свойства внутренней жизни существ с одной стороны и свойства материальных, телесных образов с другой стороны настолько противоположны, что на практике Авенариус вынужден постоянно отличать цепь явлений духовных от цепи явлений видимых, телесных.

По мнению Авенариуса и Маха наука должна исследовать в отдельности два рода явлений: с одной стороны — зависимость видимых нами (физических) явлений между собою, с другой стороны — зависимость невидимых нами (психических) явлений между собою. Что касается взаимоотношения этих двух рядов явлений, т. е. видимых — телесных и невидимых — духовных, то в этом вопросе много разбираться не нужно; ради „экономии мышления“ следует удовольствоваться тем смутным монизмом, который эти учения предлагают. И вот тут-то оказывается, что основную роль для эмпириокритизма играют телесные образы т. е. явления видимые, материальные; явления же нашей внутренней жизни невидимые, оказываются каким-то странным придатком. В особенности резко выступает это у Авенариуса.

Ряд душевных явлений рассматривается им, как зависимый ряд; напротив — ряд изменений нашего телесного образа рассматривается, как нечто основное и независимое от нашего сознания. Все усилия, следовательно, сводятся к тому, чтобы объяснить явления духовные или зависимые помощью явлений видимых, материальных, будто бы независимых и достоверных. Так что монизм Авенариуса в конце концов сводится всетаки к рассмотренному нами в

\*) *Рихард Авенариус*. — Критика чистого опыта отд. стран. 20—25 СПб. 1907 г.

первом томе монизму материалистическому, только более запутанному и туманно замаскированному.

Если я остановился на опровержениях эмпириокритической теории дольше, чем мне этого хотелось, то это именно потому, что критическое опровержение этой теории уясняет нам тот путь смешения понятий, которого философии надо тщательно избегать, если она хочет найти монистическое объяснение.

Повторяю еще раз: монистическое объяснение достигается вовсе не тем, чтобы твердить, что дух и сознаваемая нами материальность нашего тела и мира одно и то же, хотя эти понятия явно для нас различаются. Истинный монизм достигается только следующим путем. Во-первых, надо ясно ограничить понятие „духа“ от „материального“ и установить, что „дух“ это есть внутренняя жизнь существ, материальность же — это только образы, которые существа сами себе создают и в которые они облачают жизнь. Во-вторых, надо понять, что по мере того, как внутренняя жизнь существ совершенствуется, расширяется и объединяется, существа проявляют в себе сознание истинное и неограниченное, для которого вовсе не может существовать никаких телесных, материальных образов. Только таким путем устраняется дуализм и достигается монистическое объяснение как внутренней жизни существ, так и тех телесных материальных образов, которые существа себе создают, пока они несовершенны, духовно обособлены и ограничены.

Как некоторую ступень по пути к духовно-монистическому объяснению жизни нам следует еще отметить учение так называемой имманентной философии, имеющей много общего с прежними теориями субъективного идеализма и в особенности с учением Фихте <sup>1)</sup>.

Представители имманентной философии Ф. Вильгельм Шуппе, Шуберт-Зольдерн, Макс Кауфман, Е. Ремке, А. фон Леклер и др. признают, как основную реальность мира,

\*) См. сказанное об учении Фихте во Введении.

сознание каждого отдельного существа. Что касается сознаваемой нами картины мира со всеми его образами и явлениями, то учение это стремится установить, что это суть только представления самих субъектов и что „тела и предметы“ не имеют никакого объективного бытия.

Признание это является существенным шагом по пути к духовно-монистическому объяснению мира.

Однако соображения, помощью которых имманентная философия стремится утвердить свою основную мысль, оказываются недостаточными и вследствие этого подают повод к сомнениям и неосновательным возражениям.

Общим для различных выражений имманентной философии является признание, что тела и предметы существуют только в сознании самих существ в качестве их представлений. Имманентная философия уясняет, что нелепо предполагать вне сознания существ какие-то предметы сами по себе. Нелепо это потому, что это значило бы удваивать каждый предмет, т. е. допускать, что он существует, во-первых, в сознании существ, как образ, обусловленный свойствами их собственного сознания и, во-вторых, что он существует вне сознания существ, как нечто независимое и не имеющее никакого определенного образа. Нелепо удваивать признаваемые нами образы предметов говоря, что одни образы существуют в нашем сознании, а другие вне его в виде каких-то предметов „самих по себе“. Таково главное соображение, которое выдвигают сторонники имманентной философии. Однако соображение это оказывается недостаточно убедительным.

В своей критике имманентной философии Вундт (подобно многим другим), старается опровергнуть указанное соображение \*).

По мнению Вундта, если признавать существование предметов „самих по себе“, то никакого удвоения не получается, так как вовсе не подразумевается, что предмет сам по себе таков, каким его рисует наше сознание. Предмет „сам по себе“ получается за вычетом всех наших субъек-

\*) В. Вундт. — О наивном и критическом реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм. Пер. А. М. Водена стр. 19.

тивных свойств, но разве можно быть уверенным, говорит Вундт, что тогда ничего материального не останется? По мнению Вундта — положительная наука именно стремится приблизиться к тому, чтобы иметь дело с объектами, существующими независимо от наших субъективных свойств.

Возражение Вундта неосновательно, но чтобы опровергнуть это соображение, надо пойти гораздо дальше по пути исследования нашего сознания, чем это делает имманентная философия.

Прежде всего надо выяснить, что за вычетом субъективных свойств нашего сознания: пространства и времени, а также всех субъективных свойств, обусловленных нашими внешними чувствами, в объективном мире вовсе не оказывается никакой материальности. Допустить, напр., какие-то объективные атомы, имеющие определенную величину, форму, вес и прочие материальные свойства, невозможно потому, что раньше, чем допустить такие атомы, необходимо представить себе тех субъектов, для которых атомы таковы (для других же субъектов с другими свойствами подобных образов уже не может существовать). Таким образом сами предполагаемые „атомы“ всегда должны быть обусловлены свойствами субъектов; и никаких атомов, существующих в каком-то одном виде, нельзя себе представить. Если же атомы не обладают никакими материальными свойствами: никакой определенной величиной, формой, тяжестью и пр., то такие атомы не существуют материально и не могут быть материальными объектами наших представлений. Так что никаких предметов или атомов, независимых от нашего сознания, не может быть. Это суть только наши представления, т. е. создаваемые нами образы. Но для того, чтобы утвердить эту верную мысль, недостаточно, как это делает имманентная философия, выяснить несуществование предметов „самих по себе“, только на том основании, что предметы всегда обусловлены свойствами самих субъектов. Это только первый род доказательств. Доказательства эти всегда оставляют еще возможность сомнения: не существует ли материальность предметов сама по себе в каком-то виде, независимо от сознания всех субъектов?

Чтобы устранить это сомнение необходимо прибегнуть ко второму роду соображений, т. е. выяснить, что в действительности, т. е. для сознательной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить, вовсе не может существовать ничего материального, так как все материальное — это только образы, порожденные сознанием самих субъектов, пока они несовершенны<sup>1)</sup>.

Между тем имманентная философия или вовсе не затрагивает этого второго рода соображений, или касается их лишь вскользь. Поэтому самое основное положение этой философии кажется недостаточно обоснованным и недостаточно убедительным. Но даже для сторонников имманентной философии, твердо усвоивших взгляд, что материальный мир есть не более, как представление самих субъектов, остаются очень существенные невыясненные вопросы. Прежде всего с особенной настойчивостью выступает проблема реальности чужого „я“. Если для субъекта материальный мир и тела других существ не суть нечто объективное, не суть только его собственные представления, иначе сказать, — если это суть только образы, порождаемые самим субъектом, то как может субъект быть уверен в объективном бытии других существ<sup>2)</sup>.

1) В следующих главах мы постараемся развить эти два рода соображений еще более подробно, чем делали это в предыдущих главах и отделах.

2) И. И. Лапшин в своей интересной книге „Проблема чужого я“ обстоятельно выясняет, что трудность доказательства реальности чужой жизни существует для всех учений: и для чисто материалистических, и для дуалистических, и для спиритуалистических. Мне кажется, что для спиритуалистических учений проблема „чужого я“ выступает с особенной настойчивостью именно потому, что учения эти, пройдя подготовительный путь мысли, ближе всего стоят к разрешению этого вопроса: Для этих учений проблема „чужого я“ выступает, как нечто вполне назревшее; при чем трудность разрешения не только не увеличивается, но уменьшается по сравнению с другими учениями. В своем месте мы постараемся подробнее уяснить себе тот ответ, который дает учение духовного монизма; здесь же мы касаемся этого вопроса лишь постолько, поскольку это уясняет нам те затруднения, которые стоят в настоящее время пред имманентной философией.

Философия обыкновенно заключает о бытии других существ по аналогии с нашим „я“. Рассуждение свое она строит следующим образом. Мы сознаем наше внутреннее „я“ и вместе с тем мы видим свое тело и считаем, что наша жизнь заключена в нашем теле. С другой стороны мы видим тела других существ; и вот по аналогии с собой мы заключаем, что и в этих телах тоже есть некоторая внутренняя жизнь или внутреннее сознание. Подобный аргумент представляется вполне достаточным, пока философия считает, что тела других существ имеют бытие сами по себе в объективном мире.

Но как же доказать, что жизнь других существ имеет самостоятельное бытие, когда обнаруживается, что тела этих существ не существуют сами по себе, но суть только образы, которые мы себе создаем сами?

Если для данного субъекта его собственное тело и тела всех других существ суть только его собственные представления, то что же доказывает бытие этих существ? Может быть жизнь других существ есть произведение нашей фантазии? В такое печальное положение попадает имманентная философия. Когда имманентная философия примирится с невозможностью доказать бытие других существ, она непосредственно приходит к *солипсизму*, т. е. к признанию, что для каждого субъекта нет ничего достоверного, кроме его собственного сознания.

По учению *солипсизма* выходит так, что для каждого из субъектов мир есть только его представление, лишенное всякого объективного содержания. Каждый субъект признает, что он один существует (*solus ipse*), при чем весь остальной мир входит в его сознание в качестве образов, за которыми уже никакой объективной сущности не кроется. При этом не уясняется с совершенной наглядностью, что жизнь других существ, будучи всегда невидима и неосвязаема, не является представлением субъекта, а всегда остается для его внутреннего чувства чем-то несомненно объективным, не вхо-

дящим в его сознание в качестве образа или представления. Так как эта мысль не уясняется или уясняется слишком смутно, то выходит так, что солипсизм никак не может доказать, что если телесность других существ есть его только собственное представление, то жизнь других существ не есть его представление и что он не один только существует.

Когда человек, став на путь философского мышления, логически придет к заключению, что тела других существ, как и все материальное, не существуют „сами по себе“, но суть лишь его собственные образы или представления, продукт его собственного сознания, то все же человек должен иметь объект для своих внутренних чувств: любви, жалости и т. п. Без таких объектов человек оказывается существом единственным, совершенно одиноким среди окружающего его отсутствия всякой жизни. Если бы человек мог искренно поверить в такую ужасную мысль, то он немедленно должен был бы себя уничтожить, так как все его чувства любви к другим существам, все его чувства жалости, стремление к добру, единению, вся деятельность его души представилась бы ему, как величайшая иллюзия. Человек есть существо ограниченное и потому он нуждается в объектах для расширения своих чувств. Поэтому если бы человек искренно поверил в солипсизм, то должен или сойти с ума, не находя для своего внутреннего чувства никаких объектов, или же он должен понять, что он разрушил не всю объективную реальность мира, а только свою веру в реальность мира, как чего-то материального.

Человек должен твердо уяснить себе, что в действительности его внутренние чувства не могут относиться к видимым телам, предметам и так называемой материальной природе, во-первых, потому, что это только образы, которые субъект себе создает сам и которые не существуют в объективном мире и, во-вторых, потому, что образы эти во всем своем стремлении, т. е. во всем своем разложении на новые образы (клетки, молекулы, атомы) представляют нечто несознательное, мертвое, которое нельзя ни любить, ни ненавидеть. Внутренние чувства, нами испытываемые, могут относиться только к той всегда невидимой и неосознаваемой жизни, которая скрыта за всеми этими

образами тел, клеток, атомов, за всей вообще картиной мира. Солипсизм или вовсе не намечает этой мысли, или намечает ее так смутно, что она остается совсем невыясненной.

Не уясняется, что тела других существ суть только временные образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя внутреннюю жизнь этих существ; не уясняется, что эта внутренняя жизнь существ как бы просвечивает сквозь все материальные образы, в которые мы ее облакаем; сквозь все образы жизнь эта воздействует на наше внутреннее „я“, расширяет его и объединяет чувством с другими существами. Не уясняется, что объектами испытываемых нами чувств любви, единения, жалости являются не тела других существ, которые суть только образы или представления, порожденные нами самими; объектами наших внутренних чувств является жизнь, скрытая за всеми образами.

С плотской смертью человека ясно обнаруживается, что наши чувства любви и единения относились вовсе не к его телесному образу, но к жизни, скрытой за этим образом.

Плотская смерть существа состоит в том, что мы перестаем облакать его жизнь в телесный образ, иначе сказать, мы уже не признаем, что телесный образ существа скрывает его жизнь. И вот, с того момента, как наше внутреннее чувство перестает провидеть в телесном образе жизнь существа, оказывается, что сам по себе этот телесный образ вовсе не является объектом наших чувств, любви, жалости и единения. Мертвое тело возбуждает в нас чувство отталкивающее, как нечто чуждое; это мертвое тело этот телесный образ еще иллюстрирует для нас жизнь каких-то клеток и микроорганизмов, но уже не иллюстрирует жизнь того существа, которое мы любим.

Действительным объектом нашего внутреннего чувства является не телесный образ существ, но только их внутренняя жизнь. И когда разрушается телесный образ нашего отца, матери или вообще человека, которого мы любим, мы не только не перестаем любить их душу, но любим ее нередко гораздо сильнее, чем раньше, когда мы облакали ее в телесный образ. Нередко разрушение телес-

ного образа человека пробуждает в нас большее чувство любви к его душе: мы лучше оцениваем светлые проявления этой души, раскаиваемся в нашем прежнем равнодушии и эгоизме, испытываем стремление к единению с этой душой. Жизнь так называемых умерших существ частью вошла в наше „я“, расширив наше самочувствие, частью же остается еще чем-то внешним, с чем мы хотели бы еще более слиться, хотя мы и перестали уже представлять ее себе в виде телесных образов.

В своем месте нам предстоит подробно выяснить, что реальность других существ познается нами непосредственно теми высшими чувствами общности и единения с ними, которые эти существа в нас возбуждают. Другие существа имеют бытие отдельное от нашего „я“ и мы иллюстрируем для себя это отдельное бытие существ помощью телесных образов, в которые мы временно облакаем их жизнь. Но отдельное бытие других существ не есть еще нечто абсолютное; это отдельное бытие, которое мы иллюстрируем для себя помощью телесных образов, обусловлено только тем, что мы сами и другие существа несовершенны и ограничены. Напротив, абсолютным бытием является лишь та Совершенная, Неограниченная и Единая Жизнь, которую и мы, и все существа стремимся проявить в себе, расширяя нашу душу и душевно объединяясь в этой жизни и в последующих во времени существованиях.

Перед солипсизмом стоит вопрос: что же является внешней причиной, вызывающей в сознании каждого отдельного существа все образы, все его представления о мире?

Учение солипсизма не уясняет, что для каждого отдельного существа внешней причиной, вызывающей в его сознании все образы, является нечто действительно объективное; это нечто объективное не есть, разумеется, какая-то „сама по себе“ существующая материальность, так как материальность есть всегда только образ, слагающийся в сознании самого существа; это „нечто“ объективное есть жизнь всех других существ. Иначе сказать, — не уясняется, что данный субъект воспринимает из мира жизнь бесчисленных других существ, воспринимает все вообще протекающие в мире процессы жизни и представляет себе эти

процессы жизни в виде материальных образов, которые создаются самим субъектом. Чем менее ограничена жизнь существ (напр. жизнь людей, животных, насекомых), тем сильнее она на нас воздействует и тем яснее она как бы просвечивает сквозь создаваемые нами телесные образы. И обратно, чем ограниченнее жизнь существ (напр. жизнь растений, кристаллов, атомов), тем слабее она на нас воздействует и тем более мы скрываем от себя эту жизнь в создаваемых нами образах растений, кристаллов, минералов, атомов. Иначе сказать, — чем менее совершенны те процессы жизни, которые наша душа воспринимает из мира, тем гуще завеса тех материальных образов, посредством которых мы обособляем себя от этих процессов жизни.

По учению солипсизма выходит так, что образы или представления, которые мы создаем себе на яву, ничем не отличаются от тех образов или представлений, которые мы создаем себе во сне. Но такое понятие о мире неверно. Хотя и во сне, и на яву мы всецело сами порождаем все образы тел и предметов и за ними никогда не кроется никакой объективной материи, однако представления наши на яву имеют существенное отличие от наших представлений во сне. Отличие это, как мы дальше постараемся подробно уяснить себе, а теперь лишь наметим, состоит в следующем. В том состоянии, которое мы называем на яву, субъекты более объединены в некоторое общее сознание; они сознают мир более сообща таким образом, что каждое существо воспринимает из мира жизнь других бесчисленных существ. Иначе сказать, — на яву каждое существо, создавая себе образы, облакает в эти образы сущность действительно объективную, т. е. жизнь других бесчисленных существ. Поэтому на яву каждый субъект, создавая себе образы тел, предметов, клеток, атомов и проч., твердо чувствует, что за всеми этими образами кроется некоторая объективная и реальная сущность, а именно: различные объективные для него процессы жизни.

Напротив того, впадая в сон, субъект разобщается с другими существами и начинает создавать себе образы или представления обособленно; в это время другие существа уже не являются непосредственными объектами его душевного восприятия. Во сне субъект действительно является

„солипсистом“ : он только воспроизводит в новых комбинациях те образы, которые он создавал себе на яву в высшем, более общем с другими существами жизненном состоянии; но теперь уже за этими образами ничего не кроется. Представления субъекта во сне лишены объективного содержания и он сам нередко мало верит в реальность этих своих представлений.

По-скольку учение солипсизма не выясняет указанного существенного отличия наших представлений на яву от представлений во сне, люди не могут верить в это учение и отвергают его целиком. Они отвергают в этом учении даже то, что в нем есть верного, а именно : что вся материальность мира есть не более, как образы, порожденные самими существами. Солипсизм говорит, что мир есть только представление субъектов. Но люди прекрасно видят, что на яву это представление кажется достовернее, чем во сне и склонны думать, что большая достоверность представлений на яву происходит потому, что представления эти относятся к каким-то материальным объектам, существующим в объективном мире. И солипсизму никто не верит. Все это происходит потому, что солипсизм не уясняет, что внешней причиной, вызывающей в субъектах все образы или представления, является жизнь других бесчисленных существ.

Учение солипсизма не уясняет нам дальше, что для каждого отдельного существа ближайшей внутренней причиной, образующей его представление материального мира, является несовершенство его внешних чувств, т. е. его зрительной способности, его способности к усилию и проч.; не уясняется дальше, что несовершенство внешних чувств каждого отдельного существа в свою очередь есть следствие несовершенства и обособленности его внутреннего душевного самочувствия; не уясняется, что если бы существа проявляли в себе сознание совершенное и духовно неограниченное, то для нас вовсе не существовало бы представления о мире, как о чем-то материальном.

Солипсизм не уясняет, что каждое отдельное существо, как бы ни было оно ограничено, стремится расширить свою жизнь, воспринять из мира жизнь других существ и

объединиться с этой жизнью в некоторое совершенное и неограниченное сознание; учение это не уясняет, что по-скольку внутренняя жизнь существ, по-скольку расширяются и становятся менее ограниченными сознаваемые ими представления о мире. У людей это внутреннее усовершенствование и соответственное расширение представлений мира доходит до того, что многие люди, частью еще только инстинктивно, частью же уже сознательно, помощью разумного мышления приходят к признанию, что всякие материальные образы или представления о мире суть нечто ложное; что это есть лишь иллюзия, от влияния которой мы можем и должны освободиться и в этой жизни ис переходом к другим неизвестным пока жизненным состояниям.

Некоторые представители имманентной философии тщательно борются, стремясь не допустить свое воззрение до солипсизма в его крайнем, явно несостоятельном выражении. Когда имманентная философия становится на этот путь, в ней проскальзывает много ценных мыслей.

Выдающийся представитель имманентной философии Вильгельм Шуппе указывает, что уверенность в объективном бытии мира возможна лишь при условии, что есть другие существа, которые общаются с нами и сознают мир. Таким образом просвечивает мысль, что существа лишь постолько могут считать свое представление о мире реальным, поскольку они достигают некоторого общего объединения этого сознания. „Во всех существах, — говорит Шуппе, — проявляется некоторое „сознание вообще“.

На этом пути имманентная философия близко подходит к мысли, что жизнь других существ, как и наша собственная жизнь имеет реальность, но лишь постолько, поскольку в ней проявляется некоторая Общая и Совершенная жизнь, которая и является абсолютной реальностью всего. Однако имманентная философия не дает нам ни яркого выражения этой мысли, ни тем более не дает последовательного развития и обоснования этой мысли.

Таким образом, не отрицая заслуги имманентной философии в деле отрешения от дуализма и утверждения мысли, что вся материальность мира существует только в

сознании субъектов, как образы, которые они создают себе сами, необходимо признать, что учение это останавливается в середине того пути, который необходимо пройти, для достижения цельного духовно-монистического объяснения мира.

Заканчивая наш обзор близких к нам по времени философских учений, в которых проявилось стремление приблизиться к духовному монизму, мне необходимо хотя в нескольких словах упомянуть о замечательном по своей логической стройности и глубине учении А. Шпира \*).

Обоснование своего мировоззрения Шпир строит на следующих двух основных положениях: 1) Мы имеем в нашей мысли некоторую норму, которая выражается в принципе тождества. С этой нормой все предметы нашего опыта, без исключения, не согласуются. 2) Все предметы нашего опыта, как внутреннего, так и внешнего, организованы так, что они *кажутся* нам согласующимися с нормой нашей мысли. Надо выяснить, что в действительности наш душевный опыт не согласуется с основной нормой нашей мысли и потому не представляет собою абсолютной реальности. Вся система Шпира состоит в развитии и уяснении этих основных положений. Что касается выводов, к которым приходит Шпир, то, мне кажется, сущность их можно выразить так.

Все, что не удовлетворяет высшему принципу нашего разума — закону тождества, то не реально. Не реальна материя, так как наш разум обособляет ее от себя, как нечто нетождественное, противоположное. Сама

\*) Я упоминаю о замечательном учении Шпира лишь очень кратко, с целью побудить читающего, если он и знаком с его сочинениями, обратиться к ним.

К сожалению, насколько мне известно, основные труды Шпира — *Denken und Wirklichkeit*, Paul Neff, Stoudgart (во франц. перев. А. Penjon — *Pensée et réalité. Travaux et mémoires des Facultés de Lille 1896, à Paris chez Felix Acan*) и *Moralität und Religion*, Paul Neff, Stoudgart, до сих пор не переведены на русский язык. Имеется лишь перевод его прекрасной, но более отрывочной работы *Esquisses de philosophie critique* — Очерки критической философии. Издание Посредника.

внутренняя жизнь существ не представляет собою еще абсолютной реальности, по-скольку существа не объединяются в высшем сознании тождества (единства). То же самое относится ко времени. Мы сознаем всегда все в *настоящем*; то, что не тождественно настоящему, т. е. прошедшее и будущее, которые мы себе представляем, нереальны. Абсолютная реальность достигается нами лишь по мере приближения нами к Сознанию Совершенному, которое не обособляет от себя ничего себе нетождественного. Соображения эти превосходны и развиваются строго логично.

За всем тем в высоком учении Шпира, как и во всяком учении, остаются существенные недостатки. Во-первых, он выдвигает закон тождества, как единственный критерий, для достижения истины, и рассматривает этот закон, как нечто впервые им открытое. Мне кажется, говорит Шпир, что все философы „от Гераклита и Парменида до Юма и Канта жили и работали ни для чего \*). Но такое отношение к предмету мало того что не верно, но очень суживает путь, которым Шпир подходит к истине.

Попытки критиковать все нами сознаваемое на основании закона тождества ведут начало с глубокой древности. Уже у Платона мы находим такую критику в Федоне и других произведениях. Заслуга Шпира не в том, что он будто бы впервые открыл закон тождества, как критерий всего нами сознаваемого, но лишь в том, что критику он провел последовательно и довел до конца. При этом, однако, Шпир очень заблуждается, считая установление закона тождества, как единственный критерий истины.

Это не более как одна из тропинок, ведущих к истине. С таким же успехом можно и должно подходить к истине другими путями с самых различных сторон, как к центру. Если же мы поставим основным требованием нашего разума не принцип тождества, как это сделал Шпир, но принцип неограниченности, или же принцип совершенства, или принцип Единства, или принцип Блага, или принцип отсутствия страдания (как в буддизме) и с точки зрения любого из этих высших требований нашего разума будем критиковать все, что мы внутренне испытываем и все, что

2) *Pensée et réalité* par A. Spir. Introduction, p. 7.

мы рисуем себе в пространстве, то мы приходим к тем же выводам, к которым пришел Шпир. Окажется, что все предметы внутреннего нашего опыта, как и внешнего, не согласуются с этими высшими требованиями нашего разума и что, следовательно ни внутренний наш опыт, ни внешний не представляют собою чего-то абсолютно реального. При этом, разумеется, чем с большего количества сторон люди осветят вопрос, тем ярче и несомненное будут наши выводы.

Учение Шпира приводит нас к мысли, что сознаваемые нами тела и предметы суть только субъективно возникающие в нашем сознании образы, которых при сознании совершенном, абсолютно для нас вовсе не могло бы существовать. К этой мысли нередко и раньше высказывавшейся в спиритуалистической философии Шпир подходит строго логическим и своеобразным путем. Но учение его не дает ответа на вопрос, над которым веками терзается философия. Вопрос этот следующий: если все сознаваемые нами тела, предметы, атомы, материя суть только субъективно возникающие в нашем сознании образы, которых в объективном мире не существует, то что же представляет собою та действительная объективная для нас сущность мира, которая вызывает в нашем сознании все образы, все наши представления людей, деревьев, камней и проч.? Ответ к нашему времени назрел и его нужно только ясно выразить и обосновать. Чтобы получить этот ответ надо прежде всего твердо понять, что в объективном мире не может существовать ни каких-то мистических предметов самих по себе, ни какой-либо безкачественной материи, так как все это суть не более, как смутные образы, которые мы себе создаем сами, равно как создаем себе сами то пространство, в котором представляем себе все образы. Надо уяснить себе, что единственная объективная для нас сущность которую мы воспринимаем из мира, это суть только различные процессы жизни, которые скрыты за всеми без исключения субъективно порождаемыми нами образами: за образом нашего тела за образами тел других существ, за образами клеточек, за образами движущихся атомов, за образами камней и всех предметов.

Надо выяснить и обосновать мысль, что все материальные образы, т. е. образы нашего собственного тела, об-

разы тел других бесчисленных существ и все образы предметов создаем себе мы сами подобно тому, как мы создаем себе образы во сне, с тою лишь разницею, что за всеми образами, которые мы себе создаем на яву, скрыты некоторые процессы жизни, тогда как за образами порождаемыми нами во сне, непосредственно ничего не скрывается: это только воспроизведение нашей душой тех образов, которые мы создавали себе на яву. Иначе сказать, на яву (как и во сне) мы порождаем все материальные образы, но в эти образы мы облакаем или даже вовсе скрываем сущность, которую наша несовершенная душа от себя обособляет, т. е. жизнь других бесчисленных существ. Если нам кажется, будто бы тела и предметы существуют объективно, то именно потому, что мы, порождая сами эти образы, облакаем или даже вовсе скрываем в эти образы все те процессы жизни, которые пока остаются для нас объективными, т. е. жизнь других бесчисленных существ.

В своем прекрасном логической стройностью учении Шпир, как бы намеренно обходит труднейшую и важнейшую проблему философии, у него нет прямого ответа на вопрос, что именно наша душа воспринимает из объективного мира. Не уясняется, что единственная объективная для нас сущность, которую мы воспринимаем из мира, это суть различные процессы жизни; все же, что мы называем материальным, т. е. все тела, предметы, молекулы, атомы вместе со всеми их изменениями или движениями это только субъективно порождаемые нашей душой образы, посредством которых мы временно иллюстрируем различные воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Такое разрешение вопроса просто и единственно возможно. Но философия никогда не могла решиться разрешить вопрос в этом смысле. Не могла решиться потому, что ей казалось невероятным допустить, что сущность вполне духовная — протекающие в мире процессы жизни — может так воздействовать на наше сознание, „чтобы вызвать в нем совершенно противоположный результат, т. е. образы материальных тел и предметов. Духовно монистическое объяснение мира устраняет эту трудность. Учение это выясняет каким образом жизнь бесчисленных существ (т. е. все вообще в мире процессы жизни), пока мы не сливаемся



с жизнью, но воспринимаем ее как нечто внешнее, ограничивает наше собственное сознание во всех его свойствах и вызывает в нашем сознании, как чисто субъективный результат, все зрительные образы, все ощущения несжимаемости (плотности) и тяжести, словом все наше ложное представление о мире, как о чем-то материальном.

Если бы наши внешние чувства и в частности наша зрительная способность и наша способность к усилию стали бы совершенными, то для нас вовсе растворились бы все зрительные образы, исчезли бы наши представления о каких-то несжимаемостях (плотностях) и тяжестих и для нас перестали бы существовать всякие „материальные“ образы, т. е. наше собственное тело, тела других бесчисленных существ, клетки, движущиеся атомы, все предметы, словом все материальное. Образы эти порождаются несовершенством наших внешних чувств; несовершенство же наших внешних чувств есть лишь следствие нашего нравственного несовершенства нашей душевной ограниченности и обособленности от жизни других существ.

Преодолевая ограниченная чувства нашей несовершенной личности, расширяя нашу душевную жизнь и объединяя ее с жизнью других существ в Единое и Совершенное Сознание, мы этим самым устраняем ту внешнюю причину, которая нас теперь ограничивает, и которая временно вызывает в нас ложное представление о мире, как о чем-то материальном.

Мысли эти в значительной степени уяснились для нас уже в предыдущих выпусках; дальше нам необходимо разработать их подробнее и осветить с новых сторон.

#### ГЛАВА IV.

Общая соображения, уясняющие, что так называемый материальный мир есть не более, как представление, которое у различных существ различно и вполне обусловлено свойствами их собственного сознания.

Когда мы говорим о так называемом материальном мире со всеми его телами, предметами, частицами, атомами, материей, то мы всегда имеем дело только с теми психическими образами, которые складываются в нашем человеческом сознании соответственно со свойствами наших собственных несовершенных внешних чувств. Разъяснение. Свет, цвета, звуки, запахи, вкусовые свойства не существуют в объективном мире, но возникают только в сознании самих существ.

Зрительный образ и зрительная величина любого, так называемого предмета, создается самими существами и непременно изменяется с изменением их зрительной способности. Осязательный образ и осязательная величина так называемого предмета, а также несжимаемость (плотность) и тяжесть прямо зависят от того, какова у самих существ их способность к усилию. Так, напр., муравей создает себе образ огромной горы, по которой он ползет, и приписывает этой горе совершенную несжимаемость (плотность) и абсолютную тяжесть. Муравей должен думать, что эта гора содержит огромное количество материи. В то же время человек создает себе совсем иной образ — образ куска сахара, по которому ползет муравей и человек приписывает этому образу малую плотность и малую тяжесть и потому думает, что образ этот содержит малое количество материи. В каком же виде существует „предмет“ сам по себе в объективном мире — в виде огромной горы, которую представляет себе муравей или же в виде куска сахара, который нам представляет наше человеческое сознание?

В объективном мире вовсе не может существовать какого-либо предмета самого по себе. Чтобы тела, предметы, частицы, атомы, материя могли существовать сами по себе в объективном мире независимо от сознания существ, создающих себе эти образы, надо допустить, что эти тела, предметы, частицы и атомы имеют сами по себе такой определенный зрительный образ, такую зрительную величину, такую определенную осязательную величину, такую несжимаемость и такую тяжесть, которые не изменяются с изменением у существ их зрительной способности и их способности к усилию при-

осознании и движениях вообще. Допустить же этого невозможно. Философия и наука, анализируя и разлагая порождаемые нами образы тел и предметов, никогда не могли найти в них какой-то объективной „материи“. Разъяснения.

Существуют два рода соображений, неопровержимо устанавливающих, что тела, предметы, атомы, материя суть всецело только образы, которые мы создаем себе сами и что в объективном мире ничего подобного не существует.

Первый род соображений опирается на субъективность создаваемых нами образов и наших представлений о мире. Помощью этих соображений мы устанавливаем: 1) что различные существа создают себе образы или представления совершенно различные, взаимно друг друга опровергающие и что вовсе нельзя указать, в каком определенном виде существуют тела и предметы сами по себе и 2) что нельзя вообще допускать существование каких-то тел и предметов самих по себе, так как они вовсе не могут существовать в каком-то определенном виде, не изменяющемся, не смотря на изменение у существ их сознательных свойств.

Второй род соображений опирается на несовершенство у всех существ их сознания и их представлений о мире. Наше человеческое внутреннее самочувствие, равно как и наши представления внешнего мира нельзя считать нормальными, так как они крайне несовершенны. При этом выясняется, что для сознательной способности совершенной, которую мы стремимся в себе проявить, вовсе не может существовать никаких тел и предметов, никаких материальных образов, никакого представления о мире, как о чем-то материальном.

Нам необходимо рассмотреть эти два рода соображений в отдельности и как можно обстоятельнее иллюстрировать их помощью конкретных примеров и разъяснений.

В предыдущих главах я старался отметить некоторые из тех соображений, путем которых люди нашего времени стремятся освободиться от дуалистической веры в существование жизни существ с одной стороны и видимой ими материальности их тела и всего материального мира — с другой, как двух различных, будто бы равно реальных существей.

Это стремление найти в мире некоторую единую и истинную сущность, которая освобождала бы нас от дуализма, проявляется в науке и в философии. В науке это стремление неизбежно парализуется тем, что наука, (как было неоднократно нами отмечено) по самому назначению своему не призвана заниматься исследованием нашей сознательной способности и всегда по необходимости исследует создаваемую нами, людьми, картину материального мира

так, как будто это есть нечто объективное и достоверное. Наука исследует картину мира так, как нам, людям, свойственно ее себе представлять и познавать в наших человеческих представлениях; наука вовсе не может ставить себе вопроса о том, как должен существовать мир для других существ и как он должен существовать в действительности, т. е. для того Истинного и Неограниченного Сознания, которое мы стремимся в себе проявить.

Назначение науки может состоять только в том, чтобы наблюдать и описывать те образы и явления, которые мы, люди, себе рисуем и познавать последовательную связь этих образов, их эволюцию во времени; но наука не может исследовать наше сознание, которое создает нам все эти образы и которое обуславливает всю их эволюцию во времени. Точно также наука не может познавать в нашем сознании то высшее начало, которое совершенствует наши внутренние и внешние чувства и которое расширяет наши представления и наши понятия о мире.

Что касается философии нашего времени, то, казалось бы, воспользовавшись всем ее предыдущим движением, ей пора бы перестать вовсе говорить о каком-то материальном мире „самом по себе“, а надлежало бы рассматривать создаваемые тела, предметы, частицы, молекулы, атомы только в качестве образов, порождаемых несовершенным сознанием самих субъектов. На самом же деле, как мы говорили во Введении и в I томе, философия нашего времени постоянно сбивается: то она говорит о материальном мире, как о наших собственных несовершенных представлениях, вне которых мы ничего материального не знаем и на этой почве близко подходит к мысли, что вся материальность мира существует только, как образы, слагающиеся в сознании самих существ, и что для сознания истинного, т. е. вполне совершенного, вовсе не может существовать материального мира; то, вдруг, философия покидает эту естественную для нея почву и начинает рассуждать о тех образах, которые мы себе рисуем, как о чем-то объективном и достоверном. Станавясь на этот ложный путь мысли, философия старается объяснить — каким чудом возникла сама по себе та картина мира, которая на самом деле создается нами самими и есть нечто явно не-

достоверное. Философии наконец пора освободиться от этой путаницы и колебаний.

Основой всякого философского исследования является твердое признание, что критерий всего истинного и ложного мы находим только в нашем внутреннем „я“, иначе сказать. — в нашей внутренней сущности, которая испытывает все чувства, представляет себе мир и так или иначе мыслит о нем. Ставши на этот путь, философия давно признала, что наиболее несовершенная и ограниченная сторона нашей сознательной способности это суть наши внешние чувствования, которые рисуют нам вовсе недостоверную картину материального мира. Давно признано, что материальный мир на верное не существует в том виде, как мы его себе рисуем; и р не может существовать в действительности так, как мы его себе представляем, во-первых, потому, что мы познаем мир субъективно, т. е. мы образуем картину мира из своих собственных сознательных свойств, а, во-вторых, потому, что мы познаем несовершенно и ограничено и следовательно представляем себе совсем не то, что существует в действительности, т. е. для сознания истинного и неограниченного.

Однако, придя к такой мысли, люди долго еще продолжают верить, что материальный мир, хотя и не существует именно так, как мы его познаем, но что все же этот материальный мир существует вне нашего сознания и вне сознания всех других существ в виде какой-то непознаваемой нами картины. Люди продолжают верить, что хотя предметы не существуют так, как мы себе представляем, но что все-таки в объективном мире существует нечто материальное (атомы, электроны, эфир и т. п.), которое действует извне на сознание всех субъектов и порождает в них те или иные образы предметов.

Первая задача, которая в наши дни стоит перед философией, состоит в том, чтобы уяснить себе, что познаваемая нами материальность никогда не существует сама по себе ни в каком виде, что тела, клеточки, предметы, молекулы, атомы, электроны, ячейки эфира, всякая материя вообще суть всецело и только материальные образы, которые субъекты сами себе создают и

создают только потому, что не проявляют в себе сознательную способность совершенную.

В философии уже давно стало уясняться, что мы совершенно не знаем никакого материального мира вне области тех образов или представлений, которые мы сами себе создаем. Когда мы говорим о так называемом материальном мире со всеми его телами, предметами, атомами, мы всегда говорим лишь о той психической картине, которая слагается в нашем сознании соответственно свойствам наших собственных несовершенных внешних чувств: зрения, осязания, слуха, обоняния, вкуса. Словом, когда люди говорят о материальном мире, они на самом деле говорят только о своих недостоверных представлениях о мире.

Таким образом философия давно подошла к мысли, что познаваемая существами картина материального мира слагается и существует только в представлениях самих ограниченных субъектов и что если допустить, что мир существует сам по себе в каком-либо материальном виде, то о таком объективном мире, не входящем в область наших представлений, люди ничего не могут знать. Людям становится все очевиднее, что если каждый отдельный субъект думает, что познаваемая им картина материального мира существует независимо от его собственного сознания, то это справедливо лишь в том смысле, что картина мира, которую он себе рисует слагается и существует не только в его сознании, но также в сознании других сходных с ним существ.

Для каждого субъекта познаваемая им картина материального мира есть его представление, обусловленное свойствами его собственного сознания. С изменением у субъектов их сознательных свойств, изменяются вместе с тем их представления о мире. Ни философия, ни наука, не смотря на все свои поиски, не могли найти в картине мира такой материальной сущности, которая не зависела бы от самих субъектов и имела бы сама по себе какой-либо определенный зрительный образ, какую-либо независимую от сознания субъектов величину, плотность или тяжесть. А между тем философия еще и в наши дни настойчиво продолжает говорить с одной стороны о создаваемых са

ними субъектами образах или представлениях, а с другой стороны о каком-то объективном, вне сознания субъектов существующем материальном мире. Философия продолжает употреблять такие выражения, как напр.: „наши представления о материальном мире“, „наши представления о материи“, как будто она уже нашла какой-то материальный мир, или какую-то материю вне тех образов или представлений, которые мы себе создаем. Философия продолжает говорить с одной стороны о тех различных образах, которые создают себе различные существа, а с другой стороны о каком-то мистическом материальном мире, который будто бы существует сам по себе и имеет такой образ, который не зависит от сознания самих существ и не изменяется несмотря на изменение у существ их сознательных свойств. При таких образах речи заранее предполагается, как нечто достоверное, существование какого-то мистического (несознаваемого нами) материального мира и какой-то мистической материи вне области нашего сознания, т. е. вне наших представлений. Но подобные выражения незаконны, так как философия не нашла никакого материального мира вне области создаваемых нами самими образов. Правильнее поэтому говорить вместо „наши представления о материальном мире“ так: „наши представления материального мира“, или же: „образы материального мира, которые мы себе создаем“.

По мере совершенствования у субъектов их сознательной способности, их представления мира становятся все менее ограниченными. Это означает, что расширяется психическая картина, которую существа себе рисуют, но вовсе не означает, что субъекты будто бы познают нечто материально существующее вне тех образов, которые субъекты сами себе создают.

Мы порождаем нашим сознанием не только цвет, вкус, запах (которые явно не суть свойства „предметов“, как чего-то независимо от нашего сознания существующего, а суть свойства самого нашего сознания), но также — вид, форму, величину, плотность (несжимаемость) и тяжесть, так называемых тел и предметов.

Люди представляют себе некоторый небольшой зрительный образ, приписывают этому образу белый цвет, небольшую тяжесть, небольшую плотность, приписывают ему

сладкий вкус и создают себе таким путем некоторый зрительный, осязательный и вкусовой образ, который они называют куском сахара. Но для муравья подобного образа не существует, муравей имеет другие свойства сознания, чем люди, и сознает вовсе не какой-то сахар, а какую-то гору, по которой он ползет, причем он приписывает этой горе огромную тяжесть и совершенную несжимаемость или плотность. С другой стороны, — будь у самих людей постоянно зрение менее несовершенное, чем оно теперь (напр. такое, какое им свойственно с микроскопом), то люди никогда не представляли бы себе того компактного образа, который они рисуют себе теперь и который они называют куском сахара; вместо этого образа они представляли бы себе образы совсем другие: какой-то мир отдельных частичек, разделенных пространством. Если бы люди обладали более совершенной способностью к усилению, то они почти не приписывали бы этим новым образам ни тяжести, ни плотности.

И вот возникает вопрос: в каком же виде существует этот „предмет“ в действительности: есть ли это гора, которую представляет себе муравей? есть ли это тот кусок сахара, который мы, люди, обычно себе представляем? есть ли это тот мир частиц, который мы постоянно представляли бы себе, если бы сознавали так хорошо, как под микроскопом? или, наконец, это есть то, что представлялось бы нам, если бы мы сознавали еще лучше, еще совершеннее.

Если воображать какой-то „предмет“, как нечто существующее „само по себе“, независимо от всех сознающих субъектов, то этот „предмет“ надо представлять себе без всех тех свойств: величины, формы, плотности (несжимаемости), тяжести цвета и проч., которые всецело обуславливаются сознанием самих субъектов и изменяются с изменением их зрительной способности, а также их способности к усилению при движениях и осязании. И тогда обнаруживается, что независимо от свойств сознания самих субъектов, т. е. вне их сознания, никакого „предмета“ не оказывается. Отнимите от куска сахара его зрительный образ и его видимую величину, которая есть продукт нашего человеческого сознания (для других же существ величина эта

совсем иная), отнимите дальше ту тяжесть и ту плотность, которые мы приписываем этому зрительному образу (так как обладая более совершенной способностью к усилию, мы приписывали бы гораздо меньшую тяжесть и гораздо меньшую плотность), отнимите, наконец, от этого образа цвет, вкус и запах и подумайте, что же тогда останется? Эти соображения со времен Беркли и затем Канта все более уяснились в философии, однако до нашего времени не уяснились окончательно.

В том, что создаваемые нами „предметы“ не существуют „сами по себе“ объективно, в каком бы то ни было одном, определенном виде, мы убеждаемся именно из того, что, говоря о „предметах“, мы не находим никаких определенных, независимых от сознающих субъектов свойств. Не только цвет, запах, вкус, но даже величина, тяжесть, плотность (несжимаемость), которые существа приписывают „предметам“, на самом деле всецело зависят от того — каковы свойства самих существ. Верить же в существование каких-то совершенно абстрактных предметов или же какой-то абстрактной материи (каждая частица материи есть опять таки маленький предмет), без всяких обусловливаемых сознанием субъектов свойств, т. е. без всякого зрительного образа, без всякой величины, без всякой тяжести, плотности, формы, цвета и проч., становилось все труднее. И потому философия после Канта все более отбрасывала понятие о каких-то мистических предметах самих по себе. Однако в философии еще сохранилось понятие о какой-то мистической объективной материи, скрытой за теми образами предметов, которые мы себе создаем.

Мы устранили в первом томе это заблуждение и в настоящих главах нам необходимо еще более подробно и разносторонне исчерпать соображения, убеждающие нас, что образы предметов создаем мы себе сами, а разыскивать в этих образах какую-либо объективную материю также неосновательно, как разыскивать материю в тех образах тел и предметов, которые мы создаем себе во сне.

Ведь если мы даже не будем говорить, напр. про сахар, что это есть объективный предмет, а выразимся так: „есть нечто материальное“, вне нашего сознания; воспринимая это нечто, мы представляем себе это

нечто в образе куска сахара, как небольшое, белое, твердое, сладкое, то мы тотчас заметим, что мы в сущности обманываем себя. Предполагая „нечто материальное“ вне нашего сознания, мы только подставляем на место образа сахара какие-то новые, смутные материальные образы, которые опять таки являются продуктом нашего собственного сознания. Мы мысленно дробим создаваемый нами самими образ сахара на мельчайшие части; вместо одного компактного образа мы стараемся представить себе массу мелких образов: — молекул, атомов и т. п. и воображаем, что это уже не образы, но нечто материальное, существующее само по себе, вне нашего сознания. Но очевидно, что, поступая так, мы сами себя обманываем. Это „нечто материальное“, которое мы предполагаем вне нашего сознания, должно иметь хоть какой-либо зрительный образ, хоть какой-либо осязательный образ, хоть какую-либо величину, хоть какую-либо плотность; между тем это „нечто“ не может иметь такого определенного зрительного образа, который не изменялся бы с изменением у существ их зрительной способности; это нечто не может иметь осязательного образа, который не зависел бы от осязательной способности самих существ; это „нечто“ не может иметь такой тяжести и несжимаемости (плотности), которые не убывали бы, когда у существ совершенствуется их способность к усилию.

И потому, когда мы на место образа сахара хотим подставить нечто существующее само по себе и не обусловленное сознанием самих существ, то мы должны лишить это нечто всяких материальных свойств. Мы должны лишить это „нечто“ всякого зрительного образа, всякой зрительной величины, всякой зрительной формы, всякой осязательной величины, всякой тяжести, всякой несжимаемости (или плотности), так как все эти свойства изменяются с изменением познавательных свойств самих существ и привносятся в восприятие их собственным сознанием. Но в таком случае получается следующее: отвлекая от объективного „нечто“ ту величину, ту тяжесть, ту плотность, которыми мы, люди, это „нечто“ наделяем и которые обусловливаются несовершенными свойствами нашего собственного сознания, отвлекая затем от этого „нечто“ все те

свойства: все те величины, все те тяжести, все несжимаемости (или плотности), все те формы, все те цвета, которыми наделяют это „нечто“ различные другие существа, мы получаем в результате, что это предполагаемая объективная материя есть *ничто*. Иначе сказать, мы приходим к заключению, что какую бы „материю“ существа себе ни представляли, это будет только образ, порождаемый их собственным сознанием, что касается той действительно объективной сущности, которая кроется за этим образом, то она сама по себе должна вовсе быть лишена всякого образа и всяких материальных свойств — она должна быть духовной.

Итак, что же такое материя, которую люди предполагают в телах и предметах?

Стремясь познать действительную объективную для нас сущность мира, люди дробят и разлагают субъективно порождаемые ими образы тел и предметов на простейшие образы и вот в конце этого дробления своих собственных образов они изобретают понятие о какой-то „материи“, которая будто бы уже не есть создаваемый нами самими образ, а есть нечто существующее „само по себе“ в объективном мире.

Материалисты воображают себе эту материю в виде каких-то более почему-то недробимых и не разлагаемых атомов, электронов или ячеек эфира; при этом предполагается, что эти атомы, электроны, ячейки существуют сами по себе и обладают такими определенными свойствами, которые не изменились бы даже тогда, если бы свойства нашего собственного сознания стали совсем иными.

Для философии (по-скольку ей не удавалось отделиться от дуализма), объективная материя представлялась в виде некоторой совсем уже неопределенной сущности, не обладающей никакими свойствами: ни величиной, ни формой, ни цветом, ни вкусом. Предполагалось при этом, что эта мистическая объективная материя, лишённая всяких материальных свойств, воздействует извне на сознание субъектов и вызывает в их сознании все образы предметов все величины, все формы, все цвета, все вкусы и т. п.

Мы уяснили себе в первом томе, что как научное, так и философское понятие о материи, как о чем-то существую-

ющем объективно, независимо от создаваемых нами образов, одинаково противоестественно. Чтобы существовала какая бы то ни было „материальность“ нужны субъекты, которые создают себе различные образы тел и предметов; когда субъекты обостряют свои чувства и разлагают создаваемые ими образы тел и предметов до последних пределов мыслимого ими, то в конце этого разложения они допускают нечто уже более неразлагаемое и называют это материей, но это опять таки только образ.

Так что понятие о „материи“ мы вырабатываем только путем неокончательного разложения тех образов, которые мы сами себе создаем.

Философия совершенно основательно признает, что за теми образами тел и предметов, которые мы себе сами создаем, должна скрываться в мире некоторая сущность, для нас объективная и от нас независимая. Но для того, чтобы не зависеть ни от наших собственных человеческих ощущений, ни от ощущений различных других существ, эта объективная сущность, которую мы воспринимаем из мира, не должна вовсе иметь ни зрительного образа, ни зрительной величины, ни осязательной величины, ни тяжести, ни плотности, ни цвета, ни вкуса; раз что эта сущность есть нечто действительно для нас объективное, не зависящее от нас самих, то она не должна изменяться с изменением наших зрительных, осязательных и других ощущений. Такая объективная для нас сущность в мире есть только одна, а именно — это те процессы жизни, которые скрыты за всеми образами тел, предметов и движущихся атомов. Мы воспринимаем из мира эти различные процессы жизни и уже сами облекаем их в соответственные материальные образы; иначе сказать, — мы представляем себе эти различные процессы жизни в виде образов людей, животных, насекомых, клеток, предметов, молекул, движущихся атомов. Мысль эту нам приходилось постепенно обосновывать на протяжении всех предыдущих отделов нашего труда. Но связанные нашей предшествовавшей задачей — опровержением различных материалистических и дуалистических учений, мы невольно вынуждены были держаться в курсе этих опровергаемых нами учений и это мешало нам всецело отдаться исследованию нашего сознания и с наи-

большей полнотой исчерпать соображения, утверждающие духовно-монистическое объяснение мира. Задачу эту мы постараемся выполнить в дальнейшем изложении.

Попробуем теперь более систематически развить соображения, устраняющие веру в объективное существование предметов и какой-то материи.

Существует два рода соображений, утверждающих мысль, что создаваемые нами тела, предметы, частицы, молекулы, атомы, всякая материя вообще, вовсе не существуют сами по себе, но суть всецело только образы, являющиеся продуктом нашего собственного несовершенного сознания.

Первый род соображений основывается на субъективности или неодинаковости у существ их представлений о мире. Становится ясным, что так как представления о мире у всех различных существ и даже у различных людей неодинаковы, то невозможно из всех этих различных, взаимно отрицающих друг друга представлений, найти одно, которое определяло бы собою нечто материальное, существующее в действительности в каком-либо одном определенном виде.

Второй род соображений основывается на несовершенстве у существ их представлений о мире. Выясняется, что даже тогда, когда некоторая группа существ (напр. люди) создают себе приблизительно одинаковые представления о мире, создают себе приблизительно одинаковые образы тел, предметов, частиц и проч., представления эти всетаки являются ложными, так как подобных представлений вовсе не могло бы существовать, если бы люди проявляли в себе сознательную способность совершенную.

Наибольшую убедительность получили бы эти два рода соображений, если бы мы могли рассматривать их вместе, так как эти два рода соображений взаимно друг друга подтверждают. Но, с другой стороны, такое совместное рассмотрение этих двух родов соображений слишком затруднительно в смысле изложения и потому я постара-

юсь рассмотреть их по очереди, предупредив читающего, что окончательное суждение он может составить только после прочтения второго рода соображений, изложенных в последующей главе.

Уже при самом поверхностном размышлении мы замечаем, что различные существа, начиная с микроба, насекомого, рыбы, животного и кончая человеком создают себе совершенно различные представления. Таким образом мы не можем указать такой одной определенной картины материального мира, которая создалась бы всеми существами. И вот прежде всего возникает вопрос: как же существует мир в действительности — в том ли виде, как его представляют себе другие существа или же в том виде, как его представляют себе люди?

Люди не знают сознания более совершенного, чем у них самих и потому им кажется, что их сознание нормально и что мир должен существовать так, как мы, люди, его себе представляем.

Но что такое нормальное сознание?

Люди привыкли думать и говорить о каком-то своем внутреннем нормальном душевном состоянии и о каком-то своем нормальном сознании мира. При этом слово „нормальное“ принято употреблять в двух значениях.

В первом значении слово это обозначает: „обычное для людей, наиболее часто у них встречающееся, приблизительно для них одинаково общее“. В этом значении люди говорят, что их самочувствие нормально, когда оно не выходит из среднего для людей уровня; в этом смысле не нормальным считаются всякие отклонения от обычного нашего сознания, безразлично будут ли это отклонения в сторону большего или меньшего совершенства сознания. Когда слово нормальное понимается в этом значении, то гениальность и идиотизм, святость и преступность, полное целомудрие и полный разврат, полное воздержание от хмельного и запойное пьянство рассматриваются, как одинаково ненормальные явления. Таким образом с этой точки зрения все, что большинству людей привычно, будет ли оно совершенно или несовершенно — одинаково считается нормальным; и напротив, все что большинству людей не-

привычно, будет ли оно совершенно или несовершенно, считается ненормальным.

Во втором значении слово нормальное обозначает нечто истинное, такое, которое должно существовать в действительности, нечто естественное для высшей природы человека, духовно совершенное. В этом смысле, хотя гениальность, полное целомудрие, святость, полное воздержание от хмельного представляют собою явления для большинства людей непривычные, они должны пониматься, как нечто нормальное; напротив того явления более привычные, такие напр., как привычная людям эгоистическая забота о собственной личности, обычное для массы людей невоздержание, обычное для людей несовершенство их внутренних и внешних чувств представляют собою явления ненормальные.

Таким образом с этой точки зрения все, что совершенно, будет ли оно нам привычно или непривычно, должно считаться нормальным, а все, что несовершенно, будет ли оно нам привычно или же непривычно — должно считаться ненормальным. Это понятие о нормальности есть понятие истинное и оно должно быть положено философией в основу всех наших суждений.

Точно также двойное значение имеет слово „ненормальное“, когда оно относится к нашему сознанию внешнего мира. Когда это слово употребляется в ходячем смысле и обозначает привычное нам, „людям“, то подразумевается, что наше сознание мира нормально тогда, когда оно приблизительно одинаково и обще с сознанием других людей. С этой точки зрения, если бы некоторый человек обладал таким менее ограниченным зрением, при котором он видел бы вместо обычного образа своего тела множество отдельных образов — клеточек, то это было бы ненормально. Напротив того, когда слово нормальное понимается в более философском значении, то оно неизбежно включает в себя понятие истинности, совершенства и в этом смысле мы должны признать, что если наше несовершенное зрение представляет нам компактный образ нашего тела вместо того, чтобы разлагать этот образ на новые, более мелкие образы клеточек, молекул, атомов

и т. д., то такая зрительная способность является несовершенной, ложной и потому мы не можем признать ее нормальной. С этой высшей точки зрения норма ищется только в совершенстве и потому никак нельзя говорить, что если сознание всех людей приблизительно одинаково по своему несовершенству, то такое сознание является нормальным. Никак нельзя думать, что если все люди создают себе приблизительно одинаковые и всегда ложные представления о мире, то это обозначает, что представления их „нормальны“. Дальше нам предстоит подробнее говорить об этом вопросе. Пока ограничимся следующим заключением, которое будет руководить нами в дальнейших наших поисках.

Сознание существ может быть признано нами нормальным только в той мере, в какой оно удовлетворяет обоим требованиям: 1) по-скольку оно обще и одинаково для всех существ, так как лишь в таком случае устраняется противоречие, существующее для различных существ в их представлениях о мире и 2) по-скольку сознание совершенно и потому неограниченно. При этом, однако, основным условием нормальности мы должны считать совершенство и неограниченность нашего сознания. Нормальность сознания вырабатывается, напр., для людей не тем, чтобы каждый отдельный человек подгонял свое сознание под средний уровень несовершенства других людей, так как если бы даже все люди были вполне одинаковы в своем несовершенстве, они не могли бы считать свое сознание нормальным. Нормальность сознания вырабатывается лишь тем, чтобы каждый человек стремился и в себе и в других проявить Сознание Совершенное и Неограниченное. Только по мере достижения людьми этого Совершенного Сознания они могут успокаиваться, что сознание их становится нормальным и вместе с тем по мере того, как все существа достигают этого Совершенного Сознания, к которому они все стремятся, осуществляется другое условие „нормальности“, т. е. одинаковость или, вернее, общность у всех существ их сознания.

Нам следует теперь твердо уяснить себе, что все те представления о мире, которые создают себе различные существа вообще и люди в частности не могут быть при-



знаны нормальными ни в каком смысле: 1) представления эти всегда неодинаковы и взаимно отрицают друг друга и. 2) представления эти всегда несовершенны и ложны.

Обратимся к конкретным разъяснениям.

То „нечто“, которое муравей представляет себе, как очень большое, совершенно плотное, очень тяжелое, человек представляет себе в виде апельсина, т. е. как нечто небольшое, легко сжимаемое (неплотное) и легкое в смысле тяжести.

В то время, как наши человеческие ощущения создают нам образ сравнительно небольшой, легко сжимаемый и легкий по весу и мы называем этот образ подушкой, — для муравья этого совсем не существует. Его ощущения представляют ему образ совсем иной: огромный по объему совершенно плотный, т. е. несжимаемый и огромной тяжести. Образ, который в данном случае представляет себе муравей, порождается не только его несовершенным зрением, как нечто очень большое, неохватываемое взором, но также его осязанием, когда он ползет и долго осязает нечто очень длинное, совершенно несжимаемое, вполне плотное. Напротив того, человек представляет себе образ совсем иной — нечто небольшое по объему, легко сжимаемое, далеко не плотное. Для слона, который больше человека и обладает большей способностью к усилию, то „нечто“, которое мы, люди, представляем себе в образе подушки, представляется совсем иначе. Образ, который слон себе представляет, должен быть меньше по объему, чем тот образ, который представляем себе мы; люди (так как, чем больше телесный образ самих существ, тем более малыми представляют они себе образы внешнего мира). Создавая себе зрительный образ меньший по величине, слон, обладая более совершенной способностью к усилию (силой), чем люди, почти вовсе не приписывает этому образу ни несжимаемости (плотности), ни тяжести.

То, „нечто“ внешнее, которое мы воспринимаем из мира и представляем себе в виде образа льда и которое вызывает в нас чувство холода — морж представляет себе, как нечто теплое; то „нечто“, которое человек представляет себе в виде образов, озаренных светом — крот представляет себе в виде образов темных; иначе сказать — то,

что для человека есть свет — для крота есть тьма и наоборот.

При этом нередко бывает, что существа, которые человек считает стоящими ниже себя в духовном отношении обладают менее несовершенными внешними чувствами, чем человек. Когда человек представляет себе образы отдаленные и смутные, орел (на таком же расстоянии) представляет себе образы менее отдаленные и отчетливые. Создавая себе образы тел и предметов, человек нередко не приписывает им никакого запаха; напротив того, собака, обладающая иными обонятельными свойствами, приписывает „этим телам“ и „предметам“ тот или иной запах.

Вообще говоря, создаваемые существами „тела и предметы“ всецело зависят от того, каковы свойства самих сознающих существ.

В зависимости от своих зрительных свойств существа (муравей, человек) создают себе тот или иной зрительный образ „предметы“, создают себе зрительный образ большой или же малый, отдаленный в пространстве или же близкий, цельный или же раздробленный на части (как под микроскопом), компактный или же пористый, прозрачный или же непрозрачный. При этом различные существа окрашивают образы в различные цвета.

В зависимости от своих осязательных свойств и от своей способности к усилию существа приписывают большую или меньшую тяжесть и плотность тем образам предметов и частиц, которые они создают себе своею зрительной способностью.

В зависимости от своих слуховых свойств различные существа приписывают создаваемым ими образам те или иные звуковые свойства; создавая себе образы тел, предметов и явлений, они представляют их себе звучащими или же беззвучными. Для существ вовсе не способных вызывать в себе звуковые ощущения (напр. для глухих) все предметы беззвучны; возникающие обычно в сознании людей звуковые ощущения для них не существуют.

В зависимости от своих обонятельных свойств различные существа приписывают создаваемым

ими образом предметов тот или иной запах или же не приписывают им никакого запаха.

В зависимости от своих вкусовых свойств различные существа приписывают создаваемым ими образам тел и предметов тот или иной вкус, или вовсе не приписывают им вкуса.

Таким образом, по-скольку сознающие субъекты различны, по-скольку различны те представления о мире, которые они себе создают.

Субъекты могли бы только тогда быть уверенны в том, что их представления их не обманывают и соответствуют чему-то в действительности существующему, если бы их представления были, во-первых, совершенно одинаковы и, во-вторых, если бы представления эти не были бы ограничены их несовершенной познавательной способностью. До тех пор, пока у субъектов существуют различные представления о мире, эти различные представления взаимно друг друга опровергают.

И вот, перед людьми постоянно возникает вопрос: каков же мир со всеми слагающими его „предметами“ в действительности, сам по себе, независимо от того, как его представляют себе различные субъекты. На такой вопрос люди не находят ответа, так как мир дан нам только в представлениях самих субъектов, а субъекты создают себе неодинаковые представления. Поэтому предыдущий вопрос сам собою сводится к следующему: какое из представлений различных существ наиболее соответствует действительной сущности мира?

Люди не знают сознания более совершенного, чем у них самих и потому им кажется, что их сознание „нормальное“, истинное и что в действительности существуют не те картины мира, которые представляют себе различные животные и насекомые, но именно та картина материального мира, которую представляют себе они — люди.

Однако люди замечают, что и для них самих нельзя указать такой картины мира, которая сознавалась бы одинаково всеми людьми.

Все люди, напр., называют траву зеленой, но в действительности, по-скольку люди различны по своим зри-

тельным свойствам, они не сознают никакого одного определенного цвета.

Как известно, есть много людей, так назыв. дальтоники, для которых то, что мы называем красным и зеленым цветом, есть нечто единое; они не создают себе представлений двух различных цветов. Хотя дальтоники называют зелеными все предметы, которые большинство людей называют зелеными и хотя они называют красными все предметы, которые большинство людей называют красными, но для дальтоников нет двух различных цветов\*). Хотя явление дальтонизма в резкой форме встречается довольно редко, но необходимо должны существовать переходные стадии к этому явлению и уже это одно заставляет признать, что каждый человек в некоторой степени субъективен в сознании цветов, иначе сказать, каждый человек представляет себе не совсем те же цвета, как другие люди. Так что, создавая себе картину мира, каждый человек окрашивает ее в свои собственные, субъективные цвета. Иначе сказать: не существует одной определенной картины мира, озаренной одним светом и окрашенной в определенные цвета, но существует столько картин мира и столько окрасок этой картины, сколько есть различных субъектов, обладающих той или иной зрительной способностью.

Все люди говорят, напр, что слышат звук колокольчика; однако на самом деле они слышат звуки различные. Одни слышат звук сильный, другие — звук слабый; мало того, в то время, когда одни слышат звук, — другие вовсе ничего не слышат. Так что даже для людей (не говоря уже о других существах) не существует вовсе какого-то одного определенного звука, но каждый создает себе свои особые звуковые ощущения или даже

\*) Гельмгрен нашел 2,7% слепых на цвета, чаще всего на красный и на зеленый, очень редко на фиолетовый. При полной цветной слепоте человек создает себе зрительные образы совершенно неокрашенные. То, что другие люди представляют себе в виде окрашенной картины, такой человек представляет себе в виде фотографии или гравюры. Д-р Ландау. — Учебник физиологии человека, стр. 996 и 997, перев. под ред. проф. Данилевского, Харьков. 1886 г.

вовсе не создает себе звуковых ощущений.

Все люди говорят, что пудовая гиря есть нечто тяжелое, однако тяжесть, которую человек обозначает этими словами, прямо зависит от его способности к усилию. Ребенок или слабый человек обозначает этими словами тяжесть большую, а сильный человек — тяжесть меньшую. Так что даже для людей (не говоря уже о других существах) нет предмета одной определенной тяжести.

То же самое относится к видимой величине „предметов“. Мир, признаваемый близоруким во всех зрительных размерах и расстояниях, отличен от того мира, который представляет себе дальнорукый.

Мир для слепого или глухого один, для зрячего и слышащего — другой; то же самое и для обладающих хорошим или дурным осязанием и вкусом. Даже у одного и того же человека в различное время его жизни его представления о мире различны: напр., для ребенка все „предметы“ больше, для взрослого — меньше. Иначе сказать, — дети создают себе образы предметов большого размера, чем образы, которые создают себе взрослые.

На этом пути нам представляются соображения, которые уже с совершенной несомненностью убеждают нас, что так называемые тела, предметы, частицы, атомы, материя вовсе не существуют сами по себе объективно, т. е. независимо от сознания самих существ, но что это суть только образы, которые существа себе создают в зависимости от свойств их собственного сознания.

## ГЛАВА V.

Люди обыкновенно наивно думают, что для всех субъектов есть только одно общее для них и при том объективное пространство, в котором находятся некоторые, тоже объективные тела и предметы. Но такой ложный взгляд приводит к нелепости, — оказывается, что каждый предмет имеет столько различных величин, плотностей и тяжестей и занимает в пространстве столько различных мест, сколько есть различно сознающих субъектов. Иначе сказать, оказывается, что вовсе нет какого-то одного предмета, имеющего одну определенную величину, плотность и тяжесть и занимающего в пространстве одно определенное место. Каждое из различных существ (напр., муравей, ребенок и взрослый) создает себе свое особое представление пространства и в этом своем пространстве создает себе зрительный и осязательный образ такой величины и такого отдаления, которые всецело обусловлены свойствами самого этого существа, а именно: большей или же меньшей величиной телесного образа самого этого существа, присущей ему зрительной способностью и, наконец, его большей или же меньшей способностью к усилию при осязании и движениях вообще.

Ребенок и взрослый, находясь в одном и том же месте, говорят, напр., что невдалеке от них находится резиновый мяч и они думают, что представляют себе один и тот же предмет, занимающий в пространстве одно определенное место и находящийся от них на одном и том же расстоянии. Но все это совершенно неверно. Слабый ребенок, телесный образ которого мал, представляет себе мяч больший по величине, более плотный, более тяжелый и находящийся от него на большем двигательном расстоянии. Иначе сказать, ребенок создает себе зрительный и осязательный образ мяча больший по величине, чем тот зрительный и осязательный образ, который создает себе взрослый; ребенок приписывает создаваемому им образу мяча большую несжимаемость (плотность) и большую тяжесть; мало того, так как способность ребенка к усилию при движениях (напр., при хождении) меньше чем у взрослого сильного человека, то ребенок проектирует создаваемый им образ мяча на большее двигательное расстояние, чем это делает взрослый. Муравей же, находясь в том же месте, где находится ребенок и взрослый, вовсе не представляет себе никакого мяча, так как муравей создает себе зрительный и осязательный образ огромной горы, совершенно несжимаемой (или плотной) и огромной тяже-

сти. Мало того, так как способность муравья к усилию при движении совсем ничтожна, то он проектирует от себя образ горы на огромное двигательное расстояние. Подробные разъяснения.

Ребенок и взрослый, производя измерение и взвешивание, могут оба говорить, напр., что так называемый мяч имеет 10 сант. в окружности, весит  $\frac{1}{2}$  килогр. и находится от них на расстоянии пяти метров; однако самые эти меры измерения (сантиметры, метры, колограммы) для них различны по величине и тяжести и вовсе не обозначают собою какого-то объективного мяча, имеющего одну определенную величину, одну определенную тяжесть и находящегося в одном и том же месте пространства. Подробные разъяснения.

Различная величина зрительных образов у близорукого и у человека с так наз. нормальным зрением.

Собственно зрительная способность наша создает нам только различно окрашенные зрительные образы большей или же меньшей величины, но всегда плоские и расположенные в одной и той же плоскости. Сама по себе наша зрительная способность не проектирует этих образов на расстояние, а представляет их непосредственно близкими к нам, не отделимыми от нашего сознания. Если мы создаем себе представление предметов, как чего-то имеющего рельефные (выпуклые) формы и если мы представляем себе эти „предметы“ отдаленными от нас на большее или же меньшее расстояние, то только потому, что к зрительным образам мы присоединяем наши усилия двигательные и осознательные. Подробные разъяснения и примеры.

Не только философия, но и наука нашего времени уже пришла к признанию, что цвета, звуки, запахи, вкусовые свойства, которые наше сознание приписывает „предметам“, на самом деле суть только свойства нашего собственного человеческого сознания, так что будь у нас другие зрительные, слуховые, обонятельные, вкусовые свойства, то мир был бы для нас иным. Мысль эта сама по себе ясна и так давно установлена философией, что даже люди науки, не смотря на все старания рассматривать создаваемую нами картину мира, как нечто будто бы существующее объективно, т. е. независимо от нас самих, вынуждены признавать, что создаваемые нами цвета, звуки, запахи и вкусы не существуют объективно, но порождаются лишь нашим собственным человеческим сознанием.

Звуки образуются только в нашем собственном сознании, говорит нам теперь наука; в объективном мире нет звуков, а есть только колебание частиц воздуха (как будто частицы воздуха не суть образы, создаваемые нами самими

зависимости от свойств нашего человеческого сознания). Также оказывается, что свет и цвета образуются только в самом нашем сознании. Для обозначения же той внешней причины, которая вызывает в нашем сознании свет и все цвета, наука говорит о колебаниях какого-то эфира. При этом наука не замечает, что этот эфир с его колебаниями опять таки не может быть признан, как действительная внешняя причина, вызывающая в сознании существ световые и цветовые явления; наука не замечает, что эфир, о котором она говорит, не есть нечто существующее в объективном мире, но есть опять таки смутный образ, который люди сами себе создают, соответственно со свойствами их собственного сознания. Во всяком случае наука вынуждена признать, что колебания воздуха не суть еще звуки, а колебания какого-то эфира не суть еще ни свет, ни цвета, но только предполагаемая объективная причина, вызывающая в сознании существ звуки и цвета. Таким образом даже наука вынуждена признать, что свет и цвета, которыми озарены все создаваемые нами образы, а также все звуки и все запахи возникают только в сознании самих существ и что вне сознания существ ни этих звуков, ни цветов, ни световых явлений не существует. Мир сам по себе темен, лишен света, не имеет окраски, беззвучен, лишен запахов и вкусов; мы сами озаряем его светом, раскрашиваем в различные цвета, наделяем его запахами и вкусовыми качествами. Мысль эта в значительной мере назрела и с каждым днем уясняется.

Гораздо важнее людям утвердиться в мысли, что самые основные свойства, которые обычно считаются, как нечто несомненно присущее предметам самим по себе, а именно: величина так называемых „предметов“, занимаемое ими место в пространстве, их вес и их плотность на самом деле вовсе не существуют объективно, но что все эти свойства всецело обусловлены сознательной способностью различных субъектов. Иными словами, необходимо понять, что когда люди пытаются говорить о каких-то предметах самих по себе, не зависящих от сознательных свойств различных существ, то люди должны воображать себе эти мистические объективные предметы в условиях совершенно невозможных, т. е. ли-

шенными всякой определенной величины, не занимающими в пространстве никакого определенного места, не имеющими никакого определенного веса и плотности. Надо понять, что величина так называемых „предметов“, их место в пространстве, их тяжесть и плотность всецело зависят от самих существ и являются всецело продуктом их собственного несовершенного сознания \*).

Мы выясним дальше, что самое пространство, в котором различные существа представляют себе все образы тел и предметов, не существует, как нечто объективное, но что пространство есть ничто иное, как некоторый присущий сознанию существ и обусловленный их собственными ощущениями психический фон, в котором существа создают себе и

\*) Проф. А. Э. Брандт указывает, что вес человеческого существа на первоначальной одноклеточной ступени развития вскоре после зачатия равняется четырех тысячной доле грамма (0,004 гр.). Спустя девять месяцев нормальный вес новорожденного равняется трем килограммам. Таким образом за первые девять месяцев вес человеческого существа увеличивается в 700,000,000 раз. „Предоставляю желающим вычислить, пишет проф. Брандт, что было бы, если бы подобная быстрота роста сохранялась бы и после внеутробного периода; на котором году жизни человек мог бы доставать до луны“. Но не говоря уже о головокружительно быстром росте в период утробной жизни оказывается, что за первый год жизни младенца его вес увеличивается от одного до трех килограммов, т. е. втрое.

Если бы такая сила роста сохранялась в последующие годы, то к возрасту 25 лет, когда период роста прекращается, человек весил бы в 1000 миллиардов больше новорожденного. Такому приросту в весе соответствовала бы, как указывает проф. Брандт, высота тела верст в десять. Добавим от себя, что для человека такого роста и соответствующей силы вовсе не существовало бы тех образов, которые мы себе создаем и называем телами и предметами.

Так например, мы создаем себе теперь образы огромных домов, деревьев, которым мы приписываем огромную величину, огромную тяжесть и плотность и в которых люди предполагают огромное количество материи. Подобные образы мы создаем себе только потому, что свойственная нам при начале нашей жизни сила роста все более замедляется и приостанавливается. Если бы мы продолжали расти с той силой, как в первый год нашей жизни, то к 25 годам наш рост достигал бы 10-верстной высоты и тогда вместо образов огромных, тяжелых, плотных домов мы создавали себе образы маленьких пылинки почти вовсе лишенных величины, тяжести, плотности и в которых предполагали бы лишь самое ничтожное количество материи.

проектируют все образы. Мы убедимся, что каждое существо, в зависимости от свойств своего собственного сознания, создает себе свое особое пространство и в этом своем субъективном пространстве создает себе соответственные, тоже всегда субъективные образы тел и предметов, а также создает себе свои субъективные расстояния до этих образов и между этими образами.

Допустим пока на время, что пространство (как это обыкновенно предполагается) есть нечто объективно существующее, иными словами, допустим, что для всех субъектов есть только одно, общее для них и объективно, пространство, в котором находятся некоторые тоже объективные тела и предметы. Допустив это, оказывается, что каждый „предмет“ имеет столько различных величин и занимает в пространстве столько различных мест, сколько есть различно сознающих субъектов. Выражая ту же мысль иначе, оказывается, что так называемый „предмет“ не имеет никакой одной определенной величины и не занимает в пространстве никакого одного определенного места. Поясним это.

Когда мы говорим, что сознаем в пространстве некоторый предмет, то обозначаем этим: 1) что наша зрительная способность представляет нам в пространстве зрительный образ некоторой величины и 2) что наша осязательная способность, т. е. наша способность к усилию при осязательных движениях тоже представляет нам в пространстве осязательный образ некоторой величины. Точно также, когда мы говорим, что нас отделяет от познаваемого нами в пространстве „предмета“ некоторое расстояние, то мы обозначаем этим: 1) что наша зрительная способность представляет нам некоторое зрительное расстояние и 2) что наша способность к усилию при движении представляет нам некоторое расстояние осязательное или двигательное, т. е. такое расстояние, которое требует от нас некоторой затраты усилия или утомления при движении \*).

\*) Мы выясним дальше, что зрительное расстояние до „предмета“ не существует самостоятельно, но что оно вырабатывается всегда лишь в связи с расстоянием двигательным

Начнем с доказательств, что любой, так называемый предмет не имеет никакой одной объективной величины; затем перейдем к доказательству, что этот „предмет“ не занимает в пространстве никакого одного определенного места, так как различные существа создают себе совершенно различные расстояния; объективных же расстояний вовсе не существует.

Так вот нам надо выяснить прежде всего, что величина так называемого „предмета“, как зрительного образа, равно как и величина „предмета“, как осязательного образа, всецело зависят от того — какова у различных существ их зрительная способность, а также — какова их осязательная способность, т. е. их способность к усилию при осязательных движениях. Иными словами, нам надо уяснить себе, что вовсе не существует какого-либо объективного предмета, имеющего определенную величину, но что каждое существо в зависимости от своих зрительных и осязательных свойств создает себе больший или же меньший зрительный и осязательный образ, который это существо считает предметом.

Возьмем три существа с неодинаковыми сознательными свойствами: 1) муравья, 2) трехлетнего ребенка, конечно еще слабосильного и 3) взрослого, сильного человека.

Раньше чем сравнить те образы внешнего мира, которые эти три различные существа себе создают, мы должны сравнить их собственные телесные образы. Телесный образ муравья чрезвычайно мал, телесный образ ребенка гораздо больше, телесный образ взрослого человека еще больше. При этом мы сейчас же можем установить следующее.

Большую или же меньшую величину зрительных образов, точно также как и вели-

или осязательным. Иными словами, если различные существа отодвигают от себя зрительный образ предмета на большее или же на меньшее расстояние, то только потому, что учитывают те большие или же меньшие усилия при движениях, которые им надо затратить, чтобы приблизиться и осязать эти „предметы“. Точнее говоря, создавая себе расстояние, существа учитывают те большие или же меньшие двигательные усилия, которые они должны затратить, чтобы к зрительному образу предметов присоединить еще осязательный образ и выработать себе цельный образ предмета.

чину осязательных образов каждое существо устанавливает по сравнению с величиною его собственного телесного образа. Чем меньше (чем ограниченнее) телесный образ самого существа, тем больше те образы внешнего мира, которые это существо себе создает. И обратно, чем больше (чем менее ограничен) телесный образ данного существа, тем меньше те образы внешнего мира, которые это существо себе создает. Так, напр., муравей, телесный образ которого очень мал, создает себе образ чрезвычайно большой, а именно — образ огромной горы, по которой он ползет; в это же время ребенок, телесный образ которого гораздо больше, создает себе образ гораздо меньший, а именно образ большого по величине мяча, по которому ползет муравей; взрослый же человек создает себе образ еще меньший, а именно образ мяча меньшего по величине.

Наш душевный опыт непосредственно убеждает нас, что чем больше телесный образ самих существ, тем они себе создают меньшие образы внешнего мира. Покинув, напр., усадьбу и дом пятилетним ребенком и вернувшись уже взрослым человек находит так называемые „предметы“ (дома, деревья) уменьшившимися. Происходит это потому, что будучи ребенком, он создавал себе образы большие по величине, теперь же, взрослым, он создает себе образы меньшие по величине. Рассмотрим вопрос обстоятельнее.

Допустим, что три различные существа: муравей, ребенок и взрослый находятся в одном и том же месте.

Представим себе, что взрослый и ребенок говорят, что видят в небольшом от себя расстоянии некоторый предмет, напр., резиновый мяч. Оба они говорят, что это есть предмет небольшой по величине, легко сжимаемый, далеко не плотный, имеющий небольшую тяжесть. Они говорят также, что предмет этот находится от них на небольшом расстоянии, которое они определяют, напр., в пять метров.

Прежде всего мы замечаем, что для муравья вовсе не существует ни того предмета, о котором говорят ребе-

нок и взрослый, ни того расстояния до предмета, которое они себе представляют.

Муравей представляет себе зрительные и осязательные образы совершенно иные. Никакого небольшого резинового мяча, легко сжимаемого и обладающего небольшой тяжестью, для муравья не существует. Его зрительная способность должна представлять ему вдали круглую гору, огромную по величине. Если муравей начнет проверять этот огромный зрительный образ помощью своей осязательной способности и своей способности к усилию (напр., при своих движениях), иными словами, если он доползет до видимой им горы и влезет на нее, то он убедится, что это есть действительно круглая гора, огромная по величине, совершенно несжимаемая, т. е. абсолютно плотная и огромной тяжести. Создавая себе зрительный и осязательный образ горы, совершенно плотной и огромной тяжести, муравей должен думать, что эта „гора“ содержит в себе огромное количество „материи“.

Но этого мало. Для муравья не существует не только того предмета, т. е. того небольшого, легко сжимаемого, легкого резинового мяча, о котором говорят ребенок и взрослый, но для него не существует также небольшого расстояния в 5 метров, о котором говорят ребенок и взрослый. Расстояние, которое муравей себе представляет до видимой им круглой горы огромно. Это расстояние по крайней мере в пятьсот раз больше, чем длина его собственного телесного образа. Огромно не только зрительное расстояние, которое порождается его крайне несовершенной зрительной способностью, но огромно также расстояние осязательное или двигательное. Муравей потому создает себе огромное осязательное или двигательное расстояние, что его способность к усилию при движении так ничтожна, что ему надо очень долго двигаться, т. е. затратить большое количество усилий, чтобы преодолеть это расстояние.

Итак, из трех взятых нами существ, для одного — муравья вовсе не существует того предмета, т. е. того небольшого резинового мяча, о котором говорят ребенок и взрослый. Теперь устраним муравья из нашего примера и выясним, что для остальных двух существ: ребенка и

взрослого тоже не существует какого-либо объективного предмета или резинового мяча, который имел бы одну определенную величину, одну определенную плотность, одну определенную тяжесть и который занимал бы в пространстве одно определенное место.

И ребенок, и взрослый, находясь в том же месте, представляют себе на небольшом от них расстоянии резиновый мяч и они оба думают, что они видят один и тот же предмет, имеющий определенную величину, определенную плотность (несжимаемость) и определенную тяжесть. И оба они думают, что этот мяч находится от них обоих на одном и том же расстоянии в определенном месте пространства. Но все это совершенно неверно.

Поясним прежде всего, что ребенок и взрослый не сознают какого-либо мяча, имеющего один и тот же зрительный образ и одну и ту же зрительную величину.

Ребенок, телесный образ которого мал, создает себе в пространстве зрительный образ мяча, который, напр., в двадцать раз меньше, чем величина его собственного телесного образа; взрослый же человек, телесный образ которого больше (чем у ребенка), создает себе в пространстве зрительный образ мяча, который напр. в 100 раз меньше, чем его собственный телесный образ. Иначе сказать: ребенок создает себе в пространстве зрительный образ мяча больший по величине, взрослый же создает себе в пространстве зрительный образ мяча меньшей величины.

Ребенок и взрослый представляют себе в пространстве не один и тот же зрительный образ мяча, но два зрительных образа различной величины. Иначе сказать: ребенок видит мяч больший, а взрослый видит мяч меньший. Они видят не один мяч, но два мяча различной зрительной величины.

Нам надо тщательно следить за правильностью наших выражений. Никак нельзя выразиться, что ребенок видит или представляет себе мяч большим, а взрослый видит его (?) или представляет себе его (?) меньшим. Такое выражение неверно, так как оно заранее предполагает: 1) что будто бы нам известен какой-то мяч

объективный, вне тех больших или меньших образов, которые различные существа себе создают, 2) что будто бы этот какой-то объективный мяч имеет сам по себе зрительный образ такой величины, которая не увеличивается и не уменьшается, не смотря на изменение у самих существ их свойств и их зрительной способности. Дескать: „ребенок представляет себе зрительный образ мяча большой, взрослый представляет себе зрительный образ меньший, а мяч кроме того имеет сам по себе зрительный образ определенной величины; и хотя бы все существа перестали вообще создавать себе зрительные образы, а мяч все-таки сохранит свой зрительный образ определенной величины. Но думать так нелепо.

Чтобы существовали зрительные образы нужны субъекты, которые создают себе эти образы.

Зрительные образы большей или же меньшей величины создаются только самими существами и потому нелепо предполагать, что вне их сознания существует какой-то мяч, имеющий сам по себе зрительный образ определенной величины. И потому нельзя говорить, что хотя ребенок и взрослый создают себе зрительные образы различной величины, но что они видят мяч, имеющий сам по себе какой-то зрительный образ одной определенной величины. Иначе сказать, нельзя говорить, что ребенок и взрослый видят мяч, имеющий сам по себе некоторую объективную определенную величину, но что ребенок видит этот объективный мяч большим, а взрослый видит его меньшим“. Надо сказать именно так, как мы выразились: „ребенок видит мяч большой, а взрослый видит мяч меньший“.

Но этого мало. Для осязательной способности ребенка и взрослого тоже не существует в пространстве такого объективного мяча, который имел бы одну определенную величину. Телесный образ ребенка меньше, чем телесный образ взрослого; способность ребенка к усилию (при осязательных движениях и при движениях вообще) меньше, чем та же способность у взрослого и потому ребенок представляет себе в пространстве осязательный образ мяча совсем иной, чем тот осязательный образ, кото-

рый создает себе взрослый. Ребенок представляет себе осязательный образ мяча большой по величине, взрослый же представляет себе осязательный образ мяча меньший по величине. Мало того, взрослый, обладая большей способностью к усилию, приписывает создаваемому им осязательному образу меньшую несжимаемость (или плотность) и меньшую тяжесть, чем это делает ребенок; в связи с этим взрослый должен думать, что в создаваемом им мяче меньше материи, чем думает ребенок, который создает себе образ мяча большой по величине, более плотный и более тяжелый.

Иначе сказать: ребенок осязает мяч большой, а взрослый осязает мяч меньший. Они осязают не один мяч, но два мяча различной осязательной величины \*).

Итак, не только зрительная, но и осязательная способность ребенка представляет ему мяч большей величины, тогда как зрительная и осязательная способность взрослого представляют ему мяч меньшей величины.

Но ведь если существует некоторый объективный предмет, то он не может быть одновременно большим и меньшим. Каков же предмет в действительности сам по себе, независимо от сознания различных субъектов? Есть ли это та огромная гора, которую представляет себе муравей? Есть ли это большой мяч, который представляет себе ребенок? Есть ли это, наконец, тот мяч меньшей величины, который представляет себе взрослый?

И ребенок, и взрослый, измерив окружность создаваемого ими мяча, помощью метра, говорят, что мяч имеет

\*) Относительно осязательных величин мы можем повторить дословно то, что сказано выше относительно зрительных величин. Никак нельзя выразиться, что „ребенок осязает мяч (?) большим по величине, а взрослый осязает его (?) меньшим по величине“. Такое выражение неверно, так как оно заранее предполагает: 1) что будто бы известен какой-то мяч объективный, вне тех больших или меньших образов, которые различные существа себе создают и 2) что будто бы этот какой-то объективный мяч имеет сам по себе некоторый осязательный образ определенной величины; и хотя бы все существа перестали создавать себе осязательные образы, а мяч все-таки сохранит свой осязательный образ определенной величины. Рассуждать так было бы нелепо, и потому надо говорить именно так, как мы выразились.



в окружности 10 сантиметров. Но эта мера — 10 сантиметров — все-таки не определяет никакой одной, объективной, независимой от субъектов величины, не определяет никакого объективного мяча. Ведь для ребенка метры и сантиметры всегда больше, а для взрослого они всегда меньше; иначе сказать — то протяжение в пространстве, которое называется сантиметром взрослый человек, совсем отличается от того протяжения в пространстве, которое называется сантиметром ребенок. Поэтому, когда взрослый и ребенок оба говорят, что мяч имеет в окружности 10 сантиметров, то слова эти вовсе не определяют какую-либо одну, независимую от сознания субъектов величину.

Ребенок и взрослый оба говорят о мяче, как о чем-то объективном, имеющем одну определенную величину, но несмотря на все измерения, они продолжают представлять себе в пространстве два мяча различной величины; каждый из субъектов представляет себе свой особый мяч. Вернее сказать, — каждый из них представляет себе свой особый по величине образ мяча; объективного же мяча, имеющего определенную величину — не оказывается вовсе.

То же самое, как мы дальше подробно уясним себе, а теперь лишь отметим, относится к расстоянию до так называемого „мяча“. Самые меры расстояния, напр., метры для муравья, ребенка и взрослого обозначают собою протяжения различные.

Различные существа с одного и того же места могут представлять себе так называемый предмет в расстоянии от них равной меры или одинакового измерения (напр., пяти метров), но они сознают этот предмет

\*) Вообще говоря, надо твердо уяснить себе и постоянно помнить, что все меры: величины расстояния, веса, плотности, света, цвета, температуры и проч. относительны, так что одно и то же число измерения определяет собою для каждого субъекта нечто особое, сообразно со свойствами его внешних чувств, но не определяет собою ничего объективного, существующего в одном определенном виде, независимо от сознания субъектов. Общим во всех мерах для субъектов оказываются только мыслимые ими числа. Так, напр., когда

не в одинаковом от себя расстоянии. Поэтому всюду дальше вместо того, чтобы говорить: „одинаковое расстояние“ или „одно и то же расстояние“, мы будем говорить: „расстояние одинаковой меры“ или „расстояние одной и той же меры“ \*).

Все, что мы говорили относительно ребенка и взрослого человека, всецело применимо также к двум взрослым людям, из которых один мал ростом и обладает слабой способностью к усилию (при осязании и движениях вообще), а другой — больше ростом и сильнее.

Так как телесный образ первого человека мал и человек этот обладает слабой способностью к усилию при осязании и движениях вообще, то он создает себе зрительный и осязательный образ мяча больший по величине, более плотный и более тяжелый.

Второй же человек, телесный образ которого велик и который обладает большей способностью к усилию, создает себе зрительный и осязательный образ мяча меньший по величине, менее плотный и менее тяжелый.

В частности относительно зрительных образов мяча, которые создают себе эти два человека, мы можем сказать еще следующее.

взрослый человек говорит — 10 вершков, то это обозначает совсем иное протяжение в пространстве, чем когда ребенок говорит — 10 вершков; общее же для обоих лишь мыслимое ими число 10.

Точно также 20 фунтов для субъекта сильного обозначает нечто легкое, для субъекта слабого — нечто тяжелое; общим же для обоих субъектов является только мыслимое ими число 20. Само собою понятно, что если 20 фунтов для одного субъекта обозначает нечто одно, а для другого субъекта — нечто другое, то и один фунт или золотник обозначает для одного субъекта — одну тяжесть, а для другого — другую, так что если два человека говорят о фунтовой гире, то не обозначают этим никакой одной, определенной, общей для них единице тяжести, которая могла бы служить для определения какого-либо одного, объективного веса предметов. Общим для обоих субъектов являются лишь мыслимые ими числа тяжестей 20 (фунтов), 30 (золотников) и т. п. Самые же фунты и золотники выражают собою чисто субъективные свойства субъектов. Существа менее сильные (т. е. более несовершенно в своей способности к усилию) приписывают большую тяжесть тем образам, которые мы называем гириями. Напротив того — для существа сильного, т. е. способного к большему усилию, все „предметы“ и самые гири, помощью которых измеряется тя-

До сих пор, говоря о различной величине зрительных образов, у различных существ (муравья, ребенка и взрослого), мы опирались только на тот факт, что величина зрительных образов устанавливается существом только по сравнению с величиною его собственного телесного образа. Чем больше телесный образ самого существа, тем меньше зрительные образы внешнего мира, которые это существо себе создает. Муравей создает себе зрительный образ огромной горы, трехлетний ребенок создает себе зрительный образ гораздо меньший, а именно — зрительный образ большого мяча, взрослый — зрительный образ малого мяча. Отсюда следует, что в зрительных образах, сознаваемых двумя взрослыми людьми различного роста, непременно существует то же самое различие, которое мы установили для муравья, ребенка и взрослого, с той лишь разницей, что различие это у двух взрослых людей менее резко и менее заметно.

На расстоянии одной и той же меры от так назыв. „предмета“ два человека различного роста создают себе зрительные образы различной величины. Всякий человек малого роста, телесный образ кото-

рого мал, создает себе зрительный образ мяча большой по величине; человек же большего роста создает себе зрительный образ мяча меньший по величине.

Теперь, в виде дополнительного соображения, имеющего впрочем меньшее значение в ряде наших доказательств, мы должны отметить еще следующее. Величина зрительных образов, создаваемых различными людьми, зависит не только от величины телесных образов самих этих существ, но еще от самых свойств их зрительной способности. Иначе сказать, — помимо зависимости зрительных образов от большей или же меньшей величины телесного образа самих субъектов, эти зрительные образы зависят также от особенностей их зрительной способности. Так, напр., близорукий человек создает себе всегда зрительные образы большей величины, чем те зрительные образы, которые создает себе человек с так наз. нормальным зрением. Поясним это.

Когда два субъекта: близорукий и человек с так назыв. нормальным зрением говорят, что видят пред собою на расстоянии пяти метров мяч, то на самом деле они сознают два зрительных образа различной величины. Близорукий сознает зрительный образ мяча больший по величине и менее отчетливый; человек же с так наз. нормальным зрением сознает зрительный образ мяча меньший по величине и более отчетливый.

Чтобы получить образ такой же отчетливости, близорукий должен приблизиться к так назыв. „предмету“. При приближении зрительный образ должен несколько сгуститься вследствие уменьшения своей расплывчатости, но еще в большей степени он должен расшириться вследствие самого приближения. В результате, когда близорукий, приблизившись на меньшее расстояние, представляет себе отчетливый образ мяча, то этот зрительный образ во всяком случае больше, чем тот отчетливый образ, который сознает человек с так назыв. нормальным зрением, не приближаясь к предмету. (Именно поэтому, когда близорукий, приблизив-

жесть, легче. Словом, у „предметов“ или их „частиц“ нет никакой одной тяжести, которая была бы независима от сознания самих существ. Точно также 10 градусов тепла обозначает для одного нечто теплое и приятное, для другого — нечто прохладное и неприятное. Общим же для обоих и для всех людей является лишь мыслимое или число 10. Таким образом в мысленном процессе — в числах сознание субъектов становится более общим, чем в тех ощущениях и образах, которые они сознают. Мысленный процесс исчисления более выражает собою единство или общность сознания существ, чем непосредственно сознаваемые ими ощущения и образы.

При этом можно отметить еще следующее: со времен Пифагора люди стали замечать, что чем ближе числа к единству, т. е. к мысленной единице, тем естественно более общ для субъектов их мысленный процесс. Если в числах, выражающих множественность, у субъектов могут быть ошибки и несогласия (в счете), то в понятии о единице (о едином) все субъекты должны сходиться. Пока существа представляют себе те или иные материальные образы, — образы эти для существ всегда различны и не дают понятия ни о какой единой, однородной сущности. Простое и единое может быть достигнуто только в мире духовном, по-скольку субъекты, душевно объединяясь и достигая сознания неограниченного, отрешаются от всяких материальных образов (См. дальше учение Пифагора в VII выпуске).

шись, сознает зрительный образ отчетливый, то видит его с большими подробностями). Поясним это еще.

Оставаясь от так наз. „предмета“ на расстоянии одной и той же меры (напр. 5 метров), близорукий сознает образ большей величины и расплывчатый, а человек с так наз. нормальным зрением сознает зрительный образ меньшей величины и более отчетливый.

Если близорукий хочет, не приближаясь к так наз. „предмету“ и не увеличивая этим самым еще больше его зрительный образ, видеть образ такой же отчетливый, как видит человек с так наз. нормальным зрением, то достигнуть этого близорукий может только искусственным путем — помощью вогнутых стекол. При таком искусственно измененном зрении отчетливость образа достигается без приближения и без вытекающего из приближения еще большего увеличения образа. Необходимое при естественном зрении приближение и увеличение образа здесь устраняется, а остается только сужение образа от искусственно достигаемой большей отчетливости. В данном случае зрительный образ „предмета“ теряет свою расплывчатость, суживается, уменьшается, вследствие чего так наз. „предмет“ как-будто отодвигается дальше.

Но когда мы не прибегаем к искусственному изменению зрительной способности, то наблюдаем следующее.

На расстоянии одной и той же меры от „предмета“ близорукий и человек с так наз. нормальным зрением никогда не сознают зрительных образов одинаковой отчетливости и одинаковой величины.

На расстояниях различной меры от „предмета“ близорукий и дальзоркий могут сознать зрительные образы одинаковой отчетливости, но эти образы имеют неодинаковую величину.

Иначе сказать, — одинаково отчетливые образы мяча у близорукого и у человека с так наз. нормальным зрением получаются на неодинаковом расстоянии и имеют неодинаковую величину. У близорукого отчетливый образ получается на более близком расстоянии и образ этот больше по величине, чем отчетливый образ у человека с так наз. нормальным зрением. Это ясно уже из

того, что отчетливый образ у близорукого представляет больше подробностей или деталей, чем отчетливый образ у человека с так наз. нормальным зрением.

Никогда не может быть, чтобы при неодинаковости зрительной способности у близорукого и у дальзоркого все три условия совпадали бы, т. е. чтобы было расстояние одной и той же меры от так наз. „предмета“; одинаковая отчетливость и одинаковая величина зрительных образов \*).

Итак, мы выяснили, что не только для трех совсем различных существ (муравья, трехлетнего ребенка и взрослого человека), но даже для двух существ, казалось бы почти одинаковых, т. е. для двух взрослых людей, на самом деле, по-скольку они отличаются по своей зрительной способности, по своему росту и по своей силе, не существует в пространстве такого объективного предмета, который имел бы одну определенную величину, одну определенную плотность, одну определенную тяжесть. Хотя два человека думают, что они представляют себе в пространстве один и тот же предмет, но они заблуждаются; они представляют себе два зрительно-осязательных образа,

\*) Говоря о различной величине зрительных образов у дальзоркого и у близорукого, я основываюсь на доставляемых наукою опытных наблюдениях нашей зрительной способности. Что касается того „объяснения“ этого явления, которое нам предлагает теория зрения, то его можно, мне кажется, в самых кратких чертах резюмировать следующим образом.

У всякого близорукого, вследствие растянутости глаза в глубину, слишком большой выпуклости хрусталика и плохой accommodation глаза, исходящие от внешнего „предмета“ лучи преломляются в глазу слишком сильно и дают ясное изображение не там, где надо, т. е. не на сетчатой оболочке, но в фокусе, находящемся впереди ее; на самой же сетчатой оболочке изображение проектируется не в виде точек, но в виде кружков, вследствие чего изображение получается более расплывчатое и большее по величине. На расстоянии той же самой меры от „предмета“ у человека с так наз. нормальным зрением изображение получается на самой сетчатке, при чем изображение это вполне отчетливо, не расплывчато и меньшее по величине.

Близорукий, чтобы получить образ такой же отчетливости, как у человека с нормальным зрением, должен уменьшить расстояние между собою и так наз. „предметом“; при таком уменьшении расстояния изображение отодвигается внутри глаза, падает как раз на сет-

различных по величине, плотности и тяжести; каждый из людей создает себе свой особый „предмет“.

Важнее же всего нам понять следующее. Нельзя вовсе допустить в пространстве какого-либо объективного предмета, существующего самого по себе, независимо от сознания самих существ.

Когда мы говорим „предмет“, то мы обозначаем этим некоторый зрительный образ, а также некоторый осязательный образ. Если допустить, что в пространстве существует какой-то объективный предмет, то он должен сам по себе иметь некоторый зрительный образ определенной величины; он должен также иметь некоторый осязательный образ определенной величины, определенной плотности и определенной тяжести; мало того — зрительный и осязательный образ предполагаемого объективного предмета не должен изменяться, когда изменяется у существ их зрительная и осязательная способность. Но совершенно невозможно допустить, чтобы предмет имел такой зрительный образ, который не порождался бы зрительной способностью самих существ и чтобы этот зрительный образ не изменялся, несмотря на изменение у существ их зрительной способности. Точно также нельзя допустить, чтобы „предмет“ имел такой осязательный образ, такую несжимаемость (плотность) и такую тяжесть, которые не были бы обусловлены способностью самих существ к усилию

чатку и теряет свою расплывчатость. Соответственно с этим сужением образа он стремится уменьшиться, но он естественно увеличивается вследствие самого факта приближения. (При дальнейшем же приближении, когда так наз. „предмет“ попадает в пределы ясного зрения и глаз близорукого становится способен к аккомодации, зрительный образ увеличивается, оставаясь все время ясным; при совершенном же приближении так наз. „предмета“ к глазу изображение становится еще больше, но уже опять делается расплывчатым и превышает поле зрения).

В приводимых мною примерах с мячом этот так наз. „предмет“ находится далее, чем расстояние ясного зрения у близорукого, поэтому близорукий сознает зрительный образ большей величины, хотя менее отчетливый, дальнорукый же сознает зрительный образ меньшей величины и более отчетливый. И сколько бы мы ни приближали так наз. „предмет“ к этим двум людям, никак нельзя достигнуть того, чтобы создаваемые ими зрительные образы были вполне одинаковы, как по своей величине, так и по своей отчетливости.

(при движениях) и которые не изменились бы, несмотря на изменение у существ их способности к усилию. Так называемый предмет слагается из зрительного и осязательного образа; зрительный же и осязательный образ непременно обусловлен зрительной и осязательной способностью самих существ. И потому мы твердо можем сказать, что невозможно допустить существование какого-то предмета объективного, имеющего образ, независимый от сознания самих существ \*).

Итак мы выяснили, что то, что люди называют „предметом“, на самом деле не имеет определенной и независимой от самих субъектов величины; иначе сказать, — мы выяснили, что так называемый „предмет“ по своей величине не занимает в пространстве никакого определенного места или протяжения. Каждое из существ создает себе в пространстве зрительный и осязательный образ, который это существо считает предметом; но величина этого зрительного и осязательного образа, иначе сказать, — протяжение, которое этот образ занимает в пространстве вполне зависит от того — каковы сознательные свойства самого существа.

Нам предстоит выяснить теперь, что расстояния, которые различные существа представляют себе в пространстве,

\*) Эти заключения окончательно устанавливаются в связи со вторым родом соображений, которые уясняют: 1) что так называемые тела, предметы, частицы, атомы, всякая материя вообще суть всецело и только зрительные и осязательные образы, которые существа создают себе сами и только потому, что они несовершенны в своей зрительной способности и в своей способности к усилию и 2), что если бы существа проявляли в себе сознательные свойства совершенные, то все зрительные и осязательные образы тел, предметов, частиц растворились бы без остатка и потеряли бы свою несжимаемость (плотность) и тяжесть. В действительности, т. е. для сознательной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить, вовсе не может существовать никаких тел, предметов, частиц, атомов, материи, — словом никакого представления о мире, как о чем-то материальном. Этот второй род соображений, о которых нам предстоит говорить подробно в дальнейших главах, окончательно устраняет возможность думать, что в объективном мире существуют какие-то предметы сами по себе, имеющие какую бы то ни было зрительную и осязательную величину, плотность и тяжесть.

тоже не существуют, как нечто объективное и определенное, но что каждое из существ создает себе свои особые расстояния до тех образов, которые это существо себе рисует. Иными словами, — нам надо уяснить себе, что когда существа представляют себе в пространстве некоторый образ и называют этот образ предметом, то этот „предмет“ не занимает в пространстве никакого одного определенного места, но занимает столько мест, сколько есть различных субъектов.

Но раньше, чем утвердить эту мысль, нам надо уяснить себе, что расстояния, которые различные существа себе представляют до так называемого предмета вполне обусловлены большей или меньшей способностью самих существ к усилию при движениях.

Расстояние, которое субъекты себе представляют до „предмета“ не зависит от их зрительной способности, но только от их способности к усилию при движении и осознании. Зрительная способность хотя и создает людям зрительные образы большей или же меньшей величины, но представляет всегда все эти образы в одной и той же плоскости, как на картине или на полотне синемаатографа. Человек только потому представляет себе предметы не в одной плоскости, но более или же менее отдаленными, что он создает себе не только зрительные образы, но присоединяет к ним свои усилия двигательные и осознательные. Поясним это.

На полотне цветного синемаатографа зрительные образы такие же, как мы себе всегда в жизни представляем. Мы видим на полотне синемаатографа различные зрительные образы окрашенные и движущиеся. Мы видим, напр., вдали экипаж, который сперва очень мал, а потом увеличивается, как будто к нам приближаясь; затем видим, как этот экипаж поворачивает назад и все уменьшается, как будто от нас удаляясь. Но несмотря на то, что эти зрительные образы то увеличиваются, то уменьшаются, мы ясно сознаем, что на самом деле все эти зрительные образы остаются в одной плоскости, не приближаясь к нам и не уда-

ляясь. Если мы в этом уверены, то только потому, что зрительный наш опыт сам по себе недостаточен для того, чтобы мы проектировали от себя зрительные образы на большее или же на меньшее расстояние. Опыт же двигательный и осознательный в данном случае не представляет нам никаких расстояний, никаких удалений или приближений. Мы знаем, что подойдя к полотну и прикладывая к нему палец в различных местах и в различные моменты нам также легко будет прикоснуться к образу коляски, когда этот образ мал и видится, как будто вдали, как и тогда, когда этот образ увеличится и будет казаться, как будто приблизившимся. В обоих случаях двигательное усилие, которое мы делаем, одинаково и потому, и только поэтому, мы твердо заключаем, что все образы расположены в одной и той же плоскости, т. е. на плоскости полотна.

Точно также на всякой обыкновенной картине, хотя мы видим зрительные образы предметов расположенными в некоторой перспективе, но мы твердо знаем на основании нашего двигательного опыта, что на самом деле все эти образы находятся на одной и той же плоскости.

Уже эти примеры показывают нам, что зрительные образы одни, сами по себе недостаточны, чтобы создавать нам представление о расстоянии или об удаленности от нас этих образов.

Представление о большей или же меньшей отдаленности от нас различных образов вырабатывается нами в жизни лишь помощью наших движений, которые требуют от нас большей или же меньшей затраты усилий.

Смотря на картину синемаатографа или на обыкновенную картину, мы твердо знаем на основании нашего осознательного и двигательного опыта, относящегося к этой картине (или же к ранее виденным нами подобным же картинам), что создаваемые нами образы деревьев, домов и проч. все находятся от нас в одном и том же расстоянии, в одной и той же плоскости и что сами эти образы совершенно плоски. Если, несмотря на это знание, мы все-таки, глядя на картину, созда-

ем себе иллюзию перспективы, т. е. вообразаем себе на время, как будто создаваемые нами образы деревьев, домов и проч. находятся не в одной плоскости, но удалены от нас на различные расстояния, и если мы вообразаем себе эти образы деревьев, домов и проч. не плоскими, но имеющими рельеф (т. е. выпуклыми, имеющими три измерения), то происходит это совсем не потому, что наша зрительная способность будто бы сама по себе проектирует от нас образы на различные расстояния и создает нам рельефные очертания, но совсем по иной причине. Если, глядя на картину, мы создаем себе иллюзию перспективы и вообразаем себе образы деревьев, домов и проч. не плоскими, но имеющими рельефные формы, то происходит это потому, что к этим зрительным образом мы мысленно присоединяем те расстояния и те рельефные формы, которые мы обыкновенно в жизни себе вырабатывали помощью наших усилий при движениях и при осязании.

Обратимся к обычному нашему жизненному опыту.

Если мы говорим, напр., что коляска к нам приближается, то вовсе не потому, что зрительный образ коляски увеличивается (это увеличение зрительного образа коляски мы наблюдаем и в синемафотографе, но оно вовсе не обозначает для нас никакого действительного приближения, никакого сокращения расстояния). Если мы, когда зрительный образ коляски увеличивается, говорим, что коляска к нам приближается, то только потому, что мы опираемся на наш двигательный опыт. Мы мысленно учитываем те двигательные усилия, которые нам в различные моменты надо было бы затратить, чтобы самим приблизиться к коляске, т. е. уничтожить расстояние между нами и этим „предметом“. В момент, когда нам надо затратить много усилий, мы говорим, что расстояние, отделяющее нас от коляски — велико; напротив того, в момент, когда нам надо затратить мало усилий, мы говорим, что расстояние мало.

До тех пор, пока мы представляем себе коляску на некотором двигательном от нас расстоянии, для нас коляска существует только как зрительный образ. Чтобы коляска стала существовать для нас не только как зрительный образ, но вместе с тем, как образ осязательный, расстояние, которое мы себе представляем до этого образа, должно

все более уменьшаться и наконец исчезнуть. Представляем же мы себе это расстояние большим или же меньшим лишь на основании той затраты усилий, которую нам необходимо выполнить при движении.

И вот, когда мы говорим, что коляска находится от нас на большем или же на меньшем расстоянии, то мы этими обычными словами выражаем следующее: мы говорим о тех больших или же меньших усилиях, которые мы должны были бы затратить, чтобы перестать создавать себе двигательное расстояние и чтобы мы одновременно могли представить себе коляску и в виде зрительного образа, и в виде осязательного образа.

Выражая те же мысли иначе: когда мы проектируем от себя зрительный образ коляски на большее или же на меньшее расстояние и говорим, что коляска далеко от нас или же, что она близко, то мы обозначаем этим лишь ту большую или меньшую затрату двигательных усилий, которые нам самим надо было бы сделать, чтобы присоединить к создаваемому нами зрительному образу коляски еще образ коляски осязательный и создать себе цельное представление „предмета“.

Если бы не эта затрата двигательных усилий, то сколько бы зрительный образ коляски ни увеличивался или ни уменьшался, мы постоянно представляли бы его себе, как бы на экране синемафотографа в одной и той же плоскости со всеми другими зрительными образами. Увеличение зрительного образа предмета само по себе не обозначает для нас никакого уменьшения расстояния, но это увеличение зрительного образа отсылает нас мысленно к нашему двигательному опыту, который именно и устанавливает уменьшение расстояния. Вообще говоря (как это прекрасно установил еще Беркли), зрительные образы являются только значками, которые отсылают нас к нашему двигательному опыту, помощью которого мы устанавливаем все расстояния.

Пока мы не призываем на помощь наш двигательный опыт зрительные образы сами по себе не дают нам никакого представления о расстоянии. Наш душевный опыт относительно звезд вполне подтверждает это заключение. Звезды известны нам только как зрительные образы; оне

вовсе не подлежат нашему осязательному опыту; наш двигательный опыт в смысле приближения к звездам тоже почти отсутствует. Благодаря этому мы представляем себе зрительные образы всех звезд расположенными в одной плоскости на одинаковом от нас, весьма небольшом, расстоянии. Иначе сказать, наша зрительная способность не представляет нам, что одни звезды ближе к нам, а другие — несравненно более отдалены, но представляет нам все звезды на одинаковом от нас, весьма небольшом, расстоянии. (Именно так и думают первобытные племена и дети, когда говорят о небе, как о некоторой поверхности, усеянной звездами.

Мало по малу люди, призывая на помощь свой двигательный опыт, изменяют свое воззрение. Влезши на высокую гору, затратив много усилий и убедившись, что звезды они не достигли, люди приходят к заключению, что звезды эти далеко, гораздо дальше, чем облака, оказавшиеся ниже вершины горы. Однако, убедившись в этом, люди все-таки не могут еще сказать: какие из звезд ближе к ним, а какие дальше, так как дальнейший двигательный опыт у них отсутствует. Тогда на помощь приходит астрономия, которая начинает определять расстояние до звезд помощью движений земли, планет или самих созвездий. Но ведь движения земли, планет и созвездий и быстрота этого движения есть ничто иное, как мысленное обращение к нашему собственному двигательному опыту. Когда астрономия говорит, что такая то звезда очень далека от нас, потому что потребовалось бы столько-то лет двигаться с такою-то скоростью, чтобы ее достигнуть, то все свои суждения о скорости движения и о расстоянии астрономия строит по сравнению со свойственной нам, людям, скоростью движения, иначе сказать — свое суждение о расстоянии астрономия строит на основании присущей нам, людям, двигательной способности. Зрительные же образы звезд сами по себе не дают астрономии никакого основания проектировать звезды на большее или же на меньшее от нас расстояние.

Итак, заключим сказанное. Наша зрительная способность, создавая нам все зрительные образы предметов,

представляет их нам в одной и той же плоскости и не проектирует их на большее или же меньшее расстояние. Мы выясняем дальше, что если бы мы никогда не делали никаких движений и не затрачивали бы при этом усилий, то мы вовсе не проектировали бы в пространство зрительные образы на расстояние, т. е. не представляли бы себе зрительные образы, как нечто объективное, существующее вне нашего собственного сознания.

## ГЛАВА VI.

Что такое сознаваемое нами пространство? Никакого объективного и общего для всех различных существ пространства не существует. Два рода пространства.

Пространство зрительное, порождаемое зрительной способностью различных существ. (Оно вовсе отсутствует для слепых и существ, не одаренных зрительной способностью). Зрительное пространство есть пространство плоское, двух измерений, в котором мы представляем себе все зрительные образы плоскими и не отдаленными от нашего сознания. Разъяснения.

Пространство двигательное, порождаемое большей или же меньшей способностью различных существ к усилию при движениях. Двигательное пространство есть пространство трех измерений, в котором мы создаем себе трехмерные осязательные образы. Разъяснения.

Если бы мы от рождения и до смерти обладали только зрительной способностью, но вовсе не обладали бы способностью двигательной, то мы вовсе не проектировали бы создаваемые нами зрительные образы на большее или же меньшее расстояние. Когда грудные дети или внезапно прозревшие после операции слепорожденные протягивают руку, чтобы схватить луну или другой отдаленный „предмет“, то происходит это потому, что они не проектируют еще зрительные образы на расстояния. Не проектируют же они их на расстояние потому, что к создаваемым ими зрительным образам они не успели еще мысленно присоединить ряд необходимых двигательных усилий. Подробные разъяснения и примеры.

Теория зрения Беркли. Современная теория зрения продолжает строить свое объяснение шиворот на выворот. Людям предстоит понять: 1) что существа сами, в зависимости от того, каковы их собственные свойства создают себе те или иные зрительные и осязательные образы предметов и 2) что они сами же вследствие своей несовершенной способности к усилию при движениях, проектируют создаваемые ими образы тел на большее или же меньшее расстояние и создают себе этим то или иное представление пространства. Теория же зрения продолжает наивничать. Она предполагает: 1) что существует само по себе какое-то объективное пространство и 2) что в этом объективном пространстве существуют тела и предметы, имеющие сами по себе определенный зрительный образ. Затем теория зрения пытается объяснить: каким чудом зрительные образы тел и предметов

из объективного мира (где этих образов на самом деле вовсе не существует) попадают в наше человеческое сознание. Чтобы объяснить каким путем будто бы существующие в объективном мире зрительные образы тел и предметов передаются в наше сознание, наука строит гипотезу мистического нематериального эфира, состоящего из колеблющихся ячеек. Далее эта теория весьма обстоятельно говорит о строении нашего тела, нашего глаза, зрительного нерва и мозга, наивно принимая наше тело и глаз за некоторые реальные сущности, могущие производить или хотя бы обуславливать наши зрительные и другие ощущения. На самом же деле это совершенно неверно.

То, что мы называем нашим телом, глазом, зрительными нервами и мозгом, ничего не может ни производить, ни обуславливать, ни причинно объяснять, так как это суть опять таки только зрительные и осязательные образы, которые мы создаем себе сами и которые сами нуждаются в объяснении из внутренних свойств нашего сознания. Наука может сослаться на наш телесный образ с его устройством только как на картину, посредством которой мы, люди, иллюстрируем для себя наши душевные способности. Разъяснения.

Определение пространства; сознаваемое нами, людьми пространство есть присущий нашему сознанию и слагающийся из наших человеческих ощущений психический фон, в котором мы создаем себе и проектируем образы так называемых тел, предметов и частиц. Каждое из различных существ создает себе свое особое пространство и свои особые образы в этом пространстве; пространства же общего для всех существ, объективного или же абсолютного вовсе не может существовать. Разъяснения.

Раньше, чем идти дальше в развитии нашего изложения, нам необходимо окончательно уяснить себе, что такое сознаваемое нами пространство, в котором мы представляем себе все образы тел, предметов, частиц, атомов и проч.

Основываясь на нашем душевном опыте, начнем с самых общих и еще смутных определений пространства и затем постараемся извлечь из них окончательное и наиболее ясное определение.

Пространство есть то, что мы, люди, сознаем, как заключающее в себе все сознаваемые нами образы тел, предметов, частиц и проч. Пространство известно нам только как нечто нами, людьми, сознаваемое, т. е. входящее в область нашего человеческого сознания; никакого иного пространства, нами не сознаваемого, т. е. существующего вне нашего сознания и вне наших человеческих представлений, мы не знаем.



Мы всегда представляем себе пространство, как нечто, в котором размещены различные тела, предметы, частицы, атомы. Но эти тела, предметы, частицы, атомы вместе со всеми их изменениями и движениями, как мы уже выяснили, не существуют сами по себе объективно, но суть только зрительные и осязательные образы, слагающиеся и существующие только в самом нашем сознании (или же в сознании других существ). Уже из этого становится очевидным, что так как то, что мы называем телами, предметами, частицами, атомами суть только образы, слагающиеся и существующие только в самом нашем сознании, то и пространство, в котором мы сознаем все эти образы, не может существовать объективно, но только в самом нашем сознании.

Мы должны признать, что для нас существует два рода пространства.

Во-первых, пространство зрительное (или, как говорят обыкновенно — видимое), в котором мы представляем себе освещенные и окрашенные зрительные образы тел, предметов, частиц и проч. Это зрительное пространство обусловлено зрительной способностью, которая различна у различных существ. Зрительное пространство вместе со всеми зрительными образами тотчас для нас исчезает, когда мы перестаем пользоваться нашей зрительной способностью (напр. закрывая глаза) и оно вовсе отсутствует у слепых. Слепые же от рождения и вовсе не имеют никакого понятия о тех представлениях, которые создают себе зрячие, они не имеют понятия ни о зрительном пространстве, ни о расположенных в этом пространстве зрительных образах, ни о свете, ни о цветах.

Во-вторых, пространство двигательное или осязательное, в котором мы представляем себе различные осязательные образы тел, предметов, частиц и проч. Это двигательное или осязательное пространство обусловлено двигательной и осязательной способностью, которая у различных существ различна \*).

\*) Современная физиология (а отчасти также психология) ставит всегда свойства нашего сознания в причинную зависимость от нашего телесного образа; иными словами физиология думает, что свойства нашего сознания обусловлены нашим телом с его органами. Фи-

Двигательное и осязательное пространство, вместе со всеми осязательными образами тотчас исчезает, когда мы перестаем пользоваться нашей двигательной или осязательной способностью. Пока мы сохраняем неподвижность, для нас существует только зрительное пространство и зрительные образы, но отсутствует пространство двигательное и осязательные образы тел и предметов. Пространство дви-

зиология не видит, что наше тело со всеми его органами и мускулами есть не более, как образ или картина, иллюстрирующая наши душевные свойства, но отнюдь их не обуславливающая. (Также как отбрасываемая нами тень иллюстрирует все наши движения, но отнюдь их не обуславливает). Непонимание это ведет к тому, что даже физиология (и даже психология), говоря о нашей зрительной способности или о нашей способности к усилению, ссылается на образ нашего глаза с его устройством или на картину наших мускулов, как будто эти образы обуславливают нашу зрительную способность и нашу способность к усилению. При этом физиология подразумевает, что мы обладаем такой-то зрительной способностью потому, что у нас глаз определенного устройства, и чтобы объяснить: почему мы создаем себе такие-то зрительные образы тел и предметов, наука ссылается на наш глаз с его устройством, не замечая, что этот глаз сам есть только образ. Мы всюду в нашем изложении стараемся избегать этой наивной точки зрения. Самые обороты речи у современной физиологии носят характер наивных материалистических понятий. Так напр., чтобы обозначить способность существ к усилению при движении или осязании, физиология говорит, что это есть „мускульная способность или мускульное чувство“; при этом подразумевается, что способность существ к усилению обусловлена их мускулами. На самом же деле эти „мускулы“ ничего не могут обуславливать, так как это не более, как образы, иллюстрирующие душевную способность существ к усилению.

Если мы создаем себе представление пространства и различные образы тел и предметов, то только потому, что таковы свойства нашего сознания. Иначе сказать: причину, производящую все эти образы и их объясняющую, надо искать только в самом нашем сознании. Что касается нашего тела со всеми его органами, то оно ничего не может ни производить, ни даже объяснять, так как тело наше само есть не более, как создаваемый нами зрительный и осязательный образ, который только иллюстрирует наши душевные свойства. (Подобно тому, как нелепо было бы объяснять движения человека помощью движений его тени, хотя тень может очень верно иллюстрировать все движения человека). Можно ссылаться на образ нашего тела, на образ нашего глаза, на картину наших мускулов, как на иллюстрацию наших душевных свойств, но нельзя опираться на эти образы, как на нечто реальное и обуславливающее наши душевные свойства.

гательное и осязательные образы вовсе отсутствуют у людей, у которых совершенно парализована способность к движению. И если мы представим себе человека, у которого способность к движению совершенно отсутствует от самого рождения, то такой человек, не имея никакого понятия об усилиях, создающих двигательное расстояние, вовсе не будет иметь понятия о двигательном пространстве и об осязательных образах тел и предметов. Для такого человека будет существовать только пространство зрительное и только зрительные образы.

Если мы будем говорить только об одной нашей зрительной способности, вне ее отношения к нашей двигательной и осязательной способности, то окажется следующее.

Наша зрительная способность представляет нам всегда все зрительные образы плоскими и расположенными на фоне пространства плоского, как на экране синематографа. Иными словами, собственно зрительное пространство есть пространство плоское, имеющее только два измерения. Третье измерение, в глубину получается только тогда, когда мы проектируем от себя образы тел и предметов на большее или же меньшее расстояние, а это проектирование образов на большее или же меньшее расстояние обусловлено не нашей зрительной способностью, но нашей способностью к усилению при движении и осязании.

Соображения, которые я здесь излагаю относительно пространства зрительного и пространства обусловленного нашей двигательной способностью, представляют собою развитие тех же по существу положений, которые в несколько иной форме, но уже с большей определенностью были выражены двести лет тому назад Беркли в его замечательном труде: „Новая теория зрения“, появившемся 1709 году \*).

\*) Berkeley — New-Theorie of vision. The Works edit by Fraser, Oxford, 1871, I vol. Во французском переводе — Essai d'une nouvelle théorie de la vision — Oeuvres choisies de Berkeley traduites de l'Anglais par G. Bealavon et D. Parodi, Paris 1895 г. К сожалению этот замечательный труд Беркли, если не ошибаюсь, до сих пор не переведен на русский язык. Краткое изложение основных положений „Теории зрения“ Беркли, читающий найдет, напр., в обширном труде профес. Г. Челпанова „Проблема восприятия пространства“. Обстоятельное

Согласно Беркли наша зрительная способность представляет нам только различно-окрашенные зрительные образы, но не дает нам ничего более этого. Создаваемые нами зрительные образы сами по себе не дают нам никакого основания приписывать так называемым „предметам“ ту или иную величину или относить их на той ли иное расстояние. Мы можем представлять себе большой зрительный образ, когда так называемый „предмет“ мал, но находится от нас на близком расстоянии. И обратно: мы можем представлять себе малый зрительный образ, когда так называемый „предмет“ велик, но находится от нас на большом расстоянии.

Следовательно, чтобы приписать так называемому „предмету“ ту или иную величину, мы должны создать себе представление о расстоянии до этого „предмета“. Но расстояние до так называемого „предмета“ никогда нами не видится и не устанавливается нашей зрительной способностью. В подтверждение этой мысли Беркли приводит ряд доказательств, из которых мы отметим только немногие.

Беркли решительно отрицал, чтобы зрительные образы предметов могли существовать вне нашего сознания в объективном мире; иными словами, он отрицал, что в объективном мире существуют какие-то „предметы“, имеющие сами по себе какой-либо зрительный образ \*).

сочинение проф. Челпанова на наш взгляд не дает верного и ясного ответа на вопрос, что такое пространство? Челпанов хотя и признает, что то пространство, которое мы, люди, себе представляем, субъективного происхождения, но продолжает думать, что это есть лишь отображение в нашем сознании какого-то пространства объективного, будто бы существующего независимо от сознания самих существ и не изменяющегося, несмотря на изменение их свойств. Мы именно выясняем, что такое понятие неверно и что никак нельзя допустить пространства, не зависящего от зрительных свойств субъектов и от их способности к двигательным и осязательным усилиям. Обстоятельный труд проф. Челпанова на наш взгляд имеет преимущественно лишь ознакомительное значение, так как он обстоятельно знакомит читателя со взглядами многих мыслителей, психологов и физиологов на рассматриваемый вопрос.

\*) Между прочим Беркли выдвигает следующее соображение. Философия и наука уже вынуждены были признать, что цвета, которыми окрашены познаваемые нами образы предметов, не существуют сами по себе в объективном мире, но являются субъективным продук-

Но этого мало. Беркли выяснил, что даже обычная наивно-реалистическая теория зрения, (согласно которой образы предметов существуют сами по себе в объективном мире и извне передаются в наше сознание) должна признать, что наша зрительная способность сама по себе не создает нам никаких представлений о расстоянии от нас до предметов. В числе других соображений Беркли приводит, напр. следующие.

Каково бы ни было расстояние „предмета“ от нас, велико ли это расстояние или же мало — безразлично: любая его точка проектируется на сетчатке тоже в виде точки; самая же линия проекции перпендикулярна к сетчатке и вообще никогда не видима. Линии эти только воображаются нами, но сами по себе не существуют. Получаемые точки изображения на сетчатке не дают никакого основания судить о большей или же меньшей длине проектировавшихся линий, которые сами по себе невидимы. Обычная наивно-реалистическая теория зрения говорит, что расстояние до так называемых „предметов“ мы определяем помощью большего или же меньшего угла зрения, который образуется из линий, идущих от оптического центра глаза к краям „предмета“, или же помощью большего или меньшего угла, образующегося при пересечении зрительных осей обоих глаз. Но Беркли указывает, что все эти углы и линии их образующие, не существуют в действительности; мы только воображаем себе эти углы и линии, но никогда их не видим. Иначе сказать, — наша зрительная способность не представляет нам ни углов, ни линий, образующих эти углы и следовательно нельзя говорить, что наше зрение помощью этих воображаемых углов и линий создает нам представление о расстояниях. В дей-

том нашего собственного сознания. Но ведь эти цвета, которыми окрашены зрительные образы предметов никогда, даже в воображении, не могут быть отделены от самих зрительных образов. И потому, признав уже, что цвета являются субъективным продуктом нашего собственного сознания и что они не существуют в объективном мире, необходимо признать также, что сами зрительные образы, которые окрашены в эти цвета, тоже являются субъективным продуктом нашего сознания и вне его не существуют. (Berkeley — New Theorie of vision, § 43).

ствительности, говорит Беркли, у нас существуют только так называемые мускульные усилия глаза при аккомодации его, а также усилия обоих глаз при совместном их направлении на так называемый „предмет“. Эти большие или же меньшие мускульные усилия глаза именно и вырабатывают в нас представления: о большей или же меньшей отдаленности от нас так называемых „предметов“.

Но еще большее значение при выработке наших представлений об отдаленности от нас так называемых „предметов“ играют остальные наши усилия при движениях, напр. при ходьбе. Так напр., наше зрение представит нам маленький зрительный образ предмета, напр., башни; если несмотря на это мы говорим, что башня на самом деле велика, то только потому, что мы признаем, что башня находится от нас на большом расстоянии; представление же наше о большом расстоянии мы создаем себе потому, что нам надо затратить большое количество двигательных усилий, чтобы преодолеть это расстояние.

Помощью подобных соображений Беркли установил, что наша зрительная способность, хотя создает нам зрительные образы различной величины, но не вырабатывает в нас ни представления о большей или меньшей отдаленности так называемых „предметов“, ни представления об их величине. Только большая или же меньшая затрата двигательных усилий вырабатывает в нас представление о большей или же меньшей отдаленности так называемых „предметов“ и об их величине.

Зрительные образы, говорит Беркли, являются только значками, которые отсылают нас к соответственным двигательным усилиям.

Когда мы сперва представляли себе малый зрительный образ предмета, а потом представляем себе этот же зрительный образ в увеличенном виде, то первый образ вызывает в нас представление о большой затрате двигательных усилий, т. е. о большом расстоянии, а второй зрительный образ вызывает в нас представление о меньшей затрате двигательных усилий, т. е. о меньшем расстоянии.

Наш жизненный опыт приучает нас ассоциировать образы с соответственными двигательными усилиями, кото-

рые именно и создают для нас представление об отдаленности так называемых „предметов“. Если мы предположим, говорит Беркли, человека, у которого привычная, вырабатываемая опытом, ассоциация зрительных опытов, с соответственными двигательными усилиями отсутствует, то такой человек, создавая себе зрительные образы тел и предметов, вовсе не будет проектировать этих образов на расстояние.

„Из всего вышесказанного, пишет Беркли, становится очевидным, что если бы слепорожденный внезапно приобрел зрительную способность, то в первое время его зрение не давало бы ему никакого понятия о расстоянии: солнце и звезды, предметы самые отдаленные, равно как самые близкие, одинаково казались бы ему существующими в самом его глазе или вернее в его духе (в его сознании \*). Предметы, воспринятые его зрением, казались бы ему ничем иным (и не суть в действительности ничто иное), как только ряд новых мыслей или ощущений, из которых каждое также близко к нему, неотделимо от него, как его ощущения боли или удовольствия, или как самые кровенные страсти его души. Ведь если мы обычно считаем, что создаваемые помощью нашего зрения предметы, находятся в некотором расстоянии или вне нашего духа (вне нашего сознания \*), то это единственно результат опыта, которого у слепого в тех условиях, как предполагаем еще не могло выработаться <sup>1)</sup>.

Таким образом Беркли путем чисто теоритического, логического процесса мысли пришел к тем заключениям, которые, как мы сейчас убедимся, подтвердились впоследствии помощью опытных наблюдений над внезапно прозревшими слепорожденными.

Со времени Беркли вопросы о зрительном и о двигательном расстояниях породили обширную литературу, при чем все основные положения Беркли все более подтверждались. Подтверждались они путем не только философского логического рассуждения, но также путем опытных

<sup>1)</sup> Berkeley — *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* § 41 *Oeuvres ehoisies* I p. 26. Paris, 1895. Замечания в скобках, не отмеченные звездочкой, принадлежат самому Беркли; отмеченные же звездочкой пояснения в скобках сделаны мною.

наблюдений, которыми занимались как психологи, так и физиологи \*).

Наблюдая ту картину нашего тела, которую мы, люди, себе рисуем и исследуя образ нашего глаза, психологи и физиологи все более подходят к следующему заключению относительно нашей зрительной способности. Собственно зрительные ощущения не дают нам ничего, кроме представления пространства плоского, на фоне которого расположены окрашенные зрительные образы; иными словами, зрительные ощущения представляют нам все зрительные образы, размещенными в одной и той же плоскости. Только так называемые „мускульные ощущения“ при установлении угла зрения (аккомодативное усилие глаза), а также мускульные усилия при направлении зрительных осей обоих глаз под тем или иным углом (усилие при конвергации глаз) вырабатывают в нас чувство расстояния и перспективы.

Наша зрительная способность создает нам образы, как бы на плоском фоне и не проектирует этих образов вне нашего сознания, не создает нам никакого представления, что эти образы находятся от нас на большем или же меньшем расстоянии. Иначе сказать, — пространство, которое мы создаем себе помощью нашей зрительной способности представляет собою психический фон, в котором все образы расположены в одной плоскости.

Если бы люди от рождения и до смерти оставались абсолютно неподвижными и в то же время продолжали бы создавать себе зрительные образы „тел“ и „предметов“, то эти зрительные образы представлялись бы нам на фоне пространства совершенно плоского и сами были бы для нас совершенно плоскими, имеющими только два измере-

\*) Как мы убедимся дальше, основные положения Беркли, изложенные в его теории зрения, до сих пор еще не усвоены с надлежащей полнотой и не изменили в корне традиционную наивно-реалистическую теорию зрения. Тем не менее воззрения Беркли в некоторой мере поколебали эту наивную теорию. Из числа писателей, наиболее отчетливо усвоивших теорию зрения Беркли и развивавших ее, следует отметить в особенности: *Dj. St. Mill* — *Beiley on Berkeley's Theorie of vision, Dissertations*, London, 1859, I vol. p. 85—100; *Bain* — *The Senses and the Intellect*, 4 edit., London, 1894; *H. Taine* — *De l'Intelligence*, tome II, sept, edit., Hahette, Paris, 1895.

ния. Мало того — эти образы представлялись бы нам в непосредственной близости от нас, неотделенными от нас никаким расстоянием. Наблюдения над детьми и прозревшими слепорожденными вполне подтверждают это заключение.

Люди лишь постепенно начинают создавать себе представление пространства в виде трех измерений. Грудной ребенок протягивает руки, чтобы схватить луну или другой отдаленный „предмет“<sup>1)</sup>. Это показывает, что для грудного ребенка различные зрительные образы не представляются одни близкими, а другие отдаленными, но кажутся расположенными равно близко, т. е. на фоне пространства плоского в двух измерениях. Иначе сказать, — грудной ребенок, хотя создает себе различные зрительные образы, но еще не проектирует их от себя на различные расстояния. Только благодаря тому, что усилие ребенка схватить эти „предметы“ не достигает цели, а также благодаря тому, что он начинает двигаться сам и привыкает делать необходимые движения глаз, устанавливая этим так называемый более или менее тупой или же острый угол зрения, он вырабатывает себе постепенно представление о предметах, как о чем-то более или же менее удаленном и создает себе представление пространства с третьим измерением — в глубину.

Наблюдения над слепыми от рождения, внезапно прозревшими после операции, подтверждают сказанное нами относительно пространства зрительного и пространства, обусловленного нашей двигательной способностью \*).

1) См. напр. *H. Beaunis — Nouveaux éléments de Physiologie Humaine, tome 2, p. 563, Paris, 1888.*

2) Считаю нужным напомнить читателю то, что уже выяснено было нами в 1-м отделе первого тома (выпуск II). Все так назыв. материальные явления при операции и все изменения, происходящие при этом в телесном образе оперируемого субъекта (напр. в образе его глаза), не суть действительные причины, порождающие или же обуславливающие те изменения, которые одновременно с этим происходят в сознании оперируемого. Истинная причина того, что слепорожденный прозрел состоит не в тех материальных образах и явлениях, которые мы при этом себе рисуем, — не в том, что образ глаза у оперируемого изменился. Все эти телесные, материальные явления суть лишь образы, помощью которых мы иллюстри-

Если слепой от рождения, внезапно приобрета зрительную способность, начинает представлять себе зрительные образы, то ему надо много времени, чтобы связать (ассоциировать) эти новые для него зрительные образы с привычными для него образами осязательными и двигательными расстояниями. Слепой от рождения, внезапно прозревший, представляет себе все зрительные образы предметов непосредственно близкими к нему, включенными в его сознание; лишь постепенно, связывая эти новые для него зрительные образы с привычными ему двигательными расстояниями, он приучается проектировать зрительные образы на соответственные отдаления.

„В первое время после прозревания, пишет профессор Челпанов, слепорожденные обнаруживают удивительное несовершенство зрительного восприятия. В тот момент, когда слепорожденный впервые видит свет, он не только не в состоянии оценивать расстояний, но он думает, что все предметы, на которые он смотрит, касаются его глаз так точно, как те предметы, которые он осязает, касаются его кожи; так говорит Чезельден относительно своего пациента. В одном случае, приводимом Нённели, молодой пациент говорит, что предметы касались его глаз и он шел

руем для себя ряд происходящих за этими образами духовных явлений. Действительную причину того, что слепорожденный прозрел, надо искать не в самих видимых нами образах, не в том, напр., что доктор взял в руки некоторый „предмет“, называемый нами инструментом, приложил этот предмет к глазу слепого, прорезал где следует, отделил одне „ткани“ и „клеточки“ от других и проч. Все это только ряд образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя ряд явлений духовных, которые именно и являются действительной причиной изменения сознательной способности слепорожденного. Этот ряд духовных явлений, обуславливающий изменения сознательной способности слепорожденного, надо искать в тех душевных побуждениях, которые заставляют доктора воздействовать на сознание слепорожденного и на пути к этому воздействию изменять жизнь, скрытую за клетками и тканями его телесного образа. Душевные побуждения доктора изменяют жизнь некоторой совокупности клеток, а так как жизнь клеток находится в некоторой связи с душевными свойствами самого оперируемого, то в результате этих духовных явлений зрительная способность слепого восстанавливается. Что касается тела доктора со всеми его движениями при операции, а также тела оперируемого — его глаза и клеточек его глаза, то все это только образы, посредством которых мы, люди, иллюстрируем для себя скрытые за этими образами явления духовные.

с предосторожностями, держа руки перед глазами, чтобы не позволять предметам дотрагиваться до них и тем причинять им страдания. Пациент доктора Гома, когда его спросили после операции, что он видит? отвечал: „вашу голову; она, кажется, прикасается к моему глазу.“ Но он не мог сказать, какой она формы. Только по истечении трех месяцев предметы стали казаться ему расположенными дальше, хотя всетаки на очень близком расстоянии \*).

Подобные наблюдения подтверждают, что внезапно прозревшие слепорожденные, создавая себе зрительные образы предметов, еще не проектируют эти образы на расстояние, но сознают их еще неотделенными от своего сознания. Когда они говорят, что предметы касаются их глаз, то это показывает, что ощущения, слагающие зрительные образы предметов, еще не объективируются, не проектируются на расстояние. И это вполне понятно.

Слепые вырабатывают себе представления предметов только в виде осязательных образов, слагающихся в их сознании из двигательных-осязательных ощущений; осязательный образ, который слепой называет предметом, существует для него лишь тогда, когда между слепым и так называемым предметом нет никакого отделяющего расстояния. Иными словами, слагающийся из осязательных ощущений осязательный образ предмета в момент возникновения этого образа является включенным в сознании слепого, т. е. непроектированным на расстояние. Слепой мысленно проектирует осязательные образы на расстояние, но лишь тогда, когда эти образы перестают для него существовать. Поясним это обстоятельнее.

Слепой вовсе не создает себе зрительных образов и зрительных расстояний. То, что слепой называет предметом, суть только возникающие в его сознании осязательные образы, слагающиеся из его двигательных-осязательных ощущений. Эти осязательные образы, которые слепой называет предметами, слагаются и существуют в сознании самого слепого и только до тех пор, пока он себе эти обра-

\*) Г. Челпанов. — Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Часть I, стр. 345, Киев, 1896 г.

зы создает; в объективном же мире этих осязательных образов или так называемых предметов вовсе нет. Если в то время, когда слепой перестает создавать себе осязательный образ предмета, он все же думает, что этот осязательный образ (или так называемый предмет) продолжает существовать где-то вне его сознания, то это справедливо только в том смысле, что подобный осязательный образ в это время может слагаться и существовать в сознании других людей. Но слепой, подобно всем другим людям, создает себе из своих собственных двигательных усилий иллюзию какого-то объективного пространства и когда он перестает создавать себе осязательный образ предмета, то он наивно думает, что этот осязательный образ находится где-то в пространстве, на некотором расстоянии. Иначе сказать, слепой сам мысленно проектирует создаваемый им осязательный образ предмета на расстояние в пространство.

Если слепому надо долгое время затрачивать двигательные усилия прежде, чем в его сознании возникнет осязательный образ предмета, то он говорит, что предмет находится на большом расстоянии; напротив того — если осязательный образ предмета возникает скоро, после непродолжительных двигательных усилий, то слепой говорит, что предмет находится на малом расстоянии.

Что же происходит, когда слепорожденный внезапно приобретает зрительную способность, т. е. начинает создавать себе зрительные образы тел и предметов? Как показывают произведенные наблюдения, слепорожденные, внезапно прозрев, хотя создают себе зрительные образы тел и предметов, но еще долго не проектируют этих зрительных образов на расстояние. Происходит это потому, что они еще не успели связать или ассоциировать эти новые для них зрительные образы с теми привычными им двигательными усилиями, которые одни только и заставляют их проектировать образы тел в пространство \*).

\*) Ассоциация новых зрительных образов с привычными для слепых осязательно-двигательными ощущениями происходит повидимому лишь постепенно. Когда прозревший говорит, что „предмет“ касается его глаза, то это показывает, что зрительный образ ассоциируется только с некоторым осязательным ощущением, ко-

Опыты эти подтверждают нам, что если мы, люди, от рождения обладающие зрительной способностью, проектируем зрительные образы вне нашего сознания на расстоянии, то тоже только вследствие затрачиваемых нами усилий при движениях.

Удивительно, что несмотря на многовековую работу философии, совершенно устранившую возможность верить, что вне нашего сознания в объективном мире существуют те самые зрительные образы предметов, которые мы, люди, себе создаем; несмотря также на то, что уже триста лет тому назад Беркли в своей замечательной „Новой теории зрения“ неопровержимо установил, что зрительные образы тел и предметов слагаются и существуют только в самом нашем сознании; несмотря даже на то, что вообще говоря, философия твердо установила, что то, что мы называем „предметами“, суть образы, являющиеся продуктом нашего собственного сознания и что подобных „предметов“ во всяком случае в объективном мире не существует, — современная теория зрения упорно продолжает наивничать и объяснять: каким путем зрительные образы тел и предметов из внешнего, объективного мира попадают в наше сознание \*).

Свое наивно-реалистическое объяснение современная теория зрения строит таким способом. Прежде всего она твердо опирается на образ нашего тела и на образ нашего глаза с его устройством, наивно предполагая, что эти образы могут породить или же хотя бы обуслов-

торое еще не проектирует образ на расстояние. Но когда прозревший идет с предосторожностью, держа руки перед глазами, чтобы не дозволить „предметам“ дотрагиваться до них, то это показывает, что зрительный образ „предмета“ уже отделился от сознания субъекта, так что субъект уже начинает проектировать этот образ хотя на малое расстояние. Происходит это потому, что зрительный образ уже начинает ассоциироваться с двигательными ощущениями и усилиями субъекта.

\*) Сказанное здесь относительно теории зрения является развитием соображений, намеченных в гл. VI третьего выпуска (том второй, отдел I).

ливать нашу зрительную способность. Получается нечто удивительное. Образ нашего тела и образ нашего глаза сами являются уже продуктом нашей зрительной и осязательной способности, так что будь у нас иная зрительная и осязательная способность, то мы никогда не создавали бы себе тех зрительных и осязательных образов, которые мы называем нашим телом и глазом. Наука же наивно принимает образы нашего тела и глаза за нечто существующее само по себе и реальное и считает, что эти образы суть истинная причина, объясняющая нам, почему мы обладаем теми или иными свойствами сознания.

Наука, если она уж непременно хочет выходить из пределов наблюдения и описания и браться за объяснение, необходимо должна прежде всего объяснить: как и почему наше сознание создает нам те зрительные и осязательные образы, которые мы себе представляем и называем нашим телом и нашим глазом. Иначе сказать: образы нашего тела и нашего глаза прежде всего нуждаются в объяснении, так как образы эти совсем недостоверны и слагаются нами самими из наших несовершенных зрительных и осязательных ощущений.

Как мы уже выяснили, образы нашего тела и образ нашего глаза и все устройство этого образа — это только картина, иллюстрирующая нашу внутреннюю жизнь и нашу зрительную способность (т. е. испытываемые нами зрительные ощущения). Естественно, что наша внутренняя жизнь и в частности наша зрительная способность не могут измениться без неперемного условия, что в то же время будет соответственно изменяться иллюстрация, т. е. картина нашего тела и в частности образ нашего глаза. Но нелепо делать отсюда вывод, что картина нашего тела и образ нашего глаза порождают или хотя бы только обуславливают нашу внутреннюю жизнь и нашу зрительную способность. (Подобно тому, как отбрасываемая человеком тень иллюстрирует все его движения и человек не может пошевелиться без неперемного условия, что в то же время будет соответственно изменяться положение его тени. Но нелепо делать отсюда вывод, что тень с ее движениями порождает или хотя бы обуславливает самого человека с его движениями).

А между тем наука до сих пор поступает именно так. С удивительной наивностью она принимает картину нашего тела и образ нашего глаза за какую-то самостоятельную существующую реальную сущность, которая может обуславливать свойства нашего внутреннего сознания и в частности нашу зрительную способность. Картину нашего тела, которую мы, люди, себе создаем и которая прежде всего нуждается в объяснении из свойств нашего внутреннего сознания, наука наивно принимает за какую-то самостоятельную и вполне достоверную сущность. И все свое объяснение наука наивно строит на нашем телесном образе, полагая, что он создает или же обуславливает свойства нашего внутреннего сознания.

Повторяя еще раз: теория зрения не имеет права опираться на видимое нами тело, т. е. на зрительный образ нашего тела и глаза, как будто это есть уже нечто заранее данное и не нуждающееся в объяснении. Напротив того, если уж теория зрения хочет что-либо объяснять, то прежде всего она должна объяснить: как и почему наша несовершенная зрительная способность (т. е. присущие нашему сознанию зрительные ощущения) создает нам зрительный образ нашего тела и зрительный образ нашего глаза. Теория же зрения упорно хочет объяснять шиворот на выворот: как и почему зрительный (и осязательный) образ нашего тела и образ нашего глаза создают нашу зрительную способность.

Далее современная теория зрения продолжает наивничать таким образом.

Наша человеческая несовершенная зрительная способность создает нам зрительный образ какого-либо предмета, при чем философия давно выяснила, что в объективном мире, во всяком случае, не существует предмета, который сам по себе имел бы именно такой зрительный образ. Теория же зрения как будто умышленно притворяется, что она этого не знает и строит свое объяснение следующим путем. Она представляет нам как будто в объективном мире существует предмет, имеющий точно такой зрительный образ как мы, люди, себе рисуем. Затем теория зрения старается объяснить нам: каким путем зрительный

образ предмета из объективного мира (где его во всяком случае нет) попадает в наше сознание.

Для того же, чтобы объяснить — каким путем зрительный образ предмета из объективного мира попадает в наше сознание, теория зрения изобретает гипотезу какого-то мистического, никем не виденного, нематериального и невесомого, но все же состоящего из ячеек эфира, колебания которого передают зрительный образ предмета из объективного мира на сетчатую оболочку нашего глаза. При этом, конечно, теория зрения снова наивничает, стараясь не замечать, что этот эфир с его колеблющимися ячейками опять таки не существует в объективном мире, но есть только смутный образ, который мы сами себе создаем.

Далее, разумеется, в этом „объяснении“ подробно говорится, как о чем-то уже совершенно реальном, о нашем глазе с его сетчатой оболочкой, о зрительном нерве, о мозге, тщательно забывая, что все это суть опять таки не более, как зрительные и осязательные образы, которые сами нуждаются в объяснении из свойств нашего внутреннего сознания.

Все объяснение современной теории зрения построено шиворот на выворот и это потому, что действительное объяснение может быть построено только на почве исследования нашего сознания. Исследование же нашего сознания и гносеологический анализ тех зрительных и осязательных образов, которые мы себе создаем и которые мы называем нашим телом, органами нашего тела, телами других бесчисленных существ, предметами, частицами, молекулами, атомами, ячейками эфира и проч., не есть дело науки, но философии. Нам дано непосредственно наше сознание со всеми его свойствами; исходя из этих данных, философия должна объяснить нам: как мы создаем себе зрительные образы нашего тела, тел других существ и все образы предметов; затем она должна объяснить нам — как наша несовершенная способность к усилию при движениях проектирует от нас образы тел и предметов на расстояния, т. е. объективирует от нас эти образы. Научное же объяснение, построенное на наивной вере, что создаваемые нами образы существуют в объективном мире и извне передаются в



наше сознание, есть объяснение шизорот на выворот <sup>1)</sup>. Вернемся теперь к развитию прежнего нашего изложения и уясним себе, что расстояние, на которое существа отодвигают от себя создаваемые ими зрительные образы предметов, вполне обусловлено тем: насколько совершенна у существ их собственная способность к усилию при движениях.

Итак мы выяснили, что если мы представляем себе так называемые предметы более или менее отдаленными от нас, то это отдаление порождается не нашей зрительной способностью, но только нашим большим или меньшим усилием при движениях.

Точно то же самое относится к величине так называемых „предметов“; величина эта отнюдь не устанавливается нашей зрительной способностью, но только нашей способностью к усилию при движении и осязании <sup>2)</sup>. Поясним это.

Большая или же меньшая величина зрительных образов сама по себе не заставляет нас приписывать „предметам“ какую-либо определенную величину. Напр., наше зрение представляет нам одновременно два образа: огромный образ карандаша (который мы держим в руке на расстоянии 10 сантиметров от глаза) и маленький образ башни (на расстоянии километра от нас). Если бы мы никогда не

<sup>1)</sup> Даже те люди, которые вовсе не знакомы с философией и потому не замечают насколько наивно в гносеологическом отношении предлагаемое теорией зрения объяснение, не могут не видеть, что это объяснение явно несостоятельно, даже с чисто научной точки зрения, так как приводит к нелепостям. Согласно этому объяснению, мы должны видеть так наз. „предметы“ вверх ногами, а между тем мы видим их не вверх ногами, а именно так, как мы их видим. И объяснить почему мы видим совсем не так, как полагается нам согласно теории зрения, эта теория не может, не отменив все свое „объяснение“. Мало того, согласно этому объяснению, так как у нас два глаза и на сетчатой оболочке каждого из них вырабатывается отдельное изображение предмета, то нам по настоящему так и следовало бы видеть вместо одного предмета — два одинаковых предмета. А между тем мы видим только один предмет. И объяснить этого современная теория зрения опять таки не может, и вынуждена вместо объяснения строить различные гипотезы или догадки.

<sup>2)</sup> См. напр. Berkley-Essai d'une nouvelle théorie de la vision § 61 p. 38 и 39, Paris 1895 г.

делали никаких движений, то мы не проектировали бы от себя зрительный образ карандаша на малое расстояние, а зрительный образ башни на большее расстояние. Мы представляли бы оба эти зрительные образа равно к нам близкими и судя по величине этих зрительных образов, мы говорили бы, что карандаш велик, а башня мала. Только потому, что мы обладаем способностью двигаться и осязать, мы создаем себе представление о расстояниях до этих „предметов“ и об их осязательной величине; и только поэтому мы в приведенном примере корректируем наши зрительные образы и говорим: „хотя сознаваемый нами сейчас зрительный образ карандаша велик, а зрительный образ башни мал, но это происходит только потому, что расстояние до карандаша очень мало, а до башни — очень велико; стоит нам сделать маленькое усилие и отвести руку с карандашом на большее расстояние и зрительный образ карандаша уменьшится; и стоит нам, затратив много усилий, подойти к башне, как ее зрительный образ станет огромным. На одинаковом от нас двигательном расстоянии зрительный образ карандаша неизмеримо меньше, чем зрительный образ башни“. — Но все эти заключения строятся нами не на основании величины зрительных образов, но на основании тех двигательных расстояний и тех осязательных образов, которые порождаются нашей двигательной и осязательной способностью.

Сколько бы зрительный образ предмета ни увеличивался или ни уменьшался это не могло бы создать нам никакого понятия ни о расстоянии до предмета, ни о величине предмета, если бы мы сами не обладали способностью движения и осязания. Так называемые „предметы“ существовали бы для нас исключительно только в виде зрительных образов, одинаково нам близких, вернее сказать — не проектированных вне нашего сознания. И потому видя, напр., как зрительный образ коляски увеличивается, мы совсем не думали бы, что это увеличение зрительного образа происходит от уменьшения расстояния между нами и коляской, но просто говорили бы, что вот зрительный образ коляски был малым, а теперь почему-то увеличился. Думать же, что мы имеем дело с коляской, как предметом, имеющим какую-либо определенную постоянную ма-

люю или же большую величину, мы бы вовсе не могли, так как для нас отсутствовали бы понятия о расстоянии, о приближении и не существовали бы вовсе осязательные образы коляски.

Нельзя допустить, что для всех существ существует какое-то одно объективное пространство, в определенных местах которого находятся так называемые „предметы“. Нельзя допустить этого потому, что все расстояния до „предметов“ и все расстояния между предметами вполне обусловлены сознательными свойствами самих существ. Так что если допустить существование какого-то объективного пространства и в нем какого-либо объективного предмета, то окажется, что предмет этот не занимает в пространстве никакого одного определенного места, но занимает столько различных мест, сколько есть различных субъектов. Поясним это.

Мы выяснили, что собственно зрительная способность существ, создавая им зрительные образы, сама по себе не проектирует эти зрительные образы на расстояние, но представляет эти образы в непосредственной близости от существ, как бы неотделенными от их сознания. Если существа проектируют от себя зрительные образы на расстояние, то только потому, что они учитывают те двигательные усилия, которые им надо сделать, чтобы присоединить к зрительному образу еще образ осязательный и создать себе цельный образ предмета.

Очевидно, что расстояния, на которые существа проектируют от себя зрительные образы зависят от большей или же меньшей способности самих существ к усилию при движениях. Чем более совершенна у существ их способность к двигательным усилиям, тем на меньшее расстояние от себя они проектируют образы предметов.

То, что человек называет расстоянием, есть ничто иное, как сумма затрачиваемых человеком усилий при движениях. Усилия эти сопровождаются более или менее заметным чувством утомления. Конечно, человек может, не двигаясь в данное время, говорить, что его отделяет от так называемого

„предмета“ большое или же малое расстояние, но говорить об этом расстоянии он может только потому, что мысленно воображает себе большую или же меньшую затрату двигательных усилий и большее или меньшее чувство утомления.

Мы говорили, что если бы человек от рождения не обладал вовсе способностью к движению и если бы, следовательно, ему вовсе не были знакомы усилия и утомления при движениях, то такой человек вовсе не создавал бы себе представления о расстояниях от него до так называемых „предметов“.

То же самое произошло бы, если мы представим себе существо, обладающее способностью к движению в степени совершенной, идеальной. Обладая силой и идеальной, совершенной, это существо могло бы двигаться с идеальной скоростью (моментально), не затрачивая никаких усилий и не испытывая ни в каком случае никакого чувства утомления. Для такого существа не существовало бы вовсе расстояний, ни больших, ни малых \*).

Обратимся к ранее приведенным примерам и разработаем их дальше.

Муравей и ребенок с одного и того же места никогда не представляют себе какого-либо одного и того же „предмета“, находящегося от них обоих в одном и том же расстоянии.

Зрительная способность муравья создает ему образ огромной горы и так как способность муравья к усилию при движении ничтожна, то он проектирует от себя этот зрительный образ на огромное расстояние; иначе сказать — создает себе огромное расстояние. В то же время ребенок создает себе зрительный образ не горы, но мяча и

\*) Мы выясним дальше в VIII главе, что если бы люди не были существами ограниченными и несовершенными по своей силе, то для них не существовало бы вовсе того чувства усилия или утомления, которое одно только и заставляет их теперь проектировать образы предметов на расстояние. Допустив даже, что зрительная способность людей оставалась бы несовершенной и продолжала бы создавать им ограниченные в пространстве зрительные образы тел и предметов, то все же люди не проектировали бы эти образы в пространство на расстояние, но сознавали бы их, как нечто включенное в их сознание, неотделимое от него.

так как ребенок обладает несравненно большей способностью к усилию при движениях, то ребенок проектирует от себя создаваемый им зрительный образ на гораздо меньшее расстояние, чем муравей; иначе сказать — ребенок создает себе гораздо меньшее расстояние.

Возьмем теперь ребенка и взрослого или даже двух различных взрослых людей. Предположим, что один из них мал ростом (т. е. телесный образ его мал), и что он обладает слабой способностью к усилию при движениях вообще и при осязательных движениях в частности и наконец, что он близорук. Другой же человек большого роста, обладает более совершенной способностью к усилию и так называемой нормальной зрительной способностью. Предположим, что эти люди находятся в одном и том же месте и говорят, что видят невдалеке резиновый мяч. Мы уже выяснили, что все свойства первого человека таковы, что они создают ему зрительный и осязательный образ большей величины, иными словами первый человек представляет себе мяч большей величины, второй же человек представляет себе мяч меньшей величины, хотя оба они воображают, что представляют себе один и тот же предмет. На каком же расстоянии этот предмет от них находится? Иначе сказать, — в каком месте пространства находится этот предмет?

Оба человека, измерив расстояние, говорят, напр., что расстояние от них до мяча равно пяти метрам. Однако эти слова „пять метров“ не обозначают никакого определенного расстояния.

Первый человек, будучи близорук и мал ростом, называет метром большее зрительное протяжение, чем то протяжение, которое обозначает этим же словом второй человек. Мало того, так как первый человек мал ростом, и обладает меньшей способностью к усилию при осязательных движениях, то для него слово „метр“ обозначает осязательный образ, который тоже больше, чем для второго человека. У каждого своя особая субъективная мера; „каждый меряет на свой аршин“, по прекрасной русской пословице.

Когда человек малого роста и слабый говорит: „пять метров“ (или пять километров), то он обозначает этими

словами большую затрату двигательных усилий и большее чувство утомления, чем когда эти же самые выражения употребляет человек большего роста и сильный. Но мы уже выяснили, что когда человек говорит о расстоянии, то в сущности говоря, он говорит ни о чем ином, как именно о большей или же меньшей затрате двигательных усилий и о большем или же меньшем утомлении. Поэтому когда человек малого роста и слабый говорит: „пять метров“ (или пять километров), то он обозначает этими словами большую затрату двигательных усилий и большее утомление, а следовательно и большее расстояние; человек же большего роста и сильный помощью этих же слов обозначает меньшую затрату двигательных усилий и меньшее утомление, а следовательно и меньшее расстояние.

И потому, хотя эти два человека, находясь в одном и том же месте, говорят, что видят один и тот же мяч на расстоянии пяти метров, но на самом деле они сознают два зрительно-осязательных образа, различных по величине, при чем образы эти находятся от них не в одинаковом расстоянии.

Таким образом оказывается, что то, что люди называют „предмет“, на самом деле не есть нечто единое и занимающее определенное место в пространстве. Иными словами: для двух существ с различной зрительной способностью и с различной способностью к усилию нет одного объективного предмета, находящегося в определенном месте пространства, а есть два различной величины образа, которые они себе представляют в двух различных местах, предполагаемого объективного пространства.

Итак, когда мы мысленно закрепим пространство, как нечто будто бы объективное, т. е. независимое от сознания самих субъектов, то для каждого „предмета“ мы получаем столько мест в пространстве и столько величин, сколько есть различно сознающих субъектов. Иными словами, нет никакого одного объективного места для „предмета“, как нет и самого предмета, как чего-то независимого от сознающих субъектов. И место, и величина предметов и расстояние между ними, также как их цвет, вкус, запах всегда обуславливаются

сознавательными свойствами самих субъектов.

То, что видимые нами тела и предметы не имеют в пространстве определенного объективного места, а место их всецело обусловлено только сознанием самих субъектов, очевиднее всего убеждает нас, что этих тел и предметов, „самих по себе“, вовсе нет, но что это суть только образы, которые существа себе создают сами, причем существа сами же располагают эти образы в том или ином месте пространства. Так называемый „предмет“ не может одновременно находиться и там, где его (?) представляет себе муравей, и там, где его (?) представляет себе ребенок, и там, где его (?) представляет себе взрослый человек; точно также предмет не может быть одновременно меньшим и большим. Между тем различные субъекты представляют себе „предметы“ именно так, хотя не всегда это замечают. (Мы выясним дальше, когда и почему субъекты этого не замечают).

Итак, утвердимся в мысли, что не только величина, т. е. протяженность в пространстве так называемых предметов, но также их место в пространстве вполне обусловлены познавательными свойствами самих субъектов.

То, что сказано относительно нашего сознания отдельных предметов, относится и ко всей их совокупности, т. е. к нашему сознанию всего материального мира. Все зрительно-осязательные образы тел, предметов, частиц, которые создает себе человек малого роста, близорукий и слабый, всегда больше по величине и имеют большую плотность (несжимаемость) и тяжесть, чем те образы, которые создает себе человек большего роста, сильный и обладающий так называемой нормальной зрительной способностью. Так что картина мира, которую создает себе первый человек, всегда во всех своих размерах, во всех своих плотностях и во всех своих тяжестях отличается от той картины мира, которую создает себе второй человек.

Различны для этих двух людей также те километры, метры и сантиметры, помощью которых они измеряют „предметы“ и расстояния между „предметами“; точно также различны для них те килограммы и граммы, помощью которых они измеряют тяжесть „предметов“, так что одни

и те же числа измерения не определяют для них чего-либо единого и объективного. На самом деле для субъектов не существует материального мира ни в каком едином объективном виде; каждый из субъектов создает себе свой собственный, так называемый материальный мир, слагая его из свойств своего собственного сознания.

Если, как мы видели, место и величина так называемых „предметов“ в пространстве обусловлены познавательными свойствами самих субъектов, то очевидно, что пространство между этими создаваемыми нами образами не есть тоже нечто определенное и объективное, но выражает собою лишь свойства нашего сознания, т. е. то, как и где мы рисуем себе „предметы“. Пустое пространство есть лишь мыслимое нами расстояние между теми образами, которые мы сами себе создаем. Пустое пространство есть как бы некоторый психический фон, в котором мы себе создаем и размещаем материальные образы, соответственно со свойствами нашего сознания.

Итак, заключим все вышеизложенное и постараемся установить окончательное определение пространства.

Для человека слепого от рождения не существует ни зрительных образов, ни зрительного расстояния между образами, ни зрительного пространства вообще. Сознание пространства обусловлено для этого человека только присутствием ему осязательными ощущениями и так называемыми „мускульными“ усилиями, которые представляют ему какие-то более или менее отдаленные в пространстве тела и предметы. Но если мы представим себе человека, у которого от рождения способность к осязанию и к движению совершенно отсутствует (или как говорят — парализована) и в то же время от рождения слепого, то для такого человека не может существовать ни пространства осязательного или обусловленного так называемым мускульным усилием, ни пространства зрительного; для такого человека совсем не может существовать того, что другие люди себе представляют и называют пространством \*).

\*) Если такой человек будет продолжать сознавать ощущения слуховые, обонятельные и вкусовые, то все же эти ощущения сами

Пространство, которое занимают собою „предметы“, равно как расстояние от субъектов до предметов, а также между предметами всецело обусловлены свойствами тех субъектов, которые себе рисуют эти „предметы“ и расстояния. Иначе сказать, — нет одного объективного пространства, занимаемого „предметами“ и нет одного объективного расстояния между „предметами“, но каждый субъект (муравей, ребенок, взрослый) создает сам себе свое особое представление пространства, создает в этом своем собственном пространстве материальные образы соответственной величины и создает себе свои собственные расстояния между образами. Поясним это еще.

Люди наивно верят, что существует какое-то одно, общее для всех существ, объективное для них пространство, в котором находятся некоторые тоже объективно существующие тела и предметы. Здесь собственно есть два ложные понятия, которые неразрывно между собою связаны: 1) понятия об одном, общем для всех существ и объективном для них пространстве и 2) понятие о телах и предметах, которые находятся в этом объективном пространстве и сами суть нечто объективное. Эти два ложные понятия взаимно друг друга обуславливают.

Если допустить, что сознаваемое различными существами пространство не обусловлено свойствами их собственного сознания, если допустить, что это пространство есть нечто независящее от самих существ, объективное, существующее само по себе, то выйдет так, что и находящиеся в этом объективном пространстве тела и предметы тоже суть нечто независящее от познавательных свойств самих существ и что эти тела и предметы существуют сами по себе, объективно. Но мы уже доказали

по себе не достаточны, чтобы вырабатывать представление пространства. Человек этот будет, напр., сознавать, что звук или запах усиливаются, но у него никак не может возникнуть представление, что происходит это потому, что на некотором расстоянии существует звучащий и пахнущий „предмет“ и что усиление звука или запаха вызвано тем, что расстояние до предмета сокращается, т. е. что „предмет“ приближается.

выше, что так называемые тела и предметы суть только образы слагающиеся в самом нашем сознании и не существующие в объективном мире, а отсюда следует, что и пространство, занимаемое этими образами, тоже существует только в самом нашем сознании и не существует объективно.

Понятие об объективности пространства так неразрывно связано с понятием об объективности находящихся в пространстве предметов, что как только обнаруживается ложность одного из этих понятий, так тотчас же приходится отбросить и другое понятие.

Понятие людей об одном, общем для всех существ и объективном для них пространстве неразрывно связано с убеждением, что каждый предмет может занимать в пространстве только одно определенное место, может иметь только одну величину, только одну плотность (несжимаемость) и только одну тяжесть. Но мы выяснили, что последнее воззрение совершенно неверно. Оказывается, что каждый, так называемый „предмет“ занимает в пространстве столько мест, имеет столько различных величин, столько плотностей и тяжестей, сколько есть различных сознающих существ. Иными словами, оказывается, что вовсе нет какого-то одного, объективного предмета, занимающего в пространстве одно место, имеющего одну величину, одну плотность, одну тяжесть, но есть столько зрительно-осязательных образов, сколько есть различных сознающих существ.

Разрушив ложное понятие, что сознаваемые нами в пространстве тела и предметы существуют в каком-либо одном виде, сами по себе, и выяснив, что это суть только субъективные образы, слагающиеся и существующие только в сознании самих существ, мы этим самым разрушили ложное понятие, что пространство, в котором мы создаем себе все эти образы, есть нечто объективное. Раз, что так называемые тела и предметы суть только образы, не существующие вне сознания самих существ, то само собою понятно, что пространство, в котором расположены все эти образы тоже не существует вне сознания самих существ.

Становится очевидным, что каждое существо, в зависимости от того, какова его зрительная способность и какова

его способность к усилиям осязательным и двигательным, создает для себя свое особое пространство и в этом своем особом, субъективном пространстве существо создает себе соответственные образы тел и предметов, которые оно проектирует от себя на большее или же меньшее расстояние.

Вообще говоря, сознаваемое нами, людьми, пространство вполне обусловлено теми ощущениями, которыми мы, люди, наделены. Обладая иными ощущениями, мы сознавали бы совсем иное пространство и создавали бы себе совсем иные образы в пространстве.

Итак, резюмируя все сказанное, попробуем дать наиболее ясное определение того, что такое сознаваемое нами, людьми, пространство.

*Сознаваемое нами, людьми, пространство есть присущий нашему сознанию психический фон, в котором мы создаем себе и проектируем все образы. Пространство (также как и образы в нем расположенные) всецело обусловлено субъективными свойствами нашего сознания, а именно нашими несовершенными зрительными, двигательными и осязательными ощущениями.*

Пространство трех измерений, которое мы, люди, себе представляем, не есть, как многие думают, измененное отображение в нашем человеческом сознании какого-то неведомого нам объективного пространства, имеющего не то четыре, не то пять, не то двадцать измерений. Никакого пространства объективного, т. е. не изменяющегося с изменением у существ их свойств, вовсе нельзя допустить \*).

Можно допустить, что обладая совсем иными свойствами сознания, мы создавали бы себе пространство не трех измерений, как теперь, но создавали бы себе пространства четырех или же двадцати измерений. Но все эти пространства опять таки будут лишь субъективным продуктом нашего собственного сознания. Точно также можно допустить, что в этих новых сознаваемых нами пространствах мы могли бы представлять себе совсем не

\*) Характерным образчиком этих остатков наивно реалистического понятия о каком-то объективном пространстве является недавно вышедшая интересная книга Успенского — *Tertium Organum* (СПб. 1911), в которой, несмотря на это остающееся недоразумение, автор высказывает много прекрасных мыслей.

такие тела и предметы, как теперь, но какие-либо „астральные“ или „эфирные“ тела и предметы. Но все эти астральные и эфирные тела во всяком случае будут лишь образами, являющимися субъективным продуктом нашего собственного сознания и не могущими существовать в действительности, т. е. для того совершенного в своих свойствах сознания, которое мы в себе стремимся проявить \*).

Пространство и образы, которые мы себе представляем на яву, являются всецело продуктом нашего собственного сознания, точно также как то пространство и те образы, которые мы представляем себе в наших сновидениях. В наших сновидениях мы представляем себе пространство и в этом пространстве создаем себе и проектируем на различные расстояния образы тел и предметов. Пока мы не вышли из нашего состояния сна, пока мы продолжаем создавать себе эти представления, мы верим, что сознаваемое нами пространство со всеми находящимися в нем „телами“ и „предметами“ существует объективно, т. е. независимо от нас самих. Сознаваемое нами во сне пространство со всеми находящимися в нем „телами“ и „предметами“, в реальность которых мы вполне верим, вовсе не скрывает за собою какого-либо объективного пространства и каких-либо объективных тел и предметов, но все это есть всецело продукт нашего собственного сознания.

Подобно этому и на яву мы создаем себе сами пространство, которое населяем различными образами тел и предметов. Основное отличие состоит лишь в следующем. Состояние сна есть состояние душевной обособленности, когда мы не воспринимаем из мира никаких процессов жизни. Поэтому, когда мы во сне создаем себе представление пространства и в нем представляем себе образы тел и предметов, то за этими образами не кроется никакой объективной и реальной сущности. На яву же, хотя мы точно также, как во сне сами создаем себе представление пространства и в нем представляем себе образы тел и предметов, но за этими образами кроется некоторая

\*) См. в последующей главе.

объективная для нас и реальная сущность, а именно различные процессы жизни <sup>1)</sup>.

Мы выяснили выше, что пространства объективного, т. е. такого, которое не зависит от свойств самих субъектов и которое не изменяется с изменением их свойств, вовсе не может существовать.

Точно также не может существовать пространства абсолютного, т. е. такого, которое было бы присуще сознанию абсолютному, совершенному в своих свойствах. Поясним это.

Пространство само по себе никогда не видимо и не осязаемо; оно заключает в себе зрительные и осязательные образы; но само по себе пространство не имеет ни зрительного, ни осязательного образа. Пространство есть незримое и неосязаемое расстояние между предметами, т. е. между зрительными и осязательными образами. И потому самое сознание нами пространства неразрывно связано с теми образами, которыми мы его населяем. И если бы наша зрительная способность, достигнув совершенства, расширила и растворила бы без остатка все зрительные образы, а наша способность к усилию (вернее наша сила), будучи совершенной, устранила бы плотность и тяжесть и растворила бы образы осязательные, а также устранила бы наши усилия при движениях, то вместе с исчезновением всяких образов исчезли бы также все расстояния, бывшие между образами и самое представление пространства тоже исчезло бы <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Подробному сопоставлению наших представлений на яву с нашими представлениями во сне мы посвящаем дальше особую главу.

<sup>2)</sup> См. в последующей главе.

## ГЛАВА VII.

Если некоторой категории существ (напр. всем людям) кажется, что они представляют себе одну и ту же картину мира, одни и те же образы тел и предметов, то это лишь заблуждение. Каждый человек создает себе свою особую картину, свои особые образы, отличающиеся во всех размерах, расстояниях, тяжестях и плотностях от тех образов, которые себе создают другие люди. Но так как люди лишь незначительно разнятся по своим сознательным свойствам, то различие в тех картинах мира, которые люди себе рисуют, скрашивается и людям кажется, как будто они сознают одну и ту же картину мира. Но если бы одни люди обладали в пять раз более совершенной зрительной способностью и в пять раз более совершенной способностью к усилию, чем другие люди, то не могло бы быть и речи ни о какой одинаковой для всех людей картине мира; одни люди представляли бы себе мир в виде тел и предметов, а другие создавали бы себе совершенно иные образы. Подробные разъяснения и примеры.

Тела, предметы, частицы суть только субъективно порождаемые существами материальные образы, которые изменяются с изменением у существ их внешних чувств. Однако за этими образами тел, предметов, частиц, атомов кроется сущность действительно объективная; эта сущность не зависит от того, каковы внешние чувства существ и она не изменяется от того, что одни существа представляют себе ее в виде таких образов, а другие существа — в виде других образов. Эта сущность, кроющаяся за всеми образами тел, предметов, частиц и атомов есть ничто иное, как различные процессы жизни. Воспринимая из мира одни и те же процессы жизни, различные существа, в зависимости от своих собственных свойств, представляют себе эти процессы жизни в виде совершенно различных образов. Разъяснение и примеры.

Не странно ли, что объективная для нас духовная сущность, т. е. воспринимаемые нами из мира процессы жизни, не имеющие вовсе ни образа, ни величины, ни плотности, может вызывать в сознании существ совершенно противоположный по своим свойствам результат, а именно — материальные образы, имеющие величину, плотность и тяжесть? Если мы вдумаемся, то убедимся, что в этом нет ничего странного, т. е. необъяснимого помощью нашего душевного опыта.

Прежде всего мы по опыту наших сновидений с несомненностью знаем тот факт, что наше сознание способно само из себя создавать

нам образы тел, предметов и материальных явлений даже тогда, когда нет уже абсолютно никакой внешней, объективной причины, способной непосредственно вызывать в нашем сознании все эти образы. Тем более нам легко освоиться с мыслью, что на яву наше сознание тоже само из себя создает нам образы тел и предметов, так как в данном случае мы признаем во внешнем мире сущность, вызывающую в нашем сознании эти образы, сущность не материальную, но духовную, т. е. различные процессы жизни. Эта объективная для нас сущность сама по себе не имеет ни зрительного, ни осязательного образа, ни плотности, ни тяжести, но только в нашем сознании она вызывает зрительные и осязательные образы, а также ощущения несжимаемости (плотности) и тяжести. В этом заключении нет ничего странного, так как не только философия, но и наука все тверже подходит к признанию, что объективная сущность, которую мы воспринимаем из мира, должна сама по себе совершенно отличаться от тех образов или представлений которые вырабатываются в самом нашем сознании. Подробные разъяснения и примеры.

Вернемся теперь к развитию нашего предыдущего изложения. Мы выяснили следующее: два различных человека 1) близорукий, но малого роста \*), обладающий слабой способностью к усилию при движении и осязании и 2) человек, обладающий так называемой нормальной зрительной способностью большого роста и с большей способностью к усилию, хотя говорят оба, что они представляют себе один и тот же предмет, напр. резиновый мяч, но на самом деле они представляют себе два различных по величине зрительно-осязательных образа, при чем эти образы находятся в двух различных местах пространства.

Спросим теперь: почему эти два человека, хотя они представляют себе не один предмет, имеющий одну определенную величину и находящийся в одном определенном месте пространства, но два различной величины зрительно-осязательных образа, находящиеся в двух различных местах пространства, не замечают этого? Почему они оба думают и говорят, что они представляют себе один и тот же предмет — резиновый мяч, имеющий определенную величину

\*) Надо помнить, что когда я говорю о росте человека или о размерах его мускулов, я разумею лишь величину его телесного образа, величину некоторой картины, которая вовсе не обуславливает его способность к усилию при движениях, но является лишь иллюстрацией этой душевной способности.

и занимающий в пространстве одно определенное место? Мы выяснили, что люди эти заблуждаются, но отчего происходит это заблуждение?

Точно также, почему два человека, создавая себе представления всего материального мира, также не предполагают, что они рисуют себе два мира, различных во всех своих размерах и по своему положению, а думают и говорят, что это один и тот же материальный мир? Причина этого коренится в сознании самих этих людей.

Если два человека: 1) слабый и в то же время близорукий человек и 2) сильный человек с так называемой нормальной зрительной способностью представляют себе мяч, не сознают, что они рисуют себе два различных материальных образа, то происходит это потому, что их пространственное сознание, не смотря на несовершенную его одинаковость, в значительной степени у них одинаково и обще. Один представляет себе мяч немного больший, а другой — немного меньший; один представляет себе мяч чуть-чуть дальше, — другой чуть-чуть ближе, но оба они, да и все люди признают, что сознают одно и то же. Происходит это именно потому, что сознательные свойства различных людей разнятся между собою лишь незначительно. Именно потому. Хотя каждый субъект создает себе свой самостоятельный образ мяча, но различие этих образов настолько невелико, что эти образы сливаются в один образ.

Различие в сознательных свойствах людей настолько незначительно, что даже тогда, когда они замечают, что в сущности говоря они создают себе не совсем одинаковые образы, они все же могут между собою столкнуться; они могут пренебречь различиями в создаваемых ими образах и думать, что они сознают один и тот же предмет, имеющий один определенный образ и занимающий в пространстве одно определенное место.

Но совсем иначе окажется, если мы возьмем существа, значительно разнящиеся по своим сознательным свойствам.

Представим себе, что существовали бы две различные породы людей. Допустим, что одна порода людей обладает теми внешними чувствами, которые нам привычны.



Люди же другой породы обладают в пять раз более совершенной зрительной способностью и в то же время в пять раз ниже нас ростом и слабее. В таком случае получилось бы следующее.

Мы, люди первой породы, говорили бы, напр., что в небольшом от нас расстоянии находится малого размера резиновый мяч, весьма легкий и легко сжимаемый (не плотный). Этими словами мы обозначали бы: 1) что наша зрительная способность создает нам зрительный образ малый по величине, 2) что наша способность к усилиям двигательным и осозательным такова, что она создает нам осозательный образ тоже малый по величине, при том легкий по весу и легко сжимаемый (неплотный) и 3) что наша двигательная способность такова, что мы проектируем от себя создаваемый нами зрительный и осозательный образ мяча лишь на весьма малое расстояние (которое может быть пройдено нами, напр. в две секунды).

Но ничего подобного не существовало бы для людей второй породы. Обладая в пять раз более совершенной зрительной способностью, чем мы, люди второй породы вместо небольшого и компактного зрительного образа мяча постоянно создавали бы себе (как бы посредством увеличительного стекла) зрительный образ в пять раз больший и не компактный, но пористый. В то же время, так как телесный образ этих людей, а также их способность к усилиям двигательным и осозательным в пять раз меньше, чем у нас, то они создавали бы себе осозательный образ в пять раз больший, чем тот осозательный образ, который мы себе создаем. Создавая себе огромный зрительный и осозательный образ, люди второй породы приписывали бы этому образу в пять раз большую тяжесть и в пять раз большую несжимаемость, чем это делаем мы. Вследствие своей малой способности к двигательным усилиям, люди эти проектировали бы от себя создаваемый ими огромный зрительный и осозательный образ на расстоянии, в пять раз больше, чем делаем это мы относительно того образа, который мы называем мячом (и, чтобы пройти это расстояние, людям другой породы надо было бы двигаться не две секунды, а десять секунд).

Иначе сказать: люди первой породы создавали бы себе образ небольшого, легкого и неплотного мяча, находящегося от них в небольшом расстоянии; тогда как люди второй породы создавали бы себе образ огромного, тяжелого, совсем плотного (несжимаемого для них) шара, находящегося от них в весьма большом расстоянии. Люди первой породы, создавая себе образ небольшого, неплотного и легкого мяча, думали бы, что мяч этот содержит в себе небольшое количество материи; люди же второй породы, создавая себе образ большого, совершенно плотного и очень тяжелого шара, думали бы, что шар этот содержит в себе большое количество материи. Людям этих двух пород уже трудно было бы сговориться, что столь различные образы, которые они себе создают, обозначают собою какой-то один определенный „предмет“.

При таком различии у людей их сознательных свойств, никакое измерение помощью метра уже не могло бы привести к соглашению, так как самое слово „метр“ для людей второй породы обозначало бы зрительное и осозательное протяжение в пять раз большее, чем для людей первой породы. Люди второй породы никак не могли бы согласиться, что создаваемый ими огромный шар — мал потому, что имеет только 10 сантиметров в окружности, так как словами „10 сантиметров“ эти люди обозначали бы протяжение в пять раз большее, чем то протяжение, которое этими же словами обозначают люди первой породы. Точно также взвешивание не могло бы привести к соглашению, так как слова: „один грамм“, „один килограмм“ для людей второй породы обозначали бы тяжесть в пять раз большую, чем для людей первой породы. Люди второй породы, взвесив создаваемый ими огромный шар, говорили бы, что он весит, напр.,  $\frac{1}{2}$  килограмма, то же самое говорили бы люди первой породы, взвесив создаваемый ими небольшой мяч. Но люди второй породы никак не могли бы согласиться, что создаваемый ими огромный и тяжелый шар легок потому, что он весит  $\frac{1}{2}$  килограмма, так как словами „ $\frac{1}{2}$  килограмма“ эти люди обозначали бы тяжесть в пять раз большую, чем та тяжесть, которую этими же словами обозначают люди первой породы.

То же самое относится и к расстоянию.

Люди первой породы говорили бы, что в небольшом от них расстоянии, равном пяти метрам, находится небольшой по величине мяч, окружность которого равна 10 сантиметрам; они говорили бы, что этот мяч легко сжимаем (неплотен) и легок по весу, так как вес его определяется в  $\frac{1}{2}$  килограмма. Люди же второй породы говорили бы, что в большом от них расстоянии, равном пяти метрам, находится большой по величине шар, окружность которого равна десяти сантиметрам; они говорили бы, что этот шар почти несжимаем (очень плотен) и тяжел по весу, так как вес его определяется в  $\frac{1}{2}$  килограмма.

Только слова: 5 метров, 10 сантиметров и  $\frac{1}{2}$  килограмма были бы общими для людей первой и второй породы; но слова эти обозначали бы для них настолько различные расстояния, величины и тяжести, что людям этим трудно было бы согласиться, что они помощью столь различных обозначений представляют себе какой-то один и тот же предмет, находящийся от них на одном и том же определенном расстоянии, имеющий одну определенную величину, одну определенную плотность (несжимаемость) и одну определенную тяжесть.

Если все люди думают, что они представляют себе один и тот же материальный мир, то происходит это потому, что у них приблизительно одинаковые сознательные свойства. Но если бы одни люди видели в тысячу раз лучше других, то они представляли бы себе совершенно различные картины мира и не могли бы признать, что они видят одно и то же.

Человек представляет себе некоторый материальный образ в пространстве и называет этот образ своим телом; в этот образ он облекает свою внутреннюю жизнь, а также облекает жизнь бесчисленного множества других существ — микроорганизмов и клеточек. Но для существа с иными чувствами, напр. для муравья, вовсе не существует того образа, который мы, люди, себе представляем и называем нашим телом. Вместо „нашего тела“ муравей представляет себе образ совершенно иной — большую гору, по которой он ползет, и приписывает этой горе абсолютную плот-

ность и огромную тяжесть. При этом муравей даже не подозревает, что за этой горой таится некоторая жизнь; он не подозревает, что эта гора может пошевелиться и раздавить его (иначе бы он не взлезал на эту гору). Если бы человек и муравей могли бы делиться своими впечатлениями, то они никогда не могли бы столкнуться и поверить, что они представляют себе какую-то одну и ту же сущность.

Вообще говоря, нет никакого одного определенного, объективного, материального мира, но есть столько картин материального мира, сколько есть различных сознающих субъектов. При этом картины, создаваемые одинаковыми существами, сливаются для них в один мир, кажущийся им существующим объективно, в одном определенном виде.

Таким образом для того, чтобы различные картины мира, которые себе существа представляют, сливались бы для них в одно представление о материальном мире, как о чем-то существующем в некотором едином, объективном виде, нужно, чтобы сами существа были в некоторой мере едины (сходны) по своим свойствам; иначе сказать, чтобы они были в некоторой мере объединены в некоторое общее для них сознание.

По-скольку люди имеют одинаковые сознательные свойства и объединены в некоторое общее сознание, они не замечают остающихся для них различий в своих представлениях мира; каждый человек знает, что другие люди сознают приблизительно такие же образы, как он сам себе представляет. Поэтому человек думает, что эти материальные образы существуют в одном определенном и объективном виде. При этом, конечно, не принимается во внимание: 1) что у других существ (не людей) представления материального мира совершенно иные и 2) что хотя представления мира у людей очень сходны, но все эти представления обусловлены несовершенными свойствами их собственного сознания и потому не определяют собою того, что существует в действительности, т. е. для сознания истинного и совершенного.

Каждый человек знает, что другие люди рисуют себе приблизительно ту же картину материального мира, как и

он сам; иначе сказать, — он уверен, что создаваемая им картина мира существует не только в его собственном сознании, но также в сознании всех других людей и это укрепляет его ложную уверенность в том, что материальный мир и предметы его слагающие, существуют в одном определенном виде, сами по себе, независимо от его сознания. При этом человек забывает, что создаваемая им картина материального мира и всех „предметов“ его слагающих, если и существует вне его сознания, то только в сознании других, сходных с ним, несовершенных существ, т. е. людей, но никак не существует сама по себе, т. е. вне сознания всех существ.

То, что некоторое число субъектов (напр. все люди) создают себе приблизительно одинаковые материальные образы, отнюдь не указывает, что эти образы реальны и существуют в объективном мире, но указывает лишь на то, что данные субъекты сами в некоторой степени одинаковы по своим сознательным свойствам. Эта одинаковость представлений у субъектов есть один из признаков объединения их в Общую жизнь (другие признаки объединения в Единое, Совершенное Сознание, как мы дальше убедимся, суть — все меньшая пространственная ограниченность представлений и все меньшее их влияние на волю, вследствие их уясняющей для людей иллюзорности).

При этом важно отметить следующее. Мы выяснили, что различные субъекты (напр. муравей, близорукий ребенок и взрослый человек, обладающий так называемой нормальной зрительной способностью), никогда не представляют себе какой-либо один и тот же „предмет“, напр., резиновый мяч, имеющий одну определенную величину, одну определенную тяжесть, одну определенную несжимаемость или плотность. Каждый из субъектов создает себе свой собственный образ предмета: зрительная и осязательная способность муравья создает ему образ огромной, совершенно плотной, чрезвычайно тяжелой горы; ребенок создает себе образ мяча большого по величине, весьма тяжелого и весьма плотного, а взрослый создает себе образ мяча, имеющего меньшее протяжение в пространстве, меньшую тяжесть и плотность.

В данном примере субъекты создают себе три образа настолько неодинаковые по своей величине, плотности и тяжести, что различие этих образов выступает наглядно. Различие же этих образов наглядно иллюстрирует собою насколько сами субъекты различны по своим свойствам и насколько они далеки от такого сознания, которое было бы для них общим.

Нам надо теперь уяснить себе, что различие в создаваемых субъектами образах (а следовательно и в сознании самих субъектов) тем меньше, чем меньше протяжение в пространстве занимают эти образы, чем меньше их несжимаемость или плотность и их тяжесть. Это с новой стороны подтвердит нам мысль, что субъекты могут объединиться лишь в таком чисто-духовном сознании, которое не будет представлять им никаких материальных образов, т. е. ничего, имеющего протяжение в пространстве, плотность и тяжесть.

Возьмем такой пример: два субъекта — близорукий ребенок и взрослый человек, обладающий так называемой нормальной зрительной способностью, оба говорят, что сознают некоторый „предмет“, напр., палку, которую они, измерив, называют аршином. На самом же деле, как мы выяснили, вовсе не существует такого „предмета“, имеющего одно определенное зрительное или же осязательное протяжение в пространстве, одну определенную несжимаемость (плотность) и одну определенную тяжесть. Телесный образ ребенка меньше, чем телесный образ взрослого и при том, в данном примере, ребенок близорук, а взрослый — обладает так называемой нормальной зрительной способностью; поэтому ребенок создает себе зрительный образ аршинной палки большего протяжения в пространстве, чем тот образ аршинной палки, который создает себе близорукий взрослый. То же самое относится к осязательным образам. Так как телесный образ ребенка меньше, чем телесный образ взрослого, и так как способность ребенка к усилию (при осязании и движениях вообще) тоже меньше, чем у взрослого, то ребенок создает себе осязательный образ аршинной палки, большего протяжения в пространстве, чем тот осязательный образ, который создает себе взрослый. При этом взрослый, сильный человек приписывает создаваемому

им образу палки меньшую плотность (твердость, упругость, несжимаемость) и меньшую тяжесть, чем это делает слабый ребенок. Что касается муравья, то для него вовсе не существует аршинной палки, но он представляет себе образ совсем иной — огромное, чрезвычайно длинное бревно, по которому он ползет; этому образу муравей должен приписывать абсолютную плотность (твердость) и огромную тяжесть.

Итак, когда субъекты представляют себе в пространстве образы сравнительно большого протяжения, большой плотности, большой тяжести (напр., два различных образа аршинной палки, которые создают себе ребенок и взрослый, и образ огромного бревна, который создает себе муравей), то при таких образах легко обнаруживается их различие, а также — различие в пространственном сознании самих существ. Но различие это начинает исчезать, когда субъекты представляют себе в пространстве образы совсем малые и почти лишенные плотности и тяжести. Напр., ребенок и взрослый оба говорят, что их сознание представляет им в пространстве пушинку, длина которой равна всего одному миллиметру. В данном случае ребенок и взрослый создают себе образы тоже не совершенно одинаковые в смысле протяжения, тяжести и плотности; муравей создает тоже свой особый образ. Но если мы будем сравнивать эти три образа, которые представляют себе три различных субъекта, то окажется, что все три субъекта представляют себе нечто небольшое по величине, легко сжимаемое (неплотное) и легкое в смысле тяжести. Различие в сознании субъектов в данном случае менее значительное, чем тогда, когда они представляют себе образы большие, плотные и тяжелые, как в примере относительно аршинной палки.

Вообще говоря, различие в сознании субъектов устраняется по мере того, как они представляют себе образы все менее протяженные в пространстве, все менее плотные и все менее тяжелые. Совершенное же устранение различия в сознании существ возможно лишь при таком сознании, которое вовсе устраняло бы всякие материальные образы, всегда имеющие некоторое протяжение в пространстве, некоторую несжимаемость (или плотность и некоторую тяжесть). Поэтому-то люди разлагают создаваемые ими обра-

зы „предметов“ на какие-то будто бы уже самые мельчайшие „атомы“, надеясь найти в них объективную, общую для всех существ сущность материального мира. Чем ближе подходят существа к сознанию чего-то вовсе лишнего всякого образа и всякого протяжения в пространстве, тем более их сознание становится общим. Математическая точка, как нечто лишнее всякого пространственного протяжения, всякой плотности и всякой тяжести представляет собою нашу чистую мысль, освобожденную от всякого материального образа и только по отношению к этой чистой мысленной сущности сознание всех существ не представляет никакого различия. Здесь уничтожается разница в представлениях существ (напр., муравья, ребенка и взрослого), так как уничтожается самое представление о материальности.

Приведенные соображения подтверждают нам, что субъекты могли бы объединиться лишь в таком сознании, которое не представляло бы им никаких материальных протяжений в пространстве образов; только при таком условии у субъектов не было бы того различия представлений, которое всегда подрывает для каждого из них веру в реальность того мира, который этот субъект себе рисует несогласно с другими существами.

Как бы ни были различны те образы, которые различные субъекты себе создают, каждый из субъектов уверен, что за создаваемым им образом кроется некоторая объективная и реальная для него сущность.

Мы выяснили, что различные субъекты, напр., муравей, ребенок и взрослый человек, никогда не представляют себе какого-либо одного и того же объективного для них предмета, имеющего одну определенную величину, определенную тяжесть и плотность, но создают себе образы различные по величине, плотности и тяжести и занимающие в пространстве различные места. И вот является вопрос: могут ли столь различные образы, занимающие в пространстве различное протяжение и различные места, имеющие совершенно различную плотность и тяжесть, скрывать

за собою какую-либо одну и ту же объективную сущность? Да, конечно, отвечаем мы, но только эта сущность, чтобы быть действительно объективной, независимой от сознания самих субъектов и не изменяющейся, несмотря на изменение их зрительных и осязательных ощущений, не должна иметь ни зрительного, ни осязательного образа, ни протяжения в пространстве, ни плотности, ни тяжести; она должна быть духовной. Такая объективная сущность, скрытая за всяким образом, это есть некоторый процесс жизни. Поясним это.

Муравей представляет себе образ огромной горы, по которой он ползет, и думает, что эта гора занимает огромное место в пространстве. В то же самое время человек представляет себе совсем иной образ — образ своего тела, по которому ползет муравей, и считает, что этот образ занимает в пространстве сравнительно малое место. Образы, которые себе создают муравей и человек, совершенно различны по величине, т. е. не занимают в пространстве какого-либо одного определенного места, точно также различны эти образы в смысле тяжести и несжимаемости (или плотности); однако за этими двумя совершенно различными образами кроется одна и та же, чисто духовная сущность, т. е. некоторый процесс жизни. Этот процесс жизни есть — внутренняя жизнь самого человека (совокупность его мыслей, чувств и хотений) в его взаимоотношении с жизнью, кроющейся за образами всех телесных клеток. Этот процесс жизни, слагающийся из мыслей, чувств, хотений и ощущений, есть нечто совершенно духовное и не имеет никакого протяжения в пространстве, не занимает в пространстве никакого места, не имеет никакой плотности, ни тяжести. Но когда муравей воспринимает эту жизнь, то он в своем пространственном сознании иллюстрирует себе эту жизнь в виде образа огромной по величине горы, занимающей в пространстве огромное место и приписывает этому образу абсолютную плотность и огромную тяжесть; человек же в своем пространственном сознании иллюстрирует для себя этот же самый процесс жизни в виде образа

своего тела, занимающего в пространстве небольшое место, и приписывает этому образу лишь небольшую плотность (несжимаемость) и тяжесть. Иначе сказать, — одна и та же духовная сущность, один и тот же процесс жизни и иллюстрируется в сознании муравья в виде образа огромной горы, и в сознании самого человека (и всех других людей) в виде образа тела со всеми его органами. Поясним это еще.

Представим себе, что два субъекта: ребенок и взрослый человек, находясь в одном и том же месте, оба говорят, что в расстоянии 10 метров от них находится человек А. Но мы уже знаем на основании соображений, представленных в предыдущих главах, что в действительности для ребенка и для взрослого вовсе не существует какого-то одного „тела человека А“, но существует два образа значительно различающиеся между собою.

Прежде всего для ребенка и для взрослого не существует такого „тела человека А“, которое имело бы один и тот же зрительный образ и одну и ту же зрительную величину. Различные субъекты создают себе зрительные образы большие или же малые в зависимости от величины своего собственного телесного образа. Ребенок, телесный образ которого мал, когда говорит: „тело человека А“ — представляет себе зрительный образ больший по величине, а взрослый человек, телесный образ которого велик, когда говорит: „тело человека А“ — представляет себе зрительный образ меньший по величине. (Это различие в зрительных образах еще более усилится, если мы допустим, как это обыкновенно бывает, что ребенок близорук, взрослый же обладает так называемой нормальной зрительной способностью. Мы выяснили ведь, что близорукий всегда создает себе зрительные образы большие по величине, чем человек, обладающий так называемой нормальной зрительной способностью).

Точно также для ребенка и для взрослого не существует тела человека А в виде одного и того же осязательного образа, имеющего одну и ту же несжимаемость (плотность), имеющего одну и ту же тяжесть и занимающего в пространстве одно и то же место. Ребенок, телесный образ которого мал и который обладает слабой

способностью к усилию при осязании и движениях вообще, представляет себе телесный образ человека А, как нечто большее по величине, более плотное и более тяжелое и находящееся на большем двигательном расстоянии; взрослый же представляет себе телесный образ человека А, как нечто меньшее по величине, менее плотное, менее тяжелое и находящееся на меньшем расстоянии.

Ребенок и взрослый создают себе зрительные и осязательные образы неодинаковые по величине, плотности и тяжести, причем два различных зрительно-осязательных образа, которые эти субъекты себе создают, не занимают в пространстве какого-либо одного определенного места.

Но этого мало. Как мы уже выяснили, вовсе нельзя допустить, чтобы тело субъекта А могло существовать в каком бы то ни было одном определенном виде, независимо от сознания самих субъектов. Чтобы существовать само по себе объективно, независимо от сознательных свойств различных существ, тело субъекта А должно было бы иметь само по себе такие свойства, такой зрительный и осязательный образ, такую зрительную и осязательную величину, такую несжимаемость или плотность или такую тяжесть, которые не зависели бы от самих существ и которые не изменялись бы, несмотря на изменение у существ их зрительной способности и их способности к усилию. А так как допустить это совершенно невозможно, то отсюда следует, что так называемое тело субъекта А вовсе не может иметь само по себе ни зрительного, ни осязательного образа, ни зрительной, ни осязательной величины, ни несжимаемости или плотности, ни тяжести, и, следовательно, вовсе не может существовать само по себе, но всегда только в виде образов, слагающихся в сознании самих субъектов и всецело обусловленных их собственными свойствами.

Какого-то одного „тела“ у человека А не оказывается, а есть только два различных образа, которые ребенок и взрослый, соответственно со своими собственными свойства-

ми, себе создают и которые не занимают в пространстве какого-либо одного, определенного места.

Но где же в таком случае находится внутренняя жизнь субъекта А (совокупность его чувств, мыслей, хотений и ощущений)? В каком месте пространства находится эта жизнь субъекта А? Ни в каком месте, так как жизнь (чувства, мысли, хотения и ощущения) есть нечто духовное, по существу своему невидимое и не осязаемое, т. е. не имеющее зрительного и осязательного образа, не имеющее протяжения в пространстве, не занимающее в пространстве никакого места, не имеющее ни плотности, ни тяжести.

Жизнь или сознание человека (чувства, мысли, хотения и ощущения), не имея протяжения в пространстве, не занимая в пространстве места, вовсе не находится в теле. Напротив того само тело есть не более, как образ, который слагается и существует только в самом сознании субъекта, а также в сознании других людей. (Для существ же совсем отличающихся от людей, как напр., для муравья, такого образа вовсе не существует).

Итак, в данном примере два субъекта — близорукий ребенок и взрослый человек, обладающий так называемой нормальной зрительной способностью, воспринимают из мира одну и ту же сущность — жизнь человека А. Жизнь эта сама по себе не имеет ни зрительного, ни осязательного образа, ни величины или протяжения в пространстве, ни плотности, ни тяжести и она не занимает в пространстве никакого места. Но когда эту жизнь человека А воспринимает ребенок, то он представляет себе ее в виде зрительного и осязательного телесного образа, большого по величине, плотного, тяжелого и находящегося на большем двигательном расстоянии. Взрослый же человек создает себе образ меньший по величине, плотности и тяжести и находящийся на меньшем двигательном расстоянии.

Сказанное выше мы должны распространить на все вообще так называемые тела и предметы.

И наше собственное тело со всеми его клетками, инфузориями и атомами, и тела других бесчисленных существ, и деревья, и кристаллы, и минералы, вообще со всеми движущимися атомами, из которых они слагаются, суть только

образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя происходящие за этими образами процессы жизни. Мало того, любой предмет со всеми его движущимися атомами есть тоже только образ, за которым протекает некоторый процесс жизни.

Итак, причина, почему существа так твердо уверены, что вне их сознания в самом деле существует нечто объективное, состоит в том, что вне их сознания в мире действительно есть нечто объективное; это нечто объективное не есть разумеется какой-то мистический „предмет“ сам по себе, так как такой независимый от сознания людей предмет, как мы выяснили, не может иметь ни определенной величины, ни определенного места в пространстве, ни определенной плотности, ни определенной тяжести и следовательно не может вовсе существовать. Точно также это „нечто“, действительно объективное, не есть какая-то „материя сама по себе“, так как материя есть не более, как смутный зрительный и осязательный образ, который мы себе сами создаем и который всецело обусловлен свойствами нашего собственного сознания.

Истинно объективным для людей может быть лишь то, что скрыто за всеми субъективно порождаемыми ими образами тел, клеток, предметов, движущихся атомов. Эта объективная для людей сущность есть различные воспринимаемые ими из мира процессы жизни. Эти процессы жизни более или менее как бы просвечивают сквозь все материальные образы, посредством которых мы эту жизнь для себя иллюстрируем.

Когда люди создают себе соответственно со свойствами своего сознания представление какого-либо тела, или дерева, или воды, или камня, то все это суть только образы. Когда люди помощью приборов или только мысленно разлагают и дробят образы тела, дерева, воды или камня на более мелкие части, то в их сознании возникают иные представления: частицы, молекулы, движущиеся атомы; но все это суть опять таки только образы, слагающиеся и существующие исключительно в сознании самих людей. Таким образом ничего материального, объективно существующего люди не находят. Но когда люди в этих создаваемых ими образах тел, деревьев, предметов, движу-

щихся атомов открывают или хотя бы вынуждены своим разумом признать существование различных процессов жизни, то эта никогда невидимая и не осязаемая жизнь не есть уже субъективное представление самих людей; жизнь эта не слагается из зрительных, осязательных и других свойств людей — она есть нечто духовное, она не имеет ни зрительного, ни осязательного образа, ни протяжения в пространстве, ни величины, ни тяжести, ни плотности; жизнь эта сама по себе непространственна, т. е. не занимает места в пространстве.

Муравей, ребенок и взрослый никогда не представляют себе какого-либо одного объективного предмета, напр. палки, занимающей в пространстве одно определенное место, имеющей одну определенную величину, одну определенную плотность и одну определенную тяжесть; эти три субъекта создают себе три образа совсем различные. Однако посредством столь различных образов субъекты эти иллюстрируют для себя одну и ту же объективную для них сущность, а именно — процесс жизни, который кроется за образами движущихся атомов (палки). Иными словами, когда мы, люди, представляем себе „предмет“ и называем его палкой, то это есть только субъективно порождаемый нами образ; когда мы разлагаем этот образ на клетки и дальше мысленно на движущиеся атомы, то это опять таки только создаваемые нами самими образы. Но мы вынуждены, чтобы объяснить себе движения атомов, признать, что за этими образами кроется некоторый процесс жизни. Иными словами то, что мы называем палкой, есть создаваемый нами самими образ, скрывающий некоторый процесс жизни. Муравей, воспринимая этот процесс жизни, представляет себе его в образе огромного бревна; дальнорский ребенок, воспринимая этот же процесс жизни, представляет его себе в образе палки большей по величине, очень плотной (твердой, неломаемой) и тяжелой. Взрослый же близорукий человек, воспринимая этот же самый процесс жизни, представляет себе его в образе палки меньшей по величине, менее плотной (менее твердой, легко ломаемой) и легкой в смысле тяжести.

Эти заключения, к которым мы пришли, выступают для нас, как нечто несомненное, вытекающее из гносеологического анализа тех образов, которые мы себе создаем и которые мы называем телами, предметами, атомами. Но все таки не странно ли такое заключение? Не странно ли, что сущность духовная, т. е. процесс жизни, не имеющий вовсе ни образа, ни величины, ни тяжести, ни плотности, может вызывать в сознании существ совершенно противоположный по своим свойствам результат, а именно, материальный образ имеющий величину, плотность и тяжесть? Не странно ли, что причина внешняя вовсе не материальная, а именно — некоторый процесс жизни, вызывает в нашем сознании, как чисто субъективный результат — образ, представляющий нам нечто материальное.

Если мы вдумаемся, то убедимся, что в этом нет ничего странного, т. е. необъяснимого помощью нашего душевного опыта.

Прежде всего мы по опыту наших сновидений с несомненностью знаем тот факт, что наше сознание способно само из себя создавать нам образы тел, предметов и материальных явлений даже тогда, когда нет уже абсолютно никакой внешней объективной причины, способной непосредственно вызывать в нашем сознании все эти образы.

Во сне мы представляем себя, напр., гуляющими в лесу; иначе сказать, мы создаем себе ряд зрительных и осязательных образов и наделяем все эти образы материальными свойствами, величиною, тяжестью, плотностью. И все это несмотря на то, что за этими образами положительно не кроется никакой сущности, ни „материи“, ни процессов жизни.

Тем более нам легко освоиться с мыслью, что наяву наше сознание тоже само из себя создает нам образы тел, предметов и материальных явлений, так как в данном случае мы признаем во внешнем мире причину, вызывающую в нашем сознании эти образы — причину не материальную, но духовную, т. е. различные процессы жизни.

Но как же все таки примириться с мыслью, что сущность духовная, т. е. воспринимаемые нами из внешнего мира процессы жизни, — может вызывать в нашем сознании, как чисто субъективный результат, все те образы тел и предметов, которые мы представляем себе как нечто материальное? Не удивительно ли все таки, что воспринимаемая нами из мира внешняя сущность совершенно отличается от тех субъективных образов, посредством которых мы себе эту сущность представляем? Мы уже говорили об этом. Мы выяснили подробно во втором отделе первого тома (выпуск III, гл. VIII), что не только философия, но и наука нашего времени вынуждены признать, что объективная сущность, которую мы воспринимаем из мира необходимо должна сама по себе быть совершенно отличною от того субъективного результата, который эта сущность вызывает в нашем сознании. С этой мыслью давно примирилась философия и к этому же заключению с своей стороны все тверже приходит и наука.

Философия со времени Канта твердо признала, что то, что мы называем телами и предметами суть ничто иное, как образы, обусловленные нашими человеческими свойствами и слагающиеся только в нашем собственном сознании. Для обозначения же той внешней сущности, которая вызывает в нашем сознании все эти образы тел и предметов, философия допускала, что в объективном мире существует нечто совсем неопределенное и совсем отличающееся от этих образов, а именно какие-то мистические предметы „сами по себе“, не имеющие ни цвета, ни вкуса, ни запаха, ни даже протяжения в пространстве (так как пространство не существует объективно, но есть только субъективная форма, в которую мы облекаем воспринимаемую нами из мира неизвестную сущность). Иными словами, философия, хотя не могла еще указать, что именно мы воспринимаем из объективного мира, однако она уже давно пришла к мысли, что эта объективная для нас сущность должна совершенно отличаться от создаваемых нами образов и даже не должна иметь сама по себе протяжения в пространстве.



К такому же заключению, как мы выяснили, подходит и наука нашего времени, в особенности в энергетических теориях \*).

Из этого видно, что заключение, к которому мы пришли путем исследования нашего сознания, а именно, что образы тел, предметов, атомов и всякой материальности вызываются в нашем сознании внешней причиной, совсем отличной — духовной, вовсе не имеющей ни образа, ни плотности, ни тяжести, ни протяжения в пространстве, заключение это не должно выступать, как нечто странное или неожиданное, но оно является необходимым завершением того пути мысли, который уже обозначится, как в философии, так, отчасти, и в науке.

Муравей представляет себе образ огромной горы, по которой он ползет и приписывает этой горе абсолютную несжимаемость (плотность) и огромную тяжесть. В то же самое время я создаю себе совершенно иной образ — образ тела человека А, по которому ползет муравей, и приписываю этому образу малую плотность (легкую сжимаемость) и небольшую тяжесть. Объективная же для муравья и для меня сущность, которая вызывает в сознании муравья образ огромной горы, а в моем сознании — образ тела человека А, есть жизнь человека А, т. е. его внутреннее самочувствие. Жизнь эта сама по себе не имеет ни зрительного, ни осязательного образа, ни плотности, ни тяжести, ни зрительной, ни осязательной величины и занимает в пространстве никакого места.

То, что я называю телом человека А есть, во-первых, зрительный образ, который мне создает моя человеческая несовершенная зрительная способность (если бы моя зрительная способность стала совершенствоваться, то этот компактный зрительный образ должен был бы расшириться и исчезнуть, последовательно разлагаясь и заменяясь новыми зрительными образами клеток, молекул, атомов, электронов и т. д. При этом всегда будет невозможно найти какие-либо образы объективные и истинные, не разлагающиеся и не исчезающие при дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности).

\*) Том I, отдел II, главы III и IV.

Тело человека А есть не только создаваемый нами зрительный образ, но это есть также образ осязательный, слагающийся в нашем сознании из наших осязательных ощущений. Когда мы говорим, что тело субъекта А есть нечто тяжелое, то мы говорим об испытываемом нами, людьми, чувстве тяжести; это чувство тяжести возникает только в самом нашем сознании; вне нашего сознания никакой тяжести не существует, но есть только причина, ограничивающая нашу способность к усилию и вызывающая в нашем сознании чувство тяжести. Это наше собственное чувство тяжести мы мысленно объективируем от себя и относим его к порождаемому нами зрительному образу. Иначе сказать, мы ложно думаем, что порождаемый нами зрительный образ существует сам по себе в объективном мире и что испытываемая нами тяжесть находится в этом будто бы объективном образе.

То же самое относится к плотности. Плотность есть ничто иное, как испытываемое нами ограничение нашего усилия при осязательных движениях. Когда мы сжимаем тело человека А, то чувствуем, что наше усилие ограничено какой-то внешней причиной. Принято думать, что внешняя причина, которая ограничивает наше усилие, есть какая-то объективная для нас плотность, присущая телу субъекта А. Но это совершенно неверно. Вне нашего сознания нет никакой объективной плотности, также как и самое тело субъекта А не существует само по себе в объективном мире, но есть только образ, слагающийся в нашем собственном сознании. Когда люди говорят о плотности тела субъекта А, то эта „плотность“ есть ничто иное, как испытываемое самими людьми чувство плотности или ограничения их усилия некоторой внешней сущностью, которая, однако, сама по себе вовсе не есть какая-то плотность. Иначе сказать, то, что принято называть плотностью, есть ощущение или примитивное чувство, возникающее только в нашем собственном сознании. Когда мы мысленно объективируем от себя это испытываемое нами ощущение плотности и говорим о какой-то объективной плотности, существующей в теле субъекта А, то это есть наше заблуждение. Не трудно проверить на опыте, что это есть дей-

ствительно наше заблуждение и что никакой объективной „плотности“ вне нашего сознания не существует.

Мое пространственное сознание представляет мне следующий ряд образов: я сжимаю своей рукой руку человека А. Я знаю, что рука человека А есть прежде всего создаваемый мною самим зрительный образ, который не существует объективно; но складывается только в самом моем сознании. Но вместе с тем я испытываю ощущение чего-то плотного. Предположим, что я допущу на время, что испытываемое мною ощущение плотности вызывается какою-то плотностью объективной. Иначе сказать, — я допускаю на время, что плотность существует вне моего сознания и извне на меня воздействует. Но вот я продолжаю мой опыт дальше. Я продолжаю напрягать свое усилие все сильнее и сильнее до последней крайности и вот наступает момент, когда я перестаю испытывать ощущение плотности, а начинаю уже испытывать ощущение боли от моего усилия. Испытываемое мною ощущение плотности непосредственно перешло в испытываемое мною ощущение боли. Но теперь уже мне и в ум не придет объективировать от себя испытываемое мною ощущение боли и говорить, что боль существует вне моего сознания и извне на меня воздействует. Иначе сказать, я ясно понимаю, что испытываемому мною ощущению боли вовсе не соответствует в объективном мире какая-то боль объективная. Теперь мне становится уже ясно, что когда мое напряжение еще не вылилось в чувство боли, но выразилось только в виде ощущения плотности, то этому моему ощущению плотности вовсе не соответствовала во внешнем мире какая-то объективная плотность. Все, что я могу сказать, это то, что вне моего сознания существует некоторая причина, ограничивающая мое усилие и вызывающая во мне сперва ощущение плотности, а затем ощущение боли.

Какая же это внешняя, объективная сущность, которая не имела сама по себе ни зрительного, ни осязательного образа, ни зрительной, ни осязательной величины, ни плотности, ни тяжести, но которая вызывает в моем сознании зрительный и осязательный образ некоторой величины, а также вызывает ощущения несжимаемости (плотности) и тяжести? Эта объективная для меня сущность

есть жизнь человека А, которую я воспринимаю из мира. Именно она, эта жизнь, вызывает в моем сознании тот образ, который я называю телом человека А; именно она, эта жизнь является причиной, ограничивающей мое усилие и вызывающей в моем сознании ощущения несжимаемости (плотности) и тяжести.

В данном примере, когда я сжимаю руку человека А, то все происходящее при этом, так называемые материальные явления, суть лишь ряд образов посредством которых и я сам, и субъект А и другие люди иллюстрируют себе некоторое явление духовное, а именно: воздействие моего душевного усилия на внутреннюю жизнь человека А и противодействие, оказываемое жизнью человека А моему усилию.

То же самое можно сказать, когда я сжимаю животное, растение или любой так называемый предмет со всеми его движущимися атомами. Все происходящее при этом материальные явления суть только образы, посредством которых и я сам и другие люди иллюстрируют для себя некоторое явление духовное, а именно: воздействие моего душевного усилия на ту жизнь, которая скрыта за образом так называемого тела или предмета, и противодействие, оказываемое этой жизнью моему усилию.

## ГЛАВА VIII.

Второй род соображений, обосновывающих мысль, что тела — клетки, предметы, молекулы, атомы, всякая материя вообще, совсем не существуют сами по себе, но суть только материальные образы, которые мы создаем себе сами, пока не проявили в себе сознательную способность совершенную. Независимо от того: одинаковы или различны представления о мире у субъектов — эти представления всегда иллюзорны; они всегда выражают собою ту или иную степень несовершенства и ограниченности самих сознающих субъектов.

Философия ищет познать — как существует мир в действительности, т. е. для сознательной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить. В этом искании, если оно верно направлено, нет ничего мистического, т. е. неподтверждаемого разумом; искание это опирается на тот психический опыт, который дает наука, когда она стремится изобрести приспособления, совершенствующие наши внешние чувства, достигнуть таким путем сознания как можно более совершенного и при свете этого сознания открыть, как существует мир в действительности. Нельзя упрекать философию в том, что она выходит за пределы доступного нам совершенствования наших чувств и стремится представить нам мир при свете сознания совершенного; то же самое вынуждена делать опытная наука: совершенствуя наши внешние чувства помощью телескопов и микроскопов, наука расширяет познаваемые нами материальные образы тел, клеток, предметов, частиц и разлагает их на новые образы; когда это совершенствование приборов и разложение образов на практике приостанавливается, наука вынуждена выходить за пределы опыта и продолжает его только мысленно посредством разума. Таким путем наука мысленно разлагает картину мира сперва на простые атомы, потом мысленно обостряя дальше наши чувства, разлагает простые атомы на электроны, изобретает эфир с его невидимыми ячейками и т. д.

Одна из ошибок науки в этом процессе разложения познаваемых нами образов состоит в следующем: наука ищет познать — в каком виде существует картина мира в действительности, т. е. какова эта картина при наибольшем совершенствовании наших внешних чувств. Предполагается следовательно, что картина мира должна существовать в действительности в каком-либо одном определенном виде. Отсюда следует, что наука должна отменить, как нечто ложное ту картину мира, которую мы себе обычно представляем и заменить ее теми но-

выми образами, которые открываются нам по мере совершенствования наших чувств. Наука же наивно предполагает, что мир существует сразу в нескольких видах; и в виде тех компактных образов тел и предметов, которые мы себе обычно представляем, и в виде совсем иных образов — атомов, электронов, ячеек эфира и проч. Почему происходит эта ошибка мысли? Надо понять, что если бы мы всегда, постоянно обладали без всяких телескопов и микроскопов менее ограниченной зрительной способностью, то для нас вовсе никогда не существовало бы тех компактных образов, которые мы обычно себе представляем. Образы эти должны быть отменены, как иллюзия, порождаемая чрезвычайным несовершенством нашей зрительной способности. Разъяснения.

Философия убеждается, что когда наука сперва на опыте, а потом в воображении разлагает познаваемые нами образы тел и предметов на частичные образы, клетки, молекулы, атомы, то этим она не подвигается к познанию действительной сущности мира; воображаемые образы атомов при совершенствовании нашей зрительной способности должны были бы неизбежно расширяться и распадаться на части и т. д. до бесконечности, без всякой возможности найти какие-либо образы достоверные. Учение духовного монизма указывает, что найти объективную сущность мира путем обострения наших внешних чувств и разложения познаваемых нами образов тел и предметов, вовсе нельзя: последние образы, которые мы можем себе вообразить, будут столь же нереальны, как и те компактные образы, которые мы обычно себе представляем. Происходит это потому, что все материальные образы создаем мы себе сами и они всегда выражают собою несовершенство наших собственных свойств; действительная же сущность, которую мы воспринимаем из мира, не имеет никакого образа: это не есть какая-либо материя — но только различные процессы жизни; мы уже сами, вследствие нашего несовершенства, представляем себе эти процессы жизни в виде материальных образов, движущихся в пространстве. Разъяснения.

В предыдущих главах мы выяснили, что представления о мире у всех различных существ и даже у людей различны и взаимно отрицают друг друга. То, что мы называем телами, клетками, предметами, молекулами, атомами — суть образы, которые мы, люди, более или менее одинаково себе создаем, но подобных образов не существует для других существ. Мало того, этих образов не могло бы существовать для самих людей, если бы они обладали иными сознательными свойствами. Словом, мы установили, что из всех различных представлений о мире, которые различные существа себе создают, нельзя найти такого представления, которое указывало бы на существование

материального мира самого по себе в каком-либо одном определенном виде.

Мало того, мы выяснили, что тела, предметы, клетки, молекулы, атомы, материя вообще не могут иметь сами по себе такого определенного зрительного образа, такой определенной видимой величины, такого определенного места в пространстве, которые не изменились бы с изменением у существ их зрительной способности; точно также они не могут иметь такой определенной несжимаемости (плотности) и такой тяжести, которые не убывали бы с совершенствованием у существ их способности к усилению. Иначе сказать, мы установили, что тела, предметы, клетки, молекулы, атомы, материя вообще вовсе не могут существовать сами по себе в каком-либо определенном виде, но что все это суть только образы, всецело обусловленные сознательными свойствами самих существ.

В настоящей главе нам предстоит еще раз обратиться к тем основным соображениям, которые совершенно разрушают веру в реальность сознаваемых нами образов и утверждают мысль, что если бы мы проявляли в себе сознательные свойства совершенные, то для нас вовсе не могло бы существовать никаких материальных образов, никакого представления о мире, как о чем-то материальном. Мысль эту нам приходилось уяснять и обосновывать с самых различных сторон во многих местах нашего труда и она все более утверждалась параллельно с нашим опровержением материализма и дуализма. Поэтому в настоящей главе я не столько буду развивать эту мысль по существу, сколько постараюсь устранить возражения, которые могли накопиться у некоторых из читателей.

Сознавая несовершенство своих внешних чувств, люди давно признали, что тела и „предметы“ во всяком случае не могут существовать в том виде, как мы их себе представляем. Признав несовершенство наших обычных представлений о мире, разум людей давно изобрел много средств, расширяющих наши внешние чувства. Сюда относятся, напр., все приспособления оптические (микроскопы и телескопы), расширяющие нашу зрительную способность, все приспособления, расширяющие нашу способность к усилению и обнаруживающие, что тела, казавшиеся нам

совершенно плотными, на самом деле сжимаемы; все приспособления, расширяющие наше чувство осязания и обнаруживающие для нас сжимаемость тел, обыкновенно представляющихся вполне плотными. Сюда же относятся приборы, обнаруживающие такие изменения температуры, которых мы обыкновенно не ощущаем; все приспособления, расширяющие и усиливающие наши звуковые ощущения и т. п.

Если разум человека изобретал все эти приспособления, то ведь только потому, что он искал подставить на место обычных наших, особенно несовершенных и потому явно иллюзорных представлений о мире, нечто менее ограниченное и в этом смысле менее иллюзорное. Все эти изобретения сделаны наукой и потому очевидно, что наука признает несовершенство наших чувств и стремится сделать их более совершенными. Иными словами, наука стремится проявить в нас сознательную способность, как можно более совершенную, и при свете этой более совершенной сознательной способности дать нам более истинные представления о мире. Это стремление науки по существу своему есть то же самое стремление, которым проникнута философия.

Философия ищет познать, каков мир в действительности, иначе сказать, — она стремится познать, как должны были бы мы представлять себе мир, если бы мы проявляли в себе сознательную способность совершенную. Некоторые из читателей могут возразить нам, что такое искание сознательной способности совершенной представляется произвольным или мистическим и что мы не имеем права выходить за пределы тех данных, которые доставляются опытным, научным наблюдением сознаваемых нами образов.

Возражение это направлено на то, чтобы представить философское искание совершенного сознания, как нечто мистическое и противопоставить его научному познанию, как познанию позитивному, не выходящему из пределов нашего человеческого опыта. Нам надо устранить это возражение и показать: 1) что деятельность науки именно направлена на то, чтобы обострить наши внешние чувства, т. е. проявить в нас совершенную сознательную способ-

ность и при свете ее обнаружить истинную сущность мира и 2) что наука сама вынуждена постоянно выходить за пределы тех данных, которые доставляются опытным путем совершенствования наших внешних чувств. Иначе сказать: там, где наука бессильна опытным путем достигнуть дальнейшего совершенствования наших внешних чувств, она вынуждена продолжать этот процесс только в мысли. Поясним это.

Наука стремится проявить в нас зрительную способность совершенную. Именно с той целью она изобретает телескопы и микроскопы. Расширяя таким путем нашу зрительную способность, наука расширяет и разлагает те компактные образы тел и предметов, которые мы обычно себе представляем. Образы тел разлагаются на ткани, дальше на клетки, потом в клетках обнаруживаются ядра и волокна; образы предметов тоже расширяются и разлагаются на все более мелкие части. Но дальше наука не может идти опытным путем совершенствования нашей зрительной способности помощью микроскопов и останавливается. А между тем перед наукой продолжает стоять вопрос: какова была бы для нас картина мира, если бы мы обладали зрительной способностью вполне совершенной, т. е. такой, которая идеально расширяет все зрительные образы и идеально их разлагает? И вот тут наука постоянно выходила и продолжает выходить за пределы доступного нам опыта.

Наука воображает нашу зрительную способность несравненно более совершенной, чем та, которую мы можем на опыте проявить в себе посредством микроскопов, и затем — говорит нам, что если бы мы обладали такой зрительной способностью, то вместо тел, предметов, клеток мы представляли бы себе некоторые совокупности мельчайших атомов. Эгих атомов никто никогда не видел и чтобы допустить их, наука должна выходить за пределы доступного нам расширения, нашей зрительной способности. Атомы — это чисто мысленное допущение, это есть мысленное продление того процесса разложения образов, которое на опыте приостановилось.

Долгое время наука представляла себе образы атомов как нечто самое мельчайшее, уже более не разлагае-

мое. Потом наука опять таки только мысленно усовершенствовала еще наши внешние чувства и мысленно расширила образы атомов и разложила их на новые образы — электроны. В промежутках между атомами наука мысленно предложила какой-то эфир, потом мысленно опять усовершенствовала нашу сознательную способность и разложила предполагаемый эфир на отдельные ячейки. Атомы, электроны, ячейки эфира это такие образы, которых никто не видел, но которые мы должны были бы себе представлять, если бы наши внешние чувства достигли соответственной степени совершенства.

Новейшее направление науки, так называемая энергетическая теория, пошла дальше этого: она мысленно так усовершенствовала наши внешние чувства, что совершенно разложила всякие материальные образы; согласно этой теории мы не должны воображать себе объективный мир ни в виде атомов, ни в виде электронов, ни в виде какой-либо материи, но только в виде каких-то энергий, которые по существу своему не могут иметь никакого материального образа, т. е. ни при каком обострении наших чувств не могли бы представлять собою никакого образа.

Весь этот процесс совершенствования наших внешних чувств и освобождения нас от всяких материальных образов совершается наукой лишь в воображении, путем мысленного продления того психического опыта совершенствования наших внешних чувств, который на практике останавливается несравненно раньше. Таким образом наука ищет проявить в нас совершенное сознание мира, причем искание это неизбежно выходит за пределы доступного нам опыта и переносится в сферу чистого мышления.

Разум для того и дан нам, чтобы корректировать наши внутренние и внешние чувства; иначе сказать, — он дан нам для того, чтобы мы проявляли в себе сознание совершенное и при свете этого сознания искали истинную реальность мира. Признать, что мы не имеем права выходить за пределы нашего обычного опыта, это значит признать, что мы не должны мысленно корректировать наши внешние чувства и не должны продолжать мысленно тот процесс совершенствования наших ощущений, который на

практике приостанавливается несовершенством изобретенных наукой приборов. Но это было бы равносильно тому, чтобы отказаться, во-первых, от философии, основная задача которой состоит в том, чтобы уяснить нам, что представляет собою мир в действительности, т. е. для сознавательной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить; и, во-вторых, надо было бы отбросить все попытки науки, выйти за пределы нашего опыта и представить нам мир в виде атомов, электронов, эфира, энергий и проч. Запретить нашему разуму продолжать тот процесс разложения сознаваемых нами образов, который на опыте приостанавливается несовершенством наших приспособлений, никак нельзя потому, что мы совершенно уверены, что образы которые мы представляем себе при помощи микроскопа, нв суть нечто достоверное и что при дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности эти образы в свою очередь непременно должны расширяться и распасться на новые образы.

Само собою понятно, что когда люди стремятся познать каков мир в действительности, т. е. для сознания истинного и неограниченного, они должны исходить от своего психического опыта, приобретаемого ими путем естественного и искусственного (при помощи приборов) расширения чувств; они могут мысленно продолжать процесс разложения сознаваемых уже образов, но не должны позволять себе никаких фантазий, т. е. никаких уклонений от того пути, который найден психологическим опытом. Для того, чтобы приближаться к познанию того, каков должен быть мир в действительности, т. е. для сознания истинного и неограниченного, у нас есть данные — тот психический опыт, который приобретается нами на практике по мере расширения наших чувств. Но так как несмотря на расширение наших внешних чувств, мы все же остаемся в этом отношении весьма ограниченными и так как разум на то и дан нам, чтобы дальше корректировать наши внешние чувства, то мы должны разумом продолжать тот психологический опыт, который на практике для нас приостанавливается. В этом развитии разу-

мом нашего психологического опыта нет ничего мистического, т. е. не подтверждаемого самим разумом.

Мы никогда, напр., не видели на опыте, как аэролит или же луна, падая на человека, раздавливает его, но мы не назовем фантазером или мистиком того, кто будет утверждать, что человек непременно был бы раздавлен, если бы на него упал аэролит или луна. В данном случае мы разумом продолжаем тот психический опыт, который имеем из явлений нам доступных. Когда помощью микроскопа мы достигаем менее ограниченного зрения, то рассматривая малую часть нашего тела, мы убеждаемся, что она совсем не такова, как мы ее привычно себе представляем и вот разум говорит нам, что если бы мы могли постоянно и без всякого микроскопа видеть всю совокупность нашего тела так хорошо, как под микроскопом, то мы никогда не представляли бы себе того образа, который мы называем нашим телом, а представляли бы себе постоянно совсем иную картину. Делая такое заключение мы исходим из нашего психического опыта и нигде не уклоняясь от него, расширяем его помощью разума. Заключение это для нас столь же достоверно, как и заключение о том, что если бы аэролит упал на человека; он непременно раздавил бы его, хотя на опыте мы никогда не наблюдали этого явления.

Одна из главных ошибок научного познания, когда оно совершенствует наши внешние чувства и разлагает сознаваемые нами образы тел и предметов на новые образы, состоит в следующем. Убедившись, что привычно создаваемые нами компактные образы тел и предметов, по мере совершенствования наших внешних чувств, разлагаются на новые образы клеток, частиц и проч., наука вопреки всякой логике не отменяет привычно создаваемые нами образы, как нечто ложное, и не заменяет их новыми образами. Поясним это.

Наука совершенствует наши внешние чувства и ищет познать — в каком виде тела и предметы существуют в действительности. Но если создаваемые нами тела и предметы

существуют в действительности сами по себе, то они должны существовать в каком-либо одном, определенном виде; они не могут существовать сразу в нескольких видах: и в том виде, как мы себе обычно представляем, и в тех видах, как мы представляем себе по мере совершенствования наших внешних чувств. Поэтому, когда наука убеждается, что по мере совершенствования наших внешних чувств, сознаваемые нами компактные образы тел и предметов расширяются и разлагаются на новые образы, то наука должна признать, что во всяком случае тела и предметы вовсе не существуют в виде тех компактных образов, которые мы себе обычно представляем. Логика требует, чтобы эти компактные образы тел и предметов, которые мы себе представляем только до тех пор, пока наши чувства не стали совершенствоваться, были отменены, как образы иллюзорные. Между тем наука этого не делает. Наука сохраняет компактные образы тел и предметов на ряду с теми новыми образами, которые открываются по мере совершенствования наших внешних чувств. Но поступать так есть величайшее заблуждение.

Если бы из всех свойств нашего сознания, представляющих нам картину мира, обострилась хотя бы только одна наша зрительная способность и обострилась бы настолько, чтобы мы постоянно и без всяких микроскопов видели бы клеточки нашего тела, то мы уже никогда не представляли бы себе того компактного образа, который мы теперь себе представляем и называем нашим телом. Поясним это.

Если бы мы всегда, постоянно обладали такой более совершенной зрительной способностью, которую мы теперь приобретаем только временно (с микроскопом) и если бы мы охватывали подобным зрением не частички так называемых предметов, а всю их совокупность, то мы уже никогда не представляли бы себе компактного образа нашего тела, но вместо этого образа мы представляли бы себе постоянно образы совсем иные. Мы представляли бы себе, что-либо вроде бесконечной совокупности различной величины телец (шариков, клеточек, микрорганов), одних живыми, других мертвыми, — телец разединенных между собою пространствами воздуха. Обладая

постоянно такой менее ограниченной зрительной способностью, мы никоим образом не могли бы представить себе, что весь этот видимый нами мир телец и шариков слагает для каких-то других, более ограниченных существ одно компактное тело.

Когда человек смотрит в микроскоп, он убеждается, что то, что он привычно видел, совсем не существует в том виде, как он себе это представлял, пока его зрительная способность была совсем несовершенна. Но когда человек отрывается от микроскопа и возвращается к своему привычному несомненно ложному зрению, ему снова кажется, что он видит не иллюзорный образ, но нечто истинное; ему кажется, что та картина тела, мозга и проч., которую он привычно себе представляет, есть нечто истинное. Но это есть заблуждение.

Ведь очевидно, что если человек ищет познать, вместо кажущегося, то, что существует в действительности, то он должен постоянно представлять себе свое „тело“ и „предмет“ не в том, наиболее ложном, ограниченном виде, как он себе обычно рисует, но в том, как ему свойственно представлять себе при наибольшем доступном ему обострении зрения. Поэтому человек не имеет права выразиться так: „мое тело при более совершенной зрительной способности оказывается состоящим из клеточек“. Это неверное выражение, а надо сказать так: „при более совершенной зрительной способности оказывается, что тот компактный телесный образ, который я себе обычно представляю, перестает существовать и заменяется новыми образами — миром клеточек и микроорганизмов“. Первое выражение обычно употребляемое — ложно, второе — верно. Первое выражение люди употребляют только потому, что то, менее ограниченное сознание, которого они достигают с микроскопом и при котором образ тела разлагается, свойственно им не постоянно, а лишь на малое время, после чего они вновь начинают видеть ограниченно и снова представляют себе компактный образ тела. Но если бы человек всегда, постоянно и без всяких микроскопов видел так хорошо, как с микроскопом и если бы он охватывал таким зрением все окружающее, то для него вовсе никогда

не существовало бы того образа тела, который он себе теперь представляет. Следовательно ясно, что видимое нами обычно „тело“ есть лишь представление, порождаемое несовершенством нашего сознания; мы представляем себе компактные тела и предметы только потому, что не можем постоянно обладать такой менее ограниченной зрительной способностью, как с микроскопом. Эти компактные образы тел и предметов должны быть отменены, как нечто несомненно иллюзорное.

Нередко приходится слышать еще одно возражение. Говорят, что мы не имеем права искать — каков был бы для нас мир, если бы мы проявляли в себе внешние чувства совершенные, не имеем права потому, что наши ощущения закрепляются, как нечто постоянно нам свойственное — нашим телом; поэтому представлять себе — каков мир при свете сознания совершенного — есть искание мистическое. Возражение это неосновательно по следующим причинам:

Во-первых, опыт жизни показывает нам, что наше „тело“ не закрепляет наших ощущений, как нечто постоянное и что упорно напрягая волю на обострение наших ощущений, мы можем в некоторой мере их совершенствовать. Упорно всматриваясь, мы начинаем видеть образы более отчетливые и детальные; постоянное стремление усовершенствовать зрение (напр у охотников) вырабатывает более совершенную зрительную способность; постоянное напряжение усилия (напр. у гимнастов) совершенствует способность к усилию. Хотя вместе с совершенствованием нашей зрительной способности должны происходить некоторые изменения в образе нашего глаза, а вместе с совершенствованием нашей способности к усилию должны происходить некоторые изменения в образе нашего тела с его мускулами, однако в указанных случаях совершенно ясно, что причиной совершенствования наших внешних чувств являются наши душевные усилия; изменения же в нашем телесном образе являются только следствием совершенствования наших внешних чувств, т. е. наших ощущений. Таким образом опыт жизни показывает нам, что наш телесный образ не закрепляет наших ощущений и не препят-

ствует их совершенствованию, но что, напротив, сам телесный образ изменяется, когда путем душевных усилий мы совершенствуем наши ощущения.

Во-вторых, нам надо твердо помнить, что, вообще говоря, наше „тело“ не может быть принято, как действительная причина, закрепляющая наши ощущения и препятствующая их обострению. Иначе сказать, — неверно думать, что действительная причина, вследствие которой мы не можем совершенствовать наши ощущения дальше определенного уровня, состоит в том, что у нас есть тело определенного устройства. Мы должны твердо помнить, что „тело“ наше есть только образ, посредством которого мы иллюстрируем для себя протекающие за этим образом процессы жизни, мало того, мы должны помнить, что телесный образ сам слагается в нашем сознании из наших собственных несовершенных зрительных, осязательных и других ощущений. Чтобы для нас существовал телесный образ, нужно, чтобы у нас уже заранее соществовала в душе способность создавать себе зрительные, осязательные и другие ощущения, из которых именно и слагаем мы в себе образ нашего тела.

Мало того — нам надо помнить, что если бы нашей душе были присущи иные, чем теперь и более совершенные ощущения, то для нас совсем не существовало бы тех образов, которые мы называем нашим телом, клетками тела, молекулами, атомам и проч. Наш телесный образ есть нечто нереальное и его вовсе не существовало бы если бы наша душа обладала сознательными свойствами более совершенными.

Отсюда очевидно, что если мы не можем на практике совершенствовать наши ощущения дальше некоторого предела, то причина этого не в том, что мы представляем себе телесный образ определенного устройства, но в том, что сама душа наша настолько несовершенна, что не может создать нам более совершенных ощущений. И так, когда нам возражают: „у нас есть тело определенного устройства; это тело создает нам определенные ощущения



и закрепляет их, как нечто нам неизменно свойственное; поэтому мы не имеем права искать — каков мир в действительности, при условии если бы мы обладали ощущениями совершенными, то все это возражение совершенно неосновательно.

В-третьих, как мы уже говорили, сама наука (несмотря на то, что признает, что у нас есть тело определенного устройства, которое, как наука думает, закрепляет наши ощущения и не позволяет совершенствовать их дальше некоторого уровня), ищет предоставить себе — каков был бы для нас мир, если бы мы обладали ощущениями совершенными. Отсюда у науки — невидимые атомы, электроны, ячейки эфира и проч.

Вообще говоря, нам надо постоянно помнить, что нельзя ссылаться на наш телесный образ, как на нечто достоверное; не только нельзя говорить, что этот телесный образ производит наши внутренние чувства (любви, горя, радости и проч.) или что он производит наши ощущения зрительные, осязательные и нашу способность к усилию, но нельзя даже думать, что наши внутренние чувства и наши ощущения обусловлены нашим телесным образом и находятся в причинной зависимости от этого образа.

Представим себе живо, образно, что наша зрительная способность усовершенствовалась так, что мы постоянно, без всяких микроскопов, представляем себе вместо компактного образа нашего тела целый мир отдельных клеточек, микроорганизмов или даже атомов; допустим вместе с тем, что остальные наши чувства остались без перемен. Ясно, что при такой менее ограниченной зрительной способности наши внутренние чувствования боли, голода, жажды, половое чувство и наши внутренние душевные изменения уже никогда не иллюстрировались бы для нас теми телесными образами и явлениями, которые мы представляем себе теперь. Для нас уже не существовало бы тех компактных образов, которые мы называем нашим телом, мозгом, глазами, сердцем и т. п. Наши внутренние чувства иллюстрировались бы для нас некоторыми изменениями и перемещениями того нового мира клеток, микроорганизмов, атомов, который мы представляли бы

себе вместо нашего телесного образа. При таком обострении нашей зрительной способности для нас исчез бы не только компактный образ нашего тела, но также исчезли бы телесные образы других существ и компактные образы предметов, вообще — вся картина мира была бы для нас постоянно совершенно иною. Люди, которые теперь принимают все телесные образы и все вообще материальные явления, которые они себе рисуют, за истинную причину, производящую наши душевные ощущения, при более обостренной зрительной способности уже не могли бы вовсе говорить ни о теле, ни о мозге, ни о нервных тканях, ни о предметах, так как подобных компактных образов для них вовсе не существовало бы.

Но что же существует в действительности вместо тех компактных образов, которые мы себе обычно представляем и которые мы называем нашим телом, телами других существ, предметами? Быть может на место этих компактных образов можно подставить как нечто истинное — клетки, молекулы, атомы и помощью их все объяснять? Но ведь этот мир клеток, молекул, атомов выражает собою опять таки только некоторую степень ограниченности нашего сознания. При еще более совершенной зрительной способности все эти образы опять таки должны расширяться и разлагаться на новые образы, всегда остающиеся, как нечто недостоверное, требующее дальнейшего разложения.

Опыт говорит нам, что по мере существования нашей зрительной способности образы тел, клеток, предметов, частиц расширяются и разлагаются на части. Умственное заключение, служащее продолжением этого опыта и выходящее за его пределы, говорит нам следующее: сколько бы мы ни разлагали сознаваемые нами образы тел, клеток, предметов на новые образы — молекул, атомов, электронов или какой бы то ни было материи вообще, эти образы всегда остаются, как нечто недостоверное, которое при дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности должно опять таки расширяться и разлагаться на новые образы и т. д. до бесконечности.

Иначе сказать, философия констатирует, что, сколько бы ни совершенствовалась наша зрительная способность,

никогда нельзя предположить существование образов достоверных, которые не требовали бы дальнейшего расширения и разложения. Таким путем, опираясь на наш научно-психический опыт, философия приходит к заключению, что пока мы представляем себе мир в виде каких бы то ни было материальных образов, мы не можем признать эти образы, как нечто истинное, познанное нами. Процесс мысленного обострения наших внешних чувств и мысленного расширения и разложения материальных образов может длиться до бесконечности, нисколько не подвигая нас к познанию каких-либо образов истинных, не требующих дальнейшего расширения и разложения. Когда мы мысленно разлагаем познаваемые нами тела, клетки, предметы на самые мельчайшие (?) образы атомов, то мы нисколько не подвигаемся к познанию, так как образы атомов при соответственном дальнейшем обострении нашей зрительной способности неизбежно должны были бы в свою очередь расширяться, разлагаться и представлять собою такой же объект никогда недостижимого познания, как и те образы тел и предметов, которые мы на самом деле себе представляем.

Очевидно, что познание истинной сущности мира путем расширения и разложения познаваемых нами образов идет в бесконечность и никогда не может быть достигнуто. Вообразив себе мир в виде атомов, мы оказываемся также бесконечно далеко от познания действительной объективной для нас сущности мира, как и тогда, когда мы только начинаем наше разложение познаваемых нами образов тел и предметов.

И вот, наконец, философия в лице духовно-монистического учения ставит вопрос: да верен ли самый путь такого познания мира? Когда наука разлагает познаваемые нами образы тел и предмет, то она надеется найти в конце концов какую-либо достоверную материальную сущность, существующую в объективном мире; — не есть ли это такое же заблуждение, как если бы мы во сне стали разлагать те образы, которые мы себе представляем надеясь найти в них какую-либо достоверную материальную сущность.

Учение духовного монизма, убедившись, что никакое совершенствование наших внешних чувств не может привести нас к познанию действительной объективной для нас сущности мира, приходит к заключению, что происходит это по той причине, что объективная сущность мира сама по себе никогда невидима, не осязаема, не имеет ни плотности, ни тяжести, ни других материальных свойств. Эта объективная для нас сущность, которую мы воспринимаем из мира и которую мы уже сами облекаем в образы, есть нечто иное, как различные процессы жизни. Будучи по существу своему невидимы и неосязаемы, эти процессы жизни не могут быть доступны нашим внешним чувствам, сколько бы мы их ни совершенствовали. Можно сказать только, что по мере того, как совершенствуются наши внешние чувства и мы все больше разлагаем все материальные образы, наше внутреннее чувство и наш разум яснее проводят ту жизнь, которая скрыта за этими образами и которая по существу своему есть нечто тождественное с нашей собственной внутренней жизнью.

Итак, что же делает философия? Она пользуется всем тем опытом совершенствования наших внешних чувств, который накоплен наукой, пользуется дальше теми чисто мысленными построениями, которые создает наука, когда представляет нам мир в виде атомов простых, атомов распающихся на электроны, ячеек эфира и проч.; затем философия продолжает это мысленное совершенствование наших внешних чувств и доводит его до идеала. Таким путем философия, если она верно направлена, неизбежно приходит к заключению, что если бы мы проявляли в себе зрительную способность идеально расширяющую все образы и идеально их разлагающую, то для нас не могло бы оставаться ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения; для нас не могло бы существовать представление о мире ни в виде образов атомов, ни в виде образов электронов, ни в виде образов каких-то ячеек эфира. Для нас не существовало бы ни тех образов, которые мы называем нашим собственным телом,

телями других безчисленных существ, растениями, камнями, ни каких-либо иных заменяющих образов.

Точно также философия пользуется опытом совершенствования у существ их способности к усилию. Опыт этот показывает, что чем совершеннее у существ их способность к усилию (муравей, ребенок, силач), тем менее они приписывают тяжесть и несжимаемость (плотность) тем образам тел и предметов, которые существа эти себе создают. И вот учение духовного монизма мысленно продолжает этот опыт и делает из него следующее окончательное заключение.

Если бы мы обладали способностью к усилию (силой) идеально совершенной, то мы вовсе не приписывали бы ни тяжести, ни несжимаемости (плотности) тем зрительным образам, которые порождаются нашей несовершенной зрительной способностью.

Наконец, учение духовного монизма соединяет оба предыдущие заключения воедино и говорит: — «если бы мы одновременно проявляли в себе совершенную зрительную способность и совершенную способность к усилию, то наше тело, тела всех существ, клетки, предметы, молекулы, атомы совершенно растворились бы для нас; все это исчезло бы для нас не только, как образы зрительные, но также исчезло бы, как образы осязательные, несжимаемые (плотные) и тяжелые. Иначе сказать, — если бы из всех наших чувств хотя бы только два: наша зрительная способность и наша способность к усилию были бы доведены до совершенства, то для нас вовсе исчезло бы представление о мире, как о чем-то материальном; все было бы так же пронизуемо для нашего духовного взора, как безвоздушное пространство и так же лишено тяжести и плотности. Наша душа воспринимала бы из мира различные процессы жизни, не представляя их себе в виде материальных образов; иначе говоря, — не облакая их в материальные образы.

Это заключение, к которому приводит нас исследование нашей сознательной способности есть ничто иное, как завершение того искания, которого научное исследование является только первой стадией.

Философия ищет познать, как существует мир в действительности, т. е. для сознательной способности совершенной, которую мы стремимся в себе проявить. Она видит, что сколько бы люди сначала опытным путем, а потом только мысленно, ни обостряли свою зрительную способность, сколько бы они ни расширяли и ни разлагали познаваемые нами образы тел и предметов, это вовсе не подвигает к познанию какой-либо достоверной материальной сущности. И вот философия в лице учения духовного монизма приходит к заключению, что происходит это просто потому, что если бы мы проявляли в себе сознательную способность совершенную, то для нас вовсе не могло бы существовать представления о мире в виде материальных образов; для нас не могло бы существовать ни образа нашего тела, ни образов тел других существ, ни образов клеток, ни образов предметов, ни образов атомов, ни образов какой бы то ни было материи вообще и вместе с тем для нас не могло бы существовать безконечного ни к чему не приводящего процесса расширения и разложения всех этих образов.

Иными словами, — учение духовного монизма указывает, что образы тел и предметов, которые мы представляем себе на яву, порождаются целиком без всякого остатка — нашим собственным несовершенным сознанием точно также, как те образы, которые мы создаем себе во сне; поэтому разыскивать в этих образах какую-либо достоверную и объективную материальность совершенно неосновательно. Единственная объективная сущность, которая кроется за всеми субъективно порождаемыми нами на яву образами тел, клеток, предметов, движущихся атомов суть различные процессы жизни.

Обратимся теперь к тем конкретным примерам и детальным разъяснениям, которые окончательно закрепляют эти мысли.

## ГЛАВА IX.

Продолжение второго рода соображений, обосновывающих мысль, что все, что мы называем материальным, это — только порождаемые нами самими образы, которые всецело растворились бы и исчезли, если бы мы проявляли в себе сознательную способность совершенную.

Возьмем основное свойство так назыв. тел и предметов: их величину или объем. Тела, предметы, частицы, молекулы, атомы не могли бы вовсе существовать, если бы они были совершенно лишены всякой величины или объема. (С исчезновением же всякой величины или объема должны были бы исчезнуть также и все другие так назыв. материальные свойства тел и предметов, т. е. плотность, тяжесть и проч.).

Но ведь ограниченная величина и ограниченный объем тех образов, которые мы называем телами, предметами, частицами обусловлена несовершенством наших собственных внешних чувств.

Зрительная величина или зрительный объем так назыв. тел, предметов и частиц создается нашей собственной зрительной способностью; будучи всегда несовершенной, наша зрительная способность создает нам зрительные образы тел и предметов, при чем мы представляем себе всегда эти образы заключенными в границы; наша зрительная способность не расширяет и не разлагает этих образов дальше некоторых пределов.

Осязательная величина или осязательный объем так назыв. тел и предметов создается нашей собственной способностью к усилию. Только потому, что наша способность к усилию несовершенна, мы создаем себе осязательные образы, т. е. представляем себе так назыв. тела, и предметы, как нечто несжимаемое, плотное, осязаемое, т. е. имеющее некоторые осязательные границы.

В настоящей главе мы уясняем себе нереальность всяких зрительных образов т. е. всяких зрительных величин и видимых объемов.

По мере того, как мы ставим нашу зрительную способность в положение менее ограниченное (путем ли искусственного обострения зрения, помощью микроскопов и телескопов, или же путем устранения расстояния то так назыв. предметов), зрительные образы предметов расширяются и разлагаются до потери всяких зрительных границ.

Если бы мы могли без всяких телескопов и микроскопов проявлять в себе все менее ограниченную зрительную способность, то случилось бы следующее: все зрительные образы предметов должны были бы постепенно расширяться, т. е. занять большее протяжение в пространстве; вследствие этого каждый образ предмета, расширяя свои границы, должен был бы захватывать расстояние, отделяющее от соседнего образа и затем сливаться с этим образом. С своей стороны расстояние между этими двумя образами должно было бы также расширяться и захватывать место, занимаемое самими образами предметов. В результате все зрительные образы предметов, непрестанно расширяя свои границы, должны были бы все более сливаться между собою и затем исчезнуть. Подтверждение этого заключения путем приближения к глазу двух нарисованных на бумаге черных кружков. Возражение со стороны физиологии и теории зрения. Подробное устранение этих возражений.

Теория зрения исходит из той предвзятой и наивной мысли, что когда мы представляем себе зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы, то такие образы суть нечто истинное, действительно существующее само по себе в объективном мире. Исходя из этой предвзятой мысли, теория зрения говорит нам, что когда мы представляем себе зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы (а это бывает, когда фокус лучей, исходящих от так назыв. „внешнего“ предмета попадает как раз на сетчатую оболочку глаза), то в таком случае наша сознательная способность находится в наиболее благоприятных условиях. Исходя из этой же самой предвзятой мысли, теория зрения оценивает образ нашего глаза с его устройством: если наша зрительная способность создает нам на известных расстояниях зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границах, то устройство нашего глаза, сетчатой оболочки, хрусталика признается, как нечто достаточно совершенное. И обратно, — если наша зрительная способность на тех же самых расстояниях создает нам зрительные образы неясные, с границами расширенными, расплывчатыми, то теория зрения говорит, что это происходит потому, что устройство нашего глаза сетчатой оболочки, хрусталика недостаточно совершенно. Но вся эта оценка опирается на ту ложную мысль, что зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы суть нечто истинное и что подобные образы действительно существуют сами по себе в объективном мире. Разъяснения.

Физиология говорит, что зрительные образы отчетливы тогда, когда фокус лучей, исходящих от так наз. „внешнего“, объективного предмета попадает как раз на сетчатую оболочку. Исследование же нашего сознания открывает нам: 1) что в объективном мире вовсе не существует ни того предмета, ни тех лучей, о которых говорит физиология, как о чем-то внешнем и 2) что, создавая себе зрительный образ предмета и проектируя этот образ на фоне пространства, мы вовсе не должны думать, что подобный образ действительно существует сам по себе в объективном мире. Разъяснения.

Исследование нашего сознания открывает нам, что какие бы зрительные образы мы себе ни создавали: отчетливые, т. е. строго замкнутые в границы или же расплывчатые, т. е. с границами расши-

ренными и неясными — это безразлично в том смысле, что в объективном мире не существует ни тех, ни других образов. Но этого мало. Нам надо понять, что мы создаем себе зрительные образы отчетливые резко ограниченные в пространстве именно тогда, когда наше сознание находится в условиях несовершенных, и обратно — когда мы ставим нашу сознательную способность в условия более совершенные, то зрительные образы расширяются, теряют свои границы и исчезают. Разъяснения и опровержения возражений.

Физиология и теория зрения наивно ссылаются на наш глаз с его устройством, как на причину, производящую или обуславливающую нашу зрительную способность. На самом же деле сам глаз наш с его устройством есть только создаваемый нашим несовершенным сознанием образ, который только иллюстрирует нашу зрительную способность. Мало того, если бы мы обладали зрительной способностью идеальной, неограниченной (а также совершенной способностью к усилению), то для нас растворились бы и исчезли не только образы внешнего мира, но также — образ нашего тела с его глазами, нервами и мозгом.

Выражение „зрительная способность совершенная“ равносильно выражению „зрительная способность неограниченная“. Но всегда, когда мы вводим понятие „неограниченности“ — всякие зрительные и осязательные границы и всякие величины для нас разлагаются и исчезают. Поэтому, когда мы приходим к понятию о зрительной способности совершенной, идеальной, то этим мы лишь устанавливаем иллюзорность всяких зрительных образов. Зрительная способность, т. е. способность создавать себе представление о мире в виде ограниченных в пространстве образов есть нечто по существу своему всегда несовершенное. Сознательная же способность совершенная, идеальная отменяет всякие зрительные образы; это есть чисто духовное прозрение в ту жизнь, которая обыкновенно скрыта от нас за всеми зрительными образами.

В виде развития представленных выше заключений мы рассмотрим теперь основные, так называемые материальные свойства „тел“ и „предметов“ и уясним себе, что в действительности все эти свойства создаются нашим собственным сознанием и только потому, что оно несовершенно. Это еще более разносторонне укрепит нас в уверенности, что наше тело, тела других безчисленных существ все предметы, молекулы, атомы и проч. суть только создаваемые нами самими образы, в которые мы временно облекаем, таящиеся за этими образами процессы жизни.

Возьмем основное свойство создаваемых нами тел или предметов — их величину или их объем. Тела, предметы,

частицы, атомы не могут вовсе существовать, если они не имеют никакой величины или объема.

Величина или объем создаваемых нами тел и предметов обуславливается: 1) нашей несовершенной зрительной способностью, которая создает нам зрительные образы тел и предметов, причем образы эти всегда имеют некоторые границы в пространстве, 2) нашей несовершенной способности к усилению, которая представляет нам тела или предметы, как нечто тяжелое и также, как нечто несжимаемое, плотное, осязаемое, т. е. имеющее в пространстве некоторые осязательные границы.

Мы ищем познать, каковы тела или предметы в действительности, т. е. не для нашего несовершенного и поэтому ложного сознания, но для сознания совершенного, которое мы стремимся в себе проявить.

И вот нам предстоит с новых сторон утвердить следующие мысли: мы приведем новые соображения подтверждающие 1), что наша зрительная способность есть нечто по существу своему всегда несовершенное и 2), что если бы мы в себе проявляли сознательную способность совершенную, то все зрительные образы тел и предметов должны были бы, идеально расширившись и идеально разложившись, потерять всякие границы в пространстве; иначе сказать, — для нас не могло бы вовсе существовать зрительных образов, требующих дальнейшего расширения и разложения; для нас не существовало бы никаких в видимых величин и объемов.

Когда эта мысль окончательно определится, то мы пойдем дальше. Мы разрушим веру в реальность тех величин и объемов, которые устанавливаются нашей несовершенной способностью к усилению или нашим осязанием. Мы снова напомним себе, что если бы мы проявляли в себе не только совершенную зрительную способность, но также совершенную способность к усилению, то тела и предметы, исчезнув для нас, как образы зрительные, вместе с тем исчезли бы, как образы тяжелые, а также исчезли бы, как образы несжимаемые, осязаемые или плотные; — иначе сказать, — исчезли бы те границы в пространстве, которые мы вследствие несовершенства нашей способности к усилению приписываем порождаемым нами образам тел и предметов.

Мы обыкновенно представляем себе наше тело в виде некоторого компактного образа, занимающего в пространстве определенное место и мы представляем себе, что каждая частичка этого телесного образа занимает в пространстве строго определенное, очень малое протяжение; но вот мы обостряем нашу зрительную способность помощью микроскопа и тогда вместо очень малой частички нашего тела мы представляем себе новый зрительно расширенный в пространстве образ — клеточку. Мы представляем себе теперь образ клетки, как нечто гораздо большее, чем та частичка, которую мы представляли себе раньше до совершенствования нашей зрительной способности помощью микроскопа; образ клетки, который мы себе теперь представляем, имеет для нас такую величину, как целая сотня тех крошечных частичек, которые мы себе представляли, пока не усовершенствовали нашу зрительную способность. Иначе сказать: как только мы усовершенствовали нашу зрительную способность, так тотчас оказалось, что зрительный образ, который мы считали крохотной частицей нашего тела, расширился и заменился иным, гораздо большим образом — образом клетки. Наше горе состоит в том, что совершенствование нашей зрительной способности помощью микроскопа есть совершенствование только частичное и только на короткое время.

Совершенствование зрительной способности помощью микроскопа есть только частичное потому, что мы не можем охватить и расширить всего нашего телесного образа, равно как не можем охватить и расширить все остальные зрительные образы, всю сознаваемую нами картину ближайших тел, предметов и всю картину мира вообще. Мало того, совершенствование нашей зрительной способности только кратковременное и как только мы покидаем микроскоп, мы возвращаемся к нашей привычной, особенно несовершенной, зрительной способности и опять представляем себе не образы клеток, но компактный образ нашего тела.

Но очевидно, что если бы мы без всяких микроскопов могли проявлять в себе все менее ограниченную зрительную способность, то случилось бы следующее: все

зрительные образы предметов должны были бы постепенно расширяться, т. е. занять большее протяжение в пространстве; вследствие этого каждый образ предмета должен был бы расширяя свои границы, захватывать расстояние, отделяющее его от соседнего образа и затем сливаться с этим образом; в свою очередь соседний образ должен был бы захватывать место первого образа. С другой стороны самое расстояние между этими двумя образами предметов должно было бы также расширяться и захватывать место, занимаемое самими образами предметов. В результате — по мере совершенствования нашей зрительной способности все зрительные образы предметов, непрестанно расширяясь, должны были бы сливаться между собою, причем все эти образы должны были бы исчезнуть.

Как проверить это заключение на опыте?

Как уже сказано, мы не можем проявить в себе такую совершенную зрительную способность, которая (без всяких микроскопов) расширяла бы одновременно все те зрительные образы тел и предметов, которые мы себе обычно представляем. Но за то мы можем иным путем поставить нашу зрительную способность в условия более совершенные: мы можем представлять себе „предметы“ в расстояниях от нас все более и более уменьшающихся. При таком условии зрительные образы предметов расширяются так, как будто мы представляем их себе помощью телескопов и микроскопов. Приблизится ли к нам так называемый предмет или же мы посмотрим на него в зрительную трубу, в обоих случаях зрительный образ одинаково расширяется.

Мы постоянно наблюдаем на опыте, что зрительные образы предметов расширяются, увеличиваются по мере того, как сокращается расстояние, которое мы себе представляем до этих „предметов“. Мы представляем себе напр., в очень отдаленном расстоянии какую-то точку; когда сокращается расстояние, то мы уже представляем себе не точку, но большой, расширившийся образ предмета. С сокращением расстояния в пространстве зрительный образ не только не расширяется, но и разлагается на части: вместо образа компактной точки мы представляем себе образ предмета, как нечто, состоящее из различных ча-

стей. (Люди наивно верят, что предмет существует сам по себе в некотором определенном виде и потому, наблюдая указанное явление, они говорят: „с сокращением расстояния мы начинаем видеть предмет в большей подробности во всех его частях“).

Как общее правило мы можем установить следующее: чем меньшее расстояние до предмета мы себе представляем, тем более расширяется и разлагается зрительный образ предмета. Отсюда логически следует, что устранив вовсе расстояние, которое мы представляем себе до предмета, зрительный образ предмета должен расшириться и разложиться до идеала, т. е. потерять границы в пространстве и вовсе исчезнуть. Это логическое заключение мы уже можем проверить на опыте.

Сделайте простой опыт: нарисуйте чернилом на бумаге два черных кружка в расстоянии пол дюйма один от другого. Затушуйте эти кружки чернилом, возьмите бумагу в руку и начинайте постепенно приближать кружки к вашим глазам или (для удобства) к одному глазу. Вы будете видеть, как постепенно черные круги увеличиваются и в то же время увеличивается расстояние между ними. Когда вы поднесете рисунок на расстояние двух или трех дюймов от глаза, вы начнете замечать, что контур кружков расплывается на белую бумагу и кружки теряют свои очертания; в то же время вы начнете замечать, что белизна бумаги вокруг кружков распространяется на самые кружки, которые перестают быть для вас черными, а становятся серыми. Происходит это потому, что зрение ваше, представляя себе образы кружков все ближе и ближе, увеличило одновременно и черные кружки и белое пространство между ними; таким образом кружки захватили место белого пространства, а белое пространство захватило место кружков. Приближайте рисунок еще ближе к глазу и это явление станет особенно заметным — всякий контур кружков и самые зрительные образы кружков исчезнут. Продолжайте смотреть на бумагу, на которой зрительные образы кружков расширили свои границы и исчезли и вы почувствуете, что это напряжение вашей зрительной способности причиняет вам боль; иными словами, вы ясно

почувствуете, как ограничено ваше усилие проявить в себе зрительную способность менее ограниченную.

Тот же самый опыт еще проще с книгой или газетой: приближайте постепенно газету к глазу и вы заметите, как увеличиваются и расширяются буквы и как в то же время увеличивается и расширяется белое пространство между буквами: на расстоянии десяти сантиметров вы еще видите каждую букву, как отдельный образ, но на расстоянии одного сантиметра от глаза все буквы уже сливаются с расстоянием, их разъединившим и исчезают. Все это произошло потому, что зрение ваше, постепенно увеличивая зрительный образ предметов (в данном случае буквы) слило их между собою. Увеличение зрительных образов происходит потому, что зрение наше, с сокращением расстояния, начинает представлять нам „предметы“ менее пространственно-ограниченными. Происходит по существу то же самое, как тогда, когда мы совершенствуем нашу зрительную способность помощью микроскопа. Таков наш психологический внутренний опыт.

В людях твердо коренится ложная уверенность, что все, что наше несовершенное зрение нам обычно рисует, существует в действительности. Поэтому, как только обычно представляющиеся образы предметов (в данном случае образы кружков или букв) исчезают, люди с уверенностью говорят, что это произошло потому, что раньше верное наше сознание стало менее совершенным. На самом деле происходит совершенно обратное.

Нам предстоит теперь же утвердить, путем конкретных разъяснений, следующие положения.

В данном примере потеря черными кружками или буквами определенного контура произошла не от ухудшения нашей сознательной способности, но напротив от расширения наших зрительных представлений. Как ни кажется это нам странным и непривычным, мы должны более доверять тем психическим явлениям, которые получаются у нас, когда мы ставим наше сознание в более совершенные условия, чем тем образам, которые все люди постоянно и одинаково ложно себе рисуют.

Если мы видим буквы, отдельные предметы и наше тело в определенных границах, то лишь до тех пор, пока

зрительные представления наши не расширились. Как только мы ставим нашу зрительную способность в положение менее ограниченное (путем микроскопов или представляя себе предметы в весьма близком расстоянии), видимые границы тел, предметов и частиц предметов должны расширяться, захватывать пространство соседних образов и начинают растворяться. Таков наш психологический опыт, который мы получаем помощью расширения наших зрительных представлений.

Само собою понятно, что современная физиология, построенная на почве наивной веры в реальность тех образов, которые мы себе обычно представляем, истолковывает вышеприведенные явления совершенно иначе. Физиология подыскивает этим явлениям причинное объяснение в видимой нами картине нашего глаза. Согласно объяснению физиологии выходит так, что пока мы представляем себе черные кружки, как нечто имеющее определенные границы, мы представляем себе нечто истинное, но когда с сокращением расстояния контур кружков расплывается и теряет границы, то это происходит не от того, что мы ставим нашу сознательную способность в положение менее ограниченное, но, напротив, от того, что наша зрительная способность при таких условиях ухудшается. И вот раньше, чем идти дальше в наших разъяснениях и раньше, чем представить окончательные заключения, нам надо напомнить себе, почему подобное отношение физиологии к создаваемым нами образам неверно. Мы подробно говорили об этом во втором и третьем выпусках, а также в VI главе этого отдела и потому ограничимся здесь следующими замечаниями.

Физиология, как и вся наука вообще, продолжает наивно верить, что наше тело, тела других существ, предметы суть какие-то реальные сущности, существующие сами по себе в объективном мире. Физиология далека от мысли, что зрительные образы тел и предметов создаются нами самими, что подобных зрительных образов в объективном мире вовсе нет и что для нас самих этих образов не существовало бы, если бы мы обладали более совершенной зрительной способностью.

Физиология продолжает предполагать, что вне нашего сознания в объективном мире существуют „предметы“ и что они сами по себе имеют некоторый зрительный образ, некоторую зрительную величину, некоторую озаренность светом.

Точно также физиология далека от мысли, что наше тело есть опять таки нечто иное, как образ, который мы создаем себе сами и которого для вовсе не существовало бы, если бы мы обладали более совершенной зрительной способностью и более совершенной способностью к усилию (при последнем условии мы не приписывали бы нашему телесному образу никакой плотности).

Основываясь на своем наивно реалистическом взгляде, теория зрения пытается объяснить — почему в нашем сознании возникают образы так называемых внешних тел и предметов. Строит теория зрения свое объяснение следующим образом.

Теория эта предполагает, что в объективном мире существуют предметы сами по себе и что эти предметы имеют сами по себе некоторый определенный зрительный образ, некоторую самостоятельную зрительную величину; предполагается также, что свет, озаряющий эти образы, тоже существует сам по себе в объективном мире; предполагается далее, что образы этих существующих в объективном мире предметов отражаются на сетчатой оболочке нашего глаза (это уже второй образ предметов), далее предполагается, что по главному нерву это отражение передается в мозг; в мозгу совершается некоторый неизвестный процесс, который на этот раз вызывает образ предметов уже в самом нашем сознании; предполагается, что этот создаваемый нами образ предметов (это уже третий образ предметов) есть нечто иное, как воспроизведение тех первых образов, которые существуют сами по себе в объективном мире.

Все это физиологическое объяснение кажется на первый взгляд правдоподобным. Однако исследование нашего сознания открывает нам, что объяснение это от начала до конца неверно. Мы уже говорили об этом в VI главе и теперь мы представим только некоторое развитие этих соображений.



Первое заблуждение физиологии состоит в следующем.

Неверно думать, что если в нашем сознании возникают зрительные образы тел и предметов, то происходит это потому, что в объективном мире существуют сами по себе какие-то зрительные образы тел и предметов; точно также неверно думать, что если сознаваемые нами образы тел и предметов озарены светом, то происходит это потому, что этот свет существует сам по себе в объективном мире.

В первом томе мы уже говорили, это физиология в наше время, хотя и продолжает наивно верить, что сознаваемые нами тела и предметы существуют сами по себе в объективном мире, однако приходит к заключению, что эти тела и предметы должны быть сами по себе темными, так как свет образуется только в самом нашем сознании. На самом деле: все образы тел и предметов слагаются только в самом нашем сознании; иначе сказать, — образы тел и предметов создаются только нами самими и потому очевидно, что в объективном мире никак не может существовать тех зрительных образов, о которых физиология говорит, что они отражаются на сетчатой оболочке нашего глаза \*).

Второе заблуждение физиологии и в частности теории зрения состоит в том, что она опирается в своем объяснении не непосредственно на наш психический опыт, но на образ нашего тела, принимая этот образ за нечто достоверное. Физиология рассматривает представляющуюся нам картину нашего тела, мозга, глаза не как образы, которые мы сами себе создаем для иллюстрации нашей внутренней жизни, но как нечто реальное, действительное, само по

\*) Тот факт, что на сетчатой оболочке нашего глаза получается некоторый зрительный образ предмета, отнюдь не означает, что это есть отображение некоторого внешнего предмета, существующего вне нашего сознания в объективном мире. Напротив того — происходит нечто совсем обратное; зрительный образ на сетчатой оболочке нашего глаза непосредственно порождается нашим собственным сознанием, причем мы сами же проектируем от себя этот образ на расстояние и этим создаем себе зрительный образ так называемого внешнего предмета.

себе существующее. Физиология забывает, что при более совершенном сознании мы бы вовсе не представляли себе ни образа нашего тела, ни мозга, ни глаза. Забывая это, физиология старается рассматривать все наши душевные, все наши психические явления, как следствия, а представляющиеся нам материальные явления нашего тела, как причину, производящую или хотя бы только объясняющую наши психические явления.

В приведенном примере, чтобы объяснить, почему контур черных кружков расплывается, когда мы представляем их от себя в расстоянии очень близком, физиология подробно начинает говорить о видимом нами устройстве нашего глаза, хрусталика и проч. Но мы уже уяснили себе, что то, что мы называем нашим телом и глазом не есть нечто достоверное, на которое можно опираться для объяснения приведенного психического опыта. Глаз наш есть опять таки только образ, который мы себе также создаем, как и все остальные зрительные образы тел и предметов. Мы представляем себе образ нашего глаза, роговой оболочки, хрусталика и проч., но если бы мы постоянно обладали более совершенной зрительной способностью, то всех этих образов уже никогда для нас не существовало бы и физиология никак не могла бы на них ссылаться.

И потому, хотя приведенный выше психический опыт (помощью которого мы расширяем зрительные образы тел, предметов, черных кружков и проч.) иллюстрируется для нас некоторыми изменениями, происходящими в это самое время в образе нашего глаза, но эти изменения в образе нашего глаза не могут быть приняты ни как действительная причина, производящая наш психический опыт, ни даже, как действительная причина, объясняющая наш психический опыт. Все, что можно сказать, это то, что наш глаз есть образ, посредством которого мы наглядно иллюстрируем для себя те изменения, которые происходят в нашей зрительной способности. Нельзя говорить, что когда мы представляем себе черные кружки в расстоянии вершка и когда мы замечаем, что контур кружков расширился и теряет границы, то происходит это по той причине, что у нас есть глаз определенного устройства. В

действительности дело обстоит совершенно иначе: не только образы кружков, но и самый образ нашего глаза существуют для нас только потому, что мы обладаем способностью создавать себе все эти зрительные образы.

Итак в приведенном выше примере мы, как и всюду, должны исходить из нашего психического опыта, но не должны искать его объяснения в образе нашего тела; тело наше мы должны рассматривать лишь, как образ, посредством которого мы иллюстрируем для себя изменения, происходящие в нашей душе и в нашей сознательной способности.

Образ глаза с его устройством есть только картина, посредством которой мы иллюстрируем нашу способность создавать себе зрительные образы: образы же эти создаются только самою нашей душой подобно тому, как мы создаем себе образы, которые представляем себе во сне. Образ нашего глаза с его устройством может наглядно иллюстрировать несовершенную способность нашей души в деле сознания нами зрительных образов; но надо помнить, что образ глаза с его устройством не есть нечто реальное и потому образ этот не может быть принят ни как причина, производящая зрительные образы, ни как причина, помогающая нашей душе создавать себе эти образы, ни как причина препятствующая нашей душе создавать себе образы, менее ограниченные.

Теперь возвратимся к развитию нашей основной мысли.

Мы представляем себе иногда зрительные образы; отчетливые, строго замкнутые в некоторых границах; иногда же представляем себе зрительные образы расплывчатые, с границами расширенными и неопределенными. Какие из этих зрительных образов реальны, т. е. представляют нам образы действительно существующие в объективном мире? Не являются ли всякие зрительные образы, как отчетливые, так и расплывчатые иллюзорными в том смысле, что в объективном мире ничего подобного не существует? Могут ли вообще существовать какие-либо зрительные образы для сознательной способности совершенной? Решать эти вопросы мы можем только исходя из исследования нашей сознательной способности, но никак не

можем решать их на основании наблюдаемых нами в образе нашего глаза явлений. Поясним это.

Физиология говорит нам, что отчетливые зрительные образы получаются тогда, когда фокус преломления лучей находится как раз на сетчатой оболочке нашего глаза; при этом физиология подразумевает, что эти отчетливые образы, замкнутые в строго определенные границы, представляют нечто истинное, реальное, существующее в объективном мире. И наоборот, — когда мы почти не проектируем зрительные образы на расстояние и сознаем эти образы расплывчатыми, не замкнутыми в определенные границы (как, напр., два расплывчатые кружка на расстоянии одного вершка от глаза), то физиология говорит нам, что происходит это потому, что фокус преломления лучей находится позади сетчатой оболочки нашего глаза; при этом физиология подразумевает, что эти расплывчатые образы, не замкнутые в строго определенные границы, представляют собою нечто неистинное, нереальное и что таких расплывчатых образов в объективном мире не существует.

Но физиологические наблюдения тех явлений, которые происходят в образе нашего глаза, никак не могут решать вопрос о том; представляют ли нам зрительные образы нечто реальное или же нет. Физиология говорит, что зрительные образы отчетливы тогда, когда фокус лучей, исходящих от так называемого внешнего, объективного предмета попадает как раз на сетчатую оболочку. Исследование же нашего сознания открывает нам: 1) что в объективном мире вовсе не существует ни того предмета, ни тех лучей, о которых говорит физиология, как о чем-то внешнем и 2) что создавая себе зрительный образ предмета, мы вовсе не должны думать, что подобный образ существует сам по себе в объективном мире.

Теория зрения исходит из той предвзятой мысли, что когда мы представляем себе зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы, то такие образы суть нечто истинное, действительно существующее в объективном мире. Исходя из этой предвзятой мысли, теория зрения говорит нам, что когда мы представляем себе зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы (а это бывает, когда фокус лучей, исходящих от так назы-

ваемого внешнего предмета попадает как раз на сетчатую оболочку глаза), то в таком случае наша сознательная способность находится в наиболее благоприятных условиях. Исходя из этой же самой предвзятой мысли теория зрения оценивает образ нашего глаза с его устройством: если наша зрительная способность создает нам на известных расстояниях зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границах, то устройство нашего глаза, сетчатой оболочки, хрусталика признается, как нечто достаточно совершенное. И наоборот, если наша зрительная способность на тех же самых расстояниях создает нам зрительные образы неясные, с границами расширенными, расплывчатыми, то теория зрения говорит, что это происходит потому, что устройство нашего глаза, сетчатой оболочки, хрусталика недостаточно совершенно. Но вся эта оценка опирается на ту ложную мысль, что зрительные образы отчетливые, строго замкнутые в границы суть нечто истинное и что подобные образы действительно существуют в объективном мире.

У физиологии нет никаких оснований утверждать, что когда на сетчатой оболочке глаза мы имеем отчетливый зрительный образ, то это указывает на то, что подобный образ существует в объективном мире и что образ этот представляет нам нечто истинное.

Исследование нашего сознания открывает нам, что какие бы зрительные образы мы себе ни создавали: отчетливые, т. е. строго замкнутые в границы или же расплывчатые, т. е. с границами расширенными и неясными, — это безразлично в том смысле, что в объективном мире не существует ни тех, ни других образов. Но этого мало. Нам надо понять, что мы создаем себе зрительные образы отчетливые резко ограниченные в пространстве только тогда, когда наше сознание находится в условиях несовершенных, и наоборот: когда мы ставим нашу сознательную способность в условия более совершенные, то зрительные образы расширяются, теряют свои границы и исчезают. Поясним это.

Всегда, когда наше сознание проектирует зрительные образы на расстояние (напр., когда мы представляем себе зрительный образ башни на расстоянии 100 метров), то оно

находится в условиях несовершенных, так как от нас требуется затрата двигательных усилий, чтобы уничтожить это расстояние. Это относится даже к самым незначительным расстояниям: если в одном случае требуется хотя немного большая затрата усилий, чем в другом случае, то в первом случае наше сознание находится в более несовершенных условиях, чем во втором.

Это всецело относится также ко взятому нами примеру.

Когда наше сознание представляет нам черные кружки на расстоянии 30 сантиметров, то расстояние это подразумевает собою большую затрату наших двигательных усилий, чем тогда, когда мы представляем себе черные кружки на расстоянии всего двух сантиметров. В первом случае наше сознание находится в условиях более несовершенных и в это время мы создаем себе зрительные образы черных кружков отчетливее, т. е. резко ограниченные в пространстве; во втором же случае наше сознание находится в условиях менее несовершенных и в это время мы создаем черные кружки расплывчатые, расширенные, т. е. вышедшие из своих зрительных границ.

Отчетливость зрительных образов, т. е. их ясная ограниченность в пространстве никак не может свидетельствовать в пользу реальности или истинности этих образов, не может указывать на то, что нечто подобное существует в объективном мире. Если же мы ставим наше сознание в условия менее совершенные, в смысле устранения нашей потребности в усилиях, то оказывается, что зрительные образы, до безграничности расширяясь, теряют свою ограниченность и исчезают.

Мы выяснили в VI-ой главе, что различные существа, в зависимости от того, какова их зрительная способность, создают себе свои особые зрительные образы тел и предметов. Мы выяснили также, что различные существа сами, в зависимости от того, какова их способность к усилию при движениях, проектируют от себя зрительные образы,

на большее или же меньшее расстояние. Чем совершеннее способность существ к усилию при движениях, тем на меньшее от себя расстояние они проектируют зрительные образы.

С другой стороны мы знаем, что с сокращением расстояния зрительные образы расширяются или увеличиваются.

И вот мы можем сделать следующий ряд заключений.

Если бы существа обладали совершенной силой, то у них вовсе отсутствовало бы понятие о необходимости двигательных усилий и не имея понятия о необходимости двигательных усилий, существа вовсе не проектировали бы от себя зрительные образы на расстояние, но сознавали бы их идеально к ним близкими или, иначе сказать, — неотделимыми от их собственного сознания. Но сознавая зрительные образы идеально близкими, существа в то же время должны были бы сознавать эти зрительные образы идеально большими или идеально расширенными. В таком случае все зрительные образы должны были бы слиться между собою, потерять очертания и границы и вовсе исчезнуть \*).

Люди привыкли думать, что чем отчетливее границы зрительных образов, тем более эти образы реальны, т. е. представляют нам нечто истинное, существующее в действительности в объективном мире. И обратно — люди думают, что если зрительные образы расплывчаты, не име-

\*) Бывают случаи, когда даже у людей, несмотря на то, что они несовершенны по своей силе, отсутствует понятие о необходимых двигательных усилиях. Такие люди почти не проектируют зрительных образов на расстояние и вместе с тем сознают их чрезвычайно расплывчатыми, расширенными, не имеющими отчетливых границ в пространстве. Мы говорили уже в VI гл., что внезапно прозревшие слепорожденные, хотя уже и начинают создавать себе зрительные образы, но еще не имеют понятия о тех двигательных усилиях, которые им надо затратить, чтобы к этим новым для них зрительным образам присоединить образы осязательные и создать себе цельные образы предметов. Не имея понятия о необходимых двигательных усилиях, люди это долгое еще время не проектируют зрительные образы на расстояние, причем образы эти являются расплывчатыми, расширенными, не замкнутыми в определенные границы.

ют отчетливых границ в пространстве, то такие образы менее реальны и не представляют нам нечто истинное, существующее в действительности. Но такой взгляд совершенно неверен. Все зрительные образы, каковы бы они ни были, всегда нереальны, т. е. не могут существовать в действительности для сознательной способности совершенной.

Возьмем теперь любой отдельный „предмет“ и представим себе, что зрение наше без всяких телескопов и микроскопов начинает естественно обостряться до бесконечности; при таком условии зрительный образ предмета должен для нас все более и более расширяться и так до бесконечности; таким образом при зрительной способности идеальной, образ ранее представлявший нам ограниченный объем предмета, должен стать бесконечно большим. Но ведь сказать бесконечно большой образ предмета — это то же самое, что сказать, что образ предмета не имеет никакой границы. Но когда зрительный образ предмета или видимый объем предмета перестают иметь границы, то исчезает самое понятие о предмете, как о чем-то видимом, имеющем зрительный образ или видимый объем.

Итак, мы неизбежно должны признать, что по мере того, как зрение наше становилось бы все менее несовершенным, зрительные образы всех тел и предметов должны были бы расширяться до бесконечности и в то же время разлагаться на части, уменьшающиеся также до потери границ в пространстве.

И вот мы можем с уверенностью сделать следующее логическое заключение.

Для зрительной способности совершенной и потому вовсе неограниченной каждый образ предмета должен представляться: 1) неограниченно большим, т. е. не имеющим никакой ограниченной формы в своем безгранично великом целом и 2) неограниченно малым в своих частях, т. е. не имеющим никакой формы во всех своих подробностях. Таким образом для зрительной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить, не может суще-

ствовать предметов в виде каких бы то ни было зрительных образов, имеющих границы в пространстве. Если наша зрительная способность создает нам представление о мире в виде каких бы то ни было зрительных образов, имеющих ограниченную величину, то происходит это только потому, что наша зрительная способность есть нечто по существу своему несовершенное.

Выражение „зрительная способность совершенная“ равносильно выражению: „зрительная способность неограниченная“. Как и всегда, когда мы вводим понятие неограниченного, то это отменяет собою всякие ограниченные образы и величины. Так, напр., понятие „безконечно или безгранично большой шар“ вовсе отменяет собою всякие границы, так что не может быть речи о шаре, имеющем какую бы то ни было, хотя бы огромную величину (как бы не была огромна величина, она должна иметь границы). Люди привыкли говорить о безконечно или безгранично больших величинах, а также о безконечно или безгранично малых величинах, но это есть абсурд. Понятие безконечного или безграничного уничтожает собою всякое понятие о величинах, как больших, так и малых \*).

Зрительная способность совершенная или идеальная предполагает, что все зрительные образы расширены и разложены до потери границ; такая идеальная зрительная способность не может представлять ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения, т. е. никаких зрительных образов. Иными словами, — если мы говорим о зрительной способности совершенной, то лишь в том смысле, что устанавливаем этим иллюзорность всяких зрительных образов.

Зрительная способность совершенная, идеальная, отменяя всякие зрительные образы, есть уже нечто совсем иное, чем то, что мы обыкновенно называем зрительной

\*) Мы подробно уяснили эту мысль в I-ой главе II-го отдела I-го тома (выпуск III) и в VIII главе I-го отдела второго тома (выпуска IV).

способностью, это есть чисто духовное прозрение в ту жизнь, которая обыкновенно скрыта от нас за всеми зрительными образами.

Поясним это еще конкретным примером.

Наша зрительная способность создает нам, напр., телесный образ человека; мы представляем себе этот образ, как один цельный компактный образ, занимающий в пространстве сравнительно небольшое протяжение; мы представляем себе этот образ, как нечто озаренное светом и окрашенное в некоторые цвета. Такой образ представляет нам наша несовершенная зрительная способность. Но надо помнить, что если бы наша зрительная способность стала бы естественно (без всяких микроскопов) совершенствоваться, то компактный образ тела человека должен был бы раз навсегда для нас исчезнуть; вместо этого образа мы сперва представляли бы себе образ гораздо более расширенный, состоящий из отдельных образов — клеточек; при дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности образы клеточек должны были бы опять таки расширяться и исчезнуть, разложившись на образы движущихся атомов, разъединенных между собою пространством. Для нас уже никогда не существовало бы того одного компактного образа, который мы называем телом человека; вместо этого образа мы постоянно представляли бы себе безчисленное множество отдельных образов — атомов, которые при дальнейшем совершенствовании нашей зрительной способности опять таки должны были бы расширяться и заменяться новыми образами — электронами и т. д. до бесконечности.

И вот мы ставим себе вопрос: в каком же виде существует образ тела человека в действительности? — Иначе сказать, — какие образы мы представляли бы себе, обладая зрительной способностью вполне совершенной? Как и всюду, в этой книге мы можем дать следующий ответ, не оставляющий сомнения. Если бы мы всегда, постоянно обладали зрительной способностью вполне совершенной, т. е. такой, которая идеально расширяет все образы и идеально их разлагает, то для нас вовсе не могло бы существовать никаких образов, требующих дальней-

шего расширения и разложения, равно как не могло бы существовать и самого уходящего в бесконечность и ни к чему не приводящего процесса расширения и разложения. Для нас не могло бы существовать ни того компактного зрительного образа, который мы обычно себе рисуем и который мы называем телом человека, ни каких-либо заменяющих образов, клеток, атомов, электронов и проч. Иначе сказать, если бы мы проявляли в себе зрительную способность идеальную, мы воспринимали бы из мира жизнь людей, не представляя ее себе в виде образов или вернее, — не облекая ее ни в какие зрительные образы.

То же самое относится к жизни всех других существ и ко всем вообще протекающим в мире процессам жизни: обладая зрительной способностью совершенной, идеально расширяющей все зрительные образы и идеально их разлагающей, мы воспринимали бы из мира жизнь всех существ, жизнь деревьев, растений, минералов, жизнь движущихся атомов, словом все протекающие в мире процессы жизни, не иллюстрируя себе эти процессы жизни в виде зрительных образов.

Итак, в предыдущем изложении мы выяснили: 1) что различные существа создают себе совершенно различные зрительные образы, которых в объективном мире не существует и 2), что для сознательной способности совершенной, которую мы стремимся в себе проявить, для нас вовсе не могло бы существовать представлений о мире в виде каких бы то ни было зрительных образов и зрительных величин.

Обратимся теперь к нашей способности к усилию к нашему чувству осязания.

## ГЛАВА X.

Сказанное в предыдущей главе относительно разложения зрительных образов должно быть приведено в связь с тем разложением осязательных образов, которое существа достигают, когда проявляют в себе всё более и более совершенную способность к усилию.

Мы выяснили уже, что если бы мы проявили в себе зрительную способность идеально расширяющую все образы и идеально их разлагающую, то для нас не могло бы существовать ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения: ни образа нашего тела, ни образов тел других существ, ни образов клеток, ни образов предметов, ни образов молекул, ни образов атомов — словом никаких зрительных образов. С другой стороны опыт показывает, что чем совершеннее у существ их способность к усилию (муравей, ребенок, силач), тем менее приписывают они тяжесть и несжимаемость (плотность) тем образам, которые они себе создают. И вот, опираясь на этот опыт наших душевных свойств, хотя бы только двух: наша зрительная способность и наша способность к усилию были доведены до совершенства, то для нас вовсе исчезло бы представление о мире, как о чем-то материальном. Все было бы также пронизуемо для нашего духовного взора, как безвоздушное пространство и также лишено тяжести и плотности. Наша душа воспринимала бы из мира различные процессы жизни, не представляя их себе в виде материальных образов; иначе говоря — не облекая их в материальные образы. Это заключение, к которому приводит нас исследование нашей сознательной способности, есть нечто иное, как логическое завершение того самого искания, первой стадией которого является исследование научное. Конкретные разъяснения и устранение возражений.

Если бы существа проявляли в себе способность к усилию совершенную, то самое понятие об усилении (затруднения, утомления) вовсе исчезла бы. Поэтому вместо — „совершенная способность к усилию“ правильнее говорить — „совершенная сила“. Если бы существа обладали силой совершенной, то для них исчезли бы, во-первых, все осязательные образы тел, предметов, частиц и, во-вторых, исчезли бы также расстояния, на которые существа теперь проектируют от себя образы так назыв. предметов. (Мы уже выяснили в предыдущих главах, что различные существа сами создают себе большее или же меньшее рас-

стояние до тех образов, которые существа считают предметами и что расстояние это тем меньше, чем совершеннее способность самих существ к двигательным усилиям.

Ряд опытов с нашей осязательной способностью.

Объективная для нас сущность, которую мы воспринимаем из мира сама по себе невидима и неосязаема; она не имеет сама по себе ни зрительных образов, ни зрительных величин, ни осязательных образов, ни осязательных величин, ни плотностей, ни тяжестей; — это суть различные процессы жизни. Воздействуя извне на нашу душу, эти процессы жизни ограничивают ее и уже в ней самой вызывают возникновение всех зрительных образов, всех осязательных образов, а также вызывают все представления плотности (несжимаемости) и тяжести; словом эти внешние процессы жизни суть действительная сущность, которая вызывает в нашей душе, как чисто субъективный результат, — все образы, все наше представление о мире, как о чем-то материальном. Конкретные примеры и разъяснения.

Каково должно быть вообще наше отношение к нашим внешним чувствам. Внешние чувства наши (ощущения зрительные, осязательные и другие) суть нечто по существу своему всегда несовершенное и они не могут ничего создавать нам, кроме иллюзии. Основная работа нашей души состоит не в том, чтобы искусственно совершенствовать наши внешние чувства и не в том, чтобы искусственно умерщвлять их, но в том, чтобы достигать нравственного и умственного совершенствования в тех условиях внешнего чувствования, в которые мы временно поставлены. Надо твердо понять, что несовершенство наших внешних чувств есть лишь неизбежное следствие нравственного несовершенства нашей души в ее теперешней личной, эгоистически обособленной от других существ жизни. Совершенствуя и расширяя нашу внутреннюю душевную жизнь в ее единении с жизнью других существ, мы уже в теперешней жизни будем все больше освобождаться от влияния тех телесных иллюзорных образов, которые мы теперь себе создаем помощью наших несовершенных внешних чувств. Главное же — мы подготовим себя к переходу с разрушением нашего телесного образа к новым формам сознания и к более непосредственному восприятию из мира жизни.

Посмотрим, что такое наше чувство осязания и почему оно также, как и наше зрение представляет для нас „тела“, имеющими определенную величину или объем. Почему даже тогда, когда наше зрение не представляет нам никакого зрительного образа, никакой видимой величины или видимого объема (напр., когда мы закрываем глаза или у слепых) наше чувство осязания все же представляет для нас „предметы“, как нечто имеющее форму, величину, объем, словом — границы в пространстве.

Чувство осязания есть наше субъективное чувство, зависящее от нашей способности к усилию. Мы осязаем только тогда, когда наша несовершенная способность к усилию представляет нам нечто несжимаемое, плотное. Наша субъективная способность к усилию и наше субъективное чувство осязания обуславливают собою ту плотность, которую мы приписываем „телам“ и „предметам“. Поясним это еще раз.

Представим себе, что в то время, как наша зрительная способность представляет нам „тело“ человека, мы видим, что по этому „телу“ доверчиво ползет муравей. Для муравья не существует того телесного образа человека, который мы, люди, себе представляем; муравей, соответственно со свойствами своего сознания, представляет себе образ огромный по величине — какую-то огромную гору, по которой он ползет; при этом, так как способность муравья к усилию чрезвычайно несовершенна, то он приписывает этому образу, этой горе — огромную тяжесть и совершенную несжимаемость, абсолютную плотность. В это самое время ребенок представляет себе не гору, но телесный образ человека и так как способность ребенка к усилию совершеннее, чем у муравья, то он приписывает телесному образу человека гораздо меньшую тяжесть и гораздо меньшую несжимаемость или плотность. Взрослые люди, и в особенности люди очень сильные, обладающие большою способностью к усилию, приписывают телесному образу человека еще меньшую тяжесть и еще меньшую несжимаемость или плотность. Вообще говоря, чем совершеннее у существ их способность к усилию, тем менее приписывают они тяжесть и плотность тем образам, которые им создает их несовершенная зрительная способность.

Какую же плотность (несжимаемость) имеют так называемые „тела“ в действительности, т. е. для сознательной способности совершенной в своих свойствах? На это может быть только один ответ: если бы мы проявляли в себе способность к усилию совершенную, то мы уже вовсе не приписывали бы ни плотности (несжимаемости), ни тя-

жести тем зрительным образам, которые порождаются нашей несовершенной зрительной способностью. Всякое представление тел и предметов, как чего-то ограничивающего наше усилие, для нас исчезло бы.

Относительно осязательных образов, порождаемых нашей несовершенной способностью к усилию, нам приходится повторить то же самое, что мы выше говорили о зрительных образах.

Наша способность к усилиям осязательным и к усилиям двигательным вообще есть нечто по существу своему несовершенное.

Несовершенная способность различных существ к усилию создает им осязательные образы предметов, имеющие границы в пространстве. Но когда мы вводим выражение: „совершенная способность к усилию“, то это равносильно выражению: „неограниченная способность к усилию“. Совершенная или неограниченная способность к усилию отменяет всякую несжимаемость (плотность), всякую тяжесть, словом — отменяет всякие осязательные образы, как большие, так и малые.

Если бы существа проявляли в себе способность к усилию совершенную, то самое понятие об усилении (затруднения, утомления) вовсе исчезло бы. Поэтому вместо „совершенная способность к усилию“ правильнее говорить „совершенная сила“. Если бы существа обладали силой совершенной, то для них исчезли бы, во-первых, все осязательные образы тел, предметов, частиц, а во-вторых, — исчезли бы также расстояния, на которые существа теперь проектируют от себя образы так называемых предметов. (Мы уже выяснили в предыдущих главах, что различные существа сами создают себе большее или же меньшее расстояние до тех образов, которые существа считают предметами, и что расстояние это тем меньше, чем совершеннее способность самих существ к двигательным усилиям).

Иными словами: если существа создают себе осязательные образы своего собственного тела, тел других бесчисленных существ, предметов, частиц и проч., если суще-

тва приписывают этим образам несжимаемость (плотность) тяжесть, если, наконец, существа проектируют эти образы на расстоянии в пространстве, то только потому, что существа несовершенны в своей способности к двигательным усилиям и испытывают чувства напряжения и утомления.

Итак, мы установили выше, что если бы мы проявляли в себе совершенную зрительную способность, то тела, клетки, предметы, частицы, атомы, материя вообще, исчезли бы для нас, как образы зрительные. Теперь же, с такою же уверенностью, мы можем сказать, что если бы мы проявляли в себе совершенную способность к усилию или вернее совершенную силу, то все это исчезло бы для нас также, как образы осязательные, плотные и тяжелые. Все было бы также пронизаемо для нашего духовного взора, как безвоздушное пространство и также лишено тяжести, плотности, каких бы то ни было осязательных границ или осязательных объемов и величин \*).

Мы пришли к заключению, что если бы из всех наших душевных способностей, хотя бы только две — наша зрительная способность и наша способность к усилию, были совершенными, то мы вовсе не создавали бы себе представлений о мире ни в виде зрительных образов, ни в виде осязательных образов, имеющих какую-либо плотность (или несжимаемость) и какую-либо тяжесть.

\*) Я не буду повторять здесь то, что подробно уяснялось уже в первом томе, а именно, что все так называемые материальные силы и энергии существуют для нас только потому, что наше несовершенное сознание создает нам представление о мире в виде материальных образов. Чтобы существовали все энергии и все движения, необходимо, чтобы наше несовершенное зрение создавало нам зрительный образ движущегося предмета и чтобы мы, вследствие несовершенства нашей способности к усилию, приписывали этому зрительному образу тяжесть и плотность. Если бы из всех наших душевных способностей, хотя бы только две: наша зрительная способность и наша способность к усилию были совершенными, то для нас совершенно растворились бы все тела, клетки, предметы, молекулы, атомы, материя вообще и вместе с тем исчезли бы все материальные изменения, все движения, все силы, все энергии.



Итак, резюмируем сказанное.

Наша зрительная способность, т. е. наша способность создавать себе представление о мире в виде зрительных образов, имеющих границы в пространстве, выражает собою несовершенство и ограниченность нашей души. И это потому, что для сознательной способности совершенной не может вовсе существовать никаких зрительных образов, так как всякие зрительные образы требуют расширения и разложения до потери границ в пространстве.

Точно также наша способность к усилию (двигательному или осязательному, способность, которая создает для нас образы осязательные, несжимаемые (плотные), имеющие осязательные границы в пространстве и тяжесть выражает собою несовершенство и ограниченность нашей души. И это потому, что если бы мы обладали сознательной способностью совершенной, а также совершенной, неограниченной силой, то для нас вовсе не существовало бы никаких усилий или напряжений, так что все образы осязательные, несжимаемые (плотные), имеющие осязательные границы в пространстве и тяжесть, для нас совершенно растворились бы и исчезли.

Все расстояния или протяжения в пространстве, которые мы создаем себе, вследствие нашей несовершенной способности к усилию, все расстояния или протяжения, обусловленные нашим напряжением при движении (напр. при ходьбе) для нас тоже исчезли бы. Это легко понять. В то время, как муравей, вследствие своей крайне несовершенной способности к усилию (напр., в смысле движения) представляет себе огромное расстояние или протяжение в пространстве (которое ему надо проползти в течение целой минуты) мы, люди, благодаря нашей большой способности к усилию (в смысле движений) представляем себе расстояние или протяжение весьма малое и называем это протяжение в пространстве одним шагом или аршином. Расстояние это создается нашим усилием или напряжением при движении; расстояние это для нас мало потому, что наша способность к усилию гораздо больше, чем у муравья. И если бы мы, люди, не были подобно муравьям, существами несовершенными в нашей способности к усилию, — иначе сказать, — если бы мы обладали силой совершенной,

то всякое усилие или напряжение для нас исчезло бы и вместе с тем исчезли бы все расстояния, создаваемые нашими усилиями при движениях; точно также исчезли бы для нас все предметы, как образы осязательные, т. е. несжимаемые или плотные.

Никак нельзя допустить, что существуют какие-то предметы объективные, имеющие сами по себе такой зрительный образ, который не расширялся бы и не разлагался, когда у существ совершенствуется их зрительная способность; точно также нельзя допустить, что существуют какие-то предметы объективные, имеющие сами по себе такой осязательный образ, такую плотность и такую тяжесть, которые не исчезли бы по мере того, как у существ совершенствуется их способность к усилию. Мы выяснили, что в действительности, т. е. для сознательной способности совершенной, которую мы в себе стремимся проявить, вовсе не может существовать ни зрительных образов, или зрительных величин, ни осязательных образов или осязательных величин, ни несжимаемостей (плотностей), ни тяжестей, ни расстояний. Выяснив это, мы уже совершенно устраняем всякую возможность верить, что в объективном мире могут существовать в каком бы то ни было виде какие-либо тела, предметы, частицы, молекулы, атомы или какая-либо материя. Становится очевидным, что все это суть только образы, порождаемые сознанием самих существ и только потому, что оно несовершенно.

В дополнение к сказанному в предыдущих главах мы можем представить еще ряд опытов, которые наглядно убеждают нас, что в объективном мире нет никаких плотностей, но что представление плотностей возникает только в самом нашем сознании и выражает собою несовершенство нашей способности к усилию.

В пределах тех зрительных и осязательных образов, которые мое человеческое сознание мне обычно создает, я наблюдаю, напр., следующее явление.

Беру в руку камушек и начинаю постепенно все сильнее сжимать этот, так называемый „предмет“. Сперва мое чувство осязания ясно представляет мне в руке некоторое постороннее тело; я испытываю ощущение плотности; это свое ощущение плотности я мысленно объективирую от себя и отношу его к тому образу камушка, который я себе представляю. Поэтому я говорю: „в образе камушка, который я себе представляю, есть некоторая причина, затрудняющая мою способность к усилию; причина эта вероятно состоит в том, что в образе камушка существует некоторая объективная для меня плотность“.

Продолжаю опыт дальше — напрягаю свое усилие все больше и больше. Наступает момент, когда мое чувство осязания уже перестает представлять мне камушек; я уже не испытываю ощущение плотности, но испытываю чувство боли. Это чувство боли выражает собою мою неспособность проявить в себе силу более совершенную. Мое осязательное ощущение плотности все более усиливаясь, перешло в чувство боли. Раньше я испытывал ощущение плотности и думал, что существует какая-то объективная плотность, которая вызывает это мое ощущение; но теперь, когда мое ощущение плотности перешло в чувство боли, мне становится совершенно ясным, что не существует никакой объективной боли, которая вызывает это мое чувство. Но так как мое ощущение плотности не есть ничто иное, как мое зачаточное чувство боли, то мне становится ясным, что моему ощущению плотности тоже не соответствует никакой объективной плотности. Иначе сказать, мое ощущение плотности вовсе не вызывается тем, что в образе камушка существует сама по себе какая-то объективная плотность.

Мы пришли выше к заключению, что все зрительные образы порождаются самой нашей душой; иначе сказать, — образы эти возникают только в нашей душе, как чисто субъективный результат; что касается той внешней сущности, которую мы воспринимаем из мира и которую мы представляем себе в виде образов, то эта внешняя сущность сама по себе не может иметь никакого зрительного образа, никакого видимого объема, никакой видимой величины.

Точно также мы пришли к заключению, что в объективном мире нет ни тех тяжестей, ни тех несжимаемостей или плотностей, которые мы себе представляем. Иначе сказать, — тяжесть и несжимаемость (или плотность), которую мы приписываем зрительным образам, возникают только в самой нашей душе, как наши субъективные представления; это есть чисто субъективный результат, возникающий только в самом нашем сознании. Что касается той внешней сущности, которую мы воспринимаем из мира и которая вызывает в нашей душе чувство тяжести и которая ограничивает нашу способность к усилию, то эта внешняя сущность сама по себе не может иметь никакой тяжести или плотности.

Но в таком случае, — какая же это объективная сущность, которая сама по себе не имеет ни зрительного образа, ни тяжести, ни плотности, но которая только в нашем сознании вызывает зрительные образы и представления тяжестей и плотностей? Мы уже уяснили себе это в предыдущем изложении и нам остается лишь развить приведенные там соображения.

Наша зрительная способность создает нам некоторые зрительные образы: образ нашего тела, образы тел других бесчисленных существ, образы растений, образы кристаллов, образы минералов вообще. При соответственном совершенствовании нашей зрительной способности все эти образы должны были бы исчезнуть и замениться образами движущихся атомов. Разум говорит нам, что за образами этих движущихся атомов скрыты некоторые процессы жизни, без которых самые движения образов — атомов необъясними. Отсюда следует, что мы должны признать существование некоторых процессов жизни, скрытых не только в образе нашего тела, тел других существ и деревьев, но также в образах кристаллов, камней, земли, планет, словом — за всеми без исключения образами.

Когда моя зрительная способность создает мне все эти образы, то в пределах этих образов я наблюдаю следующее явление: я хочу сжать тело человека, тело другого существа, растение, кристалл, камень и вот я чувствую, что есть нечто внешнее, которое ограничивает мое усилие;

я испытываю чувство бессилия сжать эти „тела“ далее некоторого предела. Какая же это внешняя, объективная для меня сущность, которая ограничивает мое усилие и вызывает во мне чувство тяжести, чувство бессилия сжать соответственные представления чего то тяжелого и несжимаемого или плотного?

Я уже знаю, что тела, растения, кристаллы во всей своей материальности, до самых последних (?) атомов суть только образы, которые я создаю себе сам и которых в объективном мире не существует; точно также в объективном мире не существует ни тех тяжестей, ни тех плотностей, которые я приписываю всем этим образам. Это заставляет меня признать, что та внешняя сущность, которая воздействует на мое сознание, сама по себе не должна иметь ни образа, ни видимой величины, ни тяжести, ни плотности.

Такую внешнюю сущность мы знаем только одну, а именно — это те процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира. И вот мы приходим к заключению, что когда мы сжимаем тело человека, или растение, или камень, то действительная сущность, ограничивающая наше усилие, кроется за этими материальными образами и есть ничто иное, как жизнь. Возьмем конкретные примеры.

Я сжимаю руку сидящего рядом человека, чувствую, что усилие мое чем-то ограничено и говорю: „тело этого человека есть нечто плотное“. Но это неверное выражение. Я уже знаю, что, обладая зрительной способностью совершенной, я уже вовсе не представлял бы себе ни образа тела, ни образов клеточек, ни каких-либо атомов, которые могли бы ограничивать мое усилие. Но ведь я знаю также, что мое усилие в данном случае воздействует не только на „тело“ человека, но также на его внутреннюю жизнь, которая от моего усилия испытывает некоторые ощущения. Когда я сильнее напрягаю свое усилие, то мое ощущение чего-то плотного почти исчезает и превращается в мое ощущение боли. Такое же ощущение боли испытывает внутренняя жизнь (душа) человека, которому я сжимаю руку. Таким образом усилие, испытываемое моей душой, воздействует на внутреннюю жизнь моего соседа и это, не смотря на

то, что эта внутренняя его жизнь есть нечто явно духовное, неосязаемое, несжимаемое. Усилие, которое я употребляю при сжатии, есть усилие, производимое моей волей, моей внутренней жизнью; это усилие производит изменения во внутренней жизни моего соседа, который испытывает сперва осязательные ощущения, затем чувство боли и, наконец, желание, чтобы мое желание прекратилось. Весь этот ряд явлений есть ряд явно духовный.

Параллельно с этим явно духовным рядом явлений, в моем сознании и в сознании моего соседа протекает ряд явлений видимых, физических: мы видим, что я беру руку моего соседа, что мускулы моей руки напрягаются, что рука моего соседа сжимается, что лицо его краснеет и выражает чувство боли. Но весь этот ряд явлений видимых, физических есть ничто иное, как ряд образов в пространстве, посредством которых я, мой сосед и другие люди иллюстрируем для себя ряд явлений явно духовных. В данном примере действительная причина, ограничивающая мое усилие, состоит в том, что за образом тела моего соседа скрывается его собственная жизнь, а также жизнь различных клеточек и микроорганизмов. Моя воля, напрягаясь к усилию, может до некоторой степени изменять эту жизнь, скрытую за образом тела моего соседа, но вместе с тем эта жизнь стремится отстоять свою самостоятельность, не позволяет, чтобы я ее разрушил; именно это и есть причина, ограничивающая мое усилие, а вовсе не „тело“, которое всецело есть только образ.

То же самое я могу сказать, когда я сжимаю растение, дерево, кристал, камень. Моя воля, напрягаясь, в некоторой мере изменяет те процессы жизни, которые таятся за образом растения, дерева, кристалла, камня. Но эти процессы жизни отстаивают свое существование и оказывают препятствие моему усилию. Что касается ряда происходящих при этом видимых, физических явлений, то это есть лишь ряд образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя воздействие моей воли на те процессы жизни, которые скрыты за этими образами.

Итак, из всего сказанного мы можем резюмировать следующее общее заключение.

Наше тело, тела других бесчисленных существ, клетки, предметы, молекулы, атомы, материя вообще суть всецело только образы, которые мы создаем себе сами и в которые мы облачаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни. Наша душа создает себе представление пространства, сама порождает в этом пространстве зрительные образы, сама же она приписывает этим образам тяжесть и несжимаемость; наша душа объективирует от себя эти образы, проектируя их в пространстве на расстояние; объективирует наша душа от себя эти образы потому, что за ними скрывается сущность действительно для нашей души объективная, внешняя, а именно — различные процессы жизни, которые наша несовершенная душа от себя обособляет.

По-скольку наша несовершенная душа обособляет себя от жизни других существ и от всех вообще протекающих в мире процессов жизни, эти процессы жизни действуют на нашу душу, как нечто внешнее и ограничивают нашу душу во всех ее свойствах и способностях. Эти процессы жизни, будучи сами по себе невидимыми и неосознаваемыми, ограничивают нашу душу в том смысле, что она вынуждена представлять себе эти процессы жизни в виде материальных образов, которых не могло бы существовать для нашей души, если бы она проявляла в себе сознательную способность совершенную.

Иначе сказать, — наша душа, по-скольку она еще не расширилась, по-скольку она не проявила в себе жизнь совершенную и объединяющую ее с жизнью мира в единое и неограниченное целое, вынуждена воспринимать в себя из мира различные процессы жизни, как нечто внешнее; при этом наша душа не может воспринять этих процессов жизни непосредственно, но вынуждена воспринимать их в замаскированном виде — в виде образов, тел, клеток, предметов, частиц, атомов.

На основании вышесказанного нам надо отдать себе отчет в том, каково должно быть вообще наше отношение к нашим внешним чувствам.

Мы выяснили, что сами по себе наши зрительные и осязательные образы суть временная иллюзия, порождаемая несовершенством нашей собственной души. Однако за этими образами, которые наша душа себе временно создает, кроется сущность в основе своей реальная, а именно — различные воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

С древности некоторые люди стали замечать, что наши внешние чувства суть нечто очень несовершенное и что они создают нам иллюзорные представления о мире.

Одни люди — люди науки — старались совершенствовать наши внешние чувства, надеясь, что они откроют нам в конце концов такие образы, которые будут уже истинными, действительно существующими в объективном мире. Другие же люди, вероятно инстинктивно чувствуя, что никакое совершенствование наших внешних чувств не может представить нам таких образов, которые были бы истинными, т. е. могли бы существовать для сознательной способности совершенной, углублялись в свою внутреннюю душевную жизнь и старались отрешиться от всяких образов. К сожалению это стремление нередко отклонялось от истинного пути и тогда люди умышленно, искусственным путем старались умертвить в себе внешние чувства, ссылаясь на то, что они мешают сосредоточенной внутренней работе нашей души.

Мы встречаем это извращенное стремление на востоке в различных сектах браманизма и в ложно истолкованном буддизме. Помощью сосредоточенного глядения в одну точку или на цветные круги, помощью долгого сохранения абсолютной неподвижности и т. п. древние браманы, также как и некоторые из современных йогов и факиров искусственно умерщвляют на время свои внешние чувства, устраняют сознание времени и погружаются в душевное состояние, при котором зрительные и осязательные образы вовсе исчезают и всякое восприятие внешнего мира приостанавливается. На западе мы встречаем подобное же стремление к умерщвлению внешних чувств и в пифагорейских мистериях и в тех крайностях, в которые впадали некоторые новоплатоники и в аскетических сектах первых веков христианства (напр. у столпников). Все подобные попытки

искусственного умерщвления наших внешних чувств ведут к душевному обособлению.

Пока наша душа несовершенна, она не может воспринимать из мира различные процессы жизни иначе, как облекая их в зрительные или же в осязательные образы. Если отсутствуют, напр., зрительные образы, то тем интенсивнее должны быть создаваемые существами образы осязательные. Когда же и те и другие образы совершенно исчезают, то вместе с тем приостанавливается наше восприятие из мира различных процессов жизни.

Если бы наша душа могла совершенствоваться обособленно, т. е. только путем самоуглубления или внутренней работы, без восприятия из мира жизни других существ и без душевного общения и единения с этой жизнью, то отсутствие зрительных и осязательных образов было бы даже благоприятным условием для усовершенствования нашей души. Но дело в том, что внутреннее самоуглубление или созерцание само по себе недостаточно для совершенствования души; душевная жизнь наша может расширяться и совершенствоваться только совместно с жизнью других существ, воспринимая эту жизнь из мира. Воспринимать же эту жизнь из мира в теперешнем нашем существовании мы можем только при посредстве зрительных или же осязательных образов, а также при посредстве других внешних чувств. Как бы ни были несовершенны наши внешние чувства, мы не можем без их посредства воспринимать из мира жизнь других существ, расширять нашу душу, проявлять в себе жизнь совершенную.

Поясним эти мысли более конкретно.

Способность создавать себе представления о мире в виде зрительных образов не есть преимущество в деле внутренней, замкнутой в себе работы нашей души. Слепые, внимание которых не отвлекается зрительными образами, имеют большую возможность сосредоточиваться на своей внутренней душевной работе. Мало того — слепые воспринимают из мира различные процессы жизни более непосредственно, не облекая их от себя посредством зрительных образов. Однако отсутствие зрительных образов возмещается у слепых более совершенным развитием других внешних чувств (в особенности осязательной и слу-

ховой способностью), а также так называемым шестым чувством, которое у зрячих отсутствует или проявляется гораздо слабее. Совершенно неосновательно думать, что люди от рождения слепые погружены в какую-то постоянную тьму. Свет и тьма суть понятия относительные, так что слепые от рождения, не создававшие себе никогда представлений световых, не имеют также представлений о какой-то тьме. У них существует сильное стремление к свету нравственному и умственному, но нет и не может быть стремления к тому свету, который представляют себе зрячие.

Отсутствие зрительных образов у слепых несомненно затрудняет их в их внешней жизни и деятельности, в их общении с другими людьми, но отнюдь не лишает их возможности к самоуглубленной нравственной и умственной работе. (Достаточно вспомнить творца Иллады и Одиссея — слепого Гомера, слепого математика профессора Кембриджского университета Саундерсона, слепого философа Дюринга, слепого историка Тъери, наконец, нашу современницу слепую и глухую с раннего детства американку Елену Келлер, достигшую широкой душевной культуры и известности). К сожалению достижение слепыми высокой душевной культуры в громадном большинстве случаев затрудняется тем непониманием их душевного мира, которое обнаруживают зрячие и заброшенностью слепых в воспитательном и образовательном отношениях.

Народная молва не без основания приписывает слепцам большую способность духовного прозрения во внутреннюю жизнь людей. Уже в древности существовало убеждение, что отсутствие зрительных образов является благоприятным условием для сосредоточенной замкнутой внутренней душевной работы. По свидетельству Диогена, Лаоция и Оразила, многие философы древности даже намеренно лишали себя зрения \*).

\*) Большинство приводимых здесь данных относительно психического мира слепых взяты мною из интересной книги Крагуса „Процессы восприятия у слепых“. СПб. 1909, а также из прекрасной брошюры А. М. Щербини „Слепой музыкант Короленко, как попытка зрячих проникнуть в психологию слепых“ Москва 1916 г. Автор этой брошюры (а равно ряда других работ по философии и психологии),

Трудно сказать, конечно, насколько достоверны эти указания на некоторых философов древности, умышленно лишавших себя способности создавать себе представление о мире в виде зрительных образов. Во всяком случае мы должны помнить, что умышленное умерщвление наших внешних чувств не есть истинный путь для совершенствования нашей души. Прежде всего очевидно, напр., что хотя отсутствие у слепых зрительных образов может даже способствовать их сосредоточенной в себе внутренней душевной работе, зато в другом отношении это отсутствие зрительных образов несомненно невыгодно: оно затрудняет работу единения слепых с другими людьми. Совершенствование души не может быть замкнутым, обособленным; оно должно совершаться совместно с другими людьми; слепым же труднее в деятельной форме выражать свою душевную работу и распространять ее на других людей; им труднее деятельно служить другим людям тем более, что они сами находятя в условиях, требующих от людей постоянной помощи.

Точно также можно допустить, что для сосредоточенной, самоуглубленной внутренней душевной работы отсутствие всяких движений и всяких отвлекающих внимание осязательных образов было бы благоприятным словом. Но в условиях нашей земной жизни сохранение абсолютной неподвижности приостанавливает наше единение с жизнью других существ, а это единение есть необходимое условие для расширения и совершенствования нашей душевной жизни.

Основная работа нашей души состоит не в том, чтобы искусственно умерщвлять их, но в том, чтобы достигать нравственного и умственного совершенствования в тех условиях внешнего чувствования, в которые мы временно поставлены. Надо твердо понять, что несовершенство наших внешних чувств есть лишь неизбежное следствие нрав-

---

совершенно ослепнув на третьем году жизни и не сохранив даже в памяти никаких зрительных образов, в настоящее время состоит приват-доцентом Московского университета. Опираясь на свои собственные душевные переживания А. М. Щербина выясняет — насколько ложны понятия зрячих о психологии слепых.

ственного несовершенства нашей души в ее теперешней личной, эгоистически обособленной от других существ жизни \*). Совершенствуя и расширяя нашу внутреннюю душевную жизнь в ее единении с жизнью других существ, мы уже в теперешней жизни будем все больше освобождаться от влияния тех телесных иллюзорных образов, которые мы себе теперь создаем помощью наших несовершенных внешних чувств. Главное же — мы подготовим себя к переходу с разрушением нашего телесного образа к новым формам сознания и к более непосредственному восприятию из мира жизни.

Естественное освобождение нашей души от всяких внешних чувств, от всяких зрительных и осязательных образов, а также от изменения этих образов во времени возможно лишь постолько, поскольку наша душа совершенствуется, нравственно расширяется, освобождается от своей обособленности и сливается с воспринимаемой ею из мира жизнью в жизнь Единую, Совершенную, Неограниченную и Непроходящую во времени.

В следующих главах мы убедимся, что эти общие заключения, к которым мы пришли, всецело подтверждаются нашим постоянным душевным опытом.

---

\*) См. подробно дальше в XII-й главе.

## ГЛАВА XI.

Сходство нашего сознания „на яву“ со сном, а также различия этих двух состояний.

Тела, предметы и явления, которые мы представляем себе на яву, не существуют сами по себе в объективном мире, но суть только материальные образы, которые мы всецело фабрикуем себе сами; подобно этому мы фабрикуем себе сами образы, которые мы создаем себе во сне. Искать в „телах“, „предметах“ и во всей картине мира какую-то объективную материю так же неосновательно, как искать какую-либо материю в тех образах тел и предметов, которые мы себе создаем в сновидениях.

Пока мы спим и создаем себе различные образы, эти образы вызывают в нас различные чувства и мы верим, что образы эти суть нечто реальное и что они существуют сами по себе, в объективном мире. Только проснувшись, т. е. перейдя к высшему жизненному состоянию, на яву мы открываем, что все, что мы себе представляли во сне, это были лишь иллюзорные образы, порождавшиеся нашей собственной душой. Точно также, пока люди не вышли из своего теперяшнего земного сна, они верят, что тела и предметы, которые их сознание им представляет, существуют сами по себе в объективном мире; только проснувшись, т. е. перейдя с разрушением нашего телесного образа к высшему жизненному состоянию, мы (если не забудем своего земного сна) можем удостовериться на опыте, что тела, предметы и явления, которые мы себе представляли, были только иллюзорными образами. Разъяснения. Даже в теперешней жизни наиболее чуткие люди предчувствуют свое пробуждение от земного сна и переход к высшему жизненному состоянию (это предчувствие положено в основу всех религий); с своей стороны философия, если она верно направлена, подтверждает, что тела, предметы и явления, которые мы себе обычно представляем, не существуют в объективном мире, но суть лишь образы, которые мы фабрикуем себе сами и только потому, что не проявляем в себе сознание совершенное. Устранение возражений.

Единственное существенное отличие образов, которые мы создаем себе на яву, от образов, порождаемых во сне, состоит в следующем: в своем состоянии на яву люди более объединены между собой и с другими существами в некоторое общее сознание. На яву (как и во

сне) каждый человек всецело сам создает себе образы тел, клеток, предметов, молекул, атомов и пр., но в эти образы он облакает различные воспринимаемые им из мира процессы жизни; иначе сказать — за всеми образами, которые человек создает себе на яву, кроется некоторая сущность действительно объективная и реальная, а именно — различные процессы жизни. Иное дело во сне. Впадая в состояние сна, человек разобщается с другими существами и перестает воспринимать из мира их жизнь и все вообще протекающие в мире процессы жизни. Поэтому, когда человек во сне создает себе образы, он уже не облакает в эти образы никаких процессов жизни, и за этими образами не кроется никакой объективной и реальной сущности. Вообще говоря, образы, которые человек создает себе на яву, сами по себе столь же нереальны, как образы, порождаемые во сне; отличие состоит только в том, что за образами, порождаемыми нами на яву, кроются процессы жизни, тогда как за образами, порождаемыми во сне, ничего не кроется; во сне мы только воспроизводим в различных комбинациях те образы, которые создавали себе на яву и в которые мы облакали различные процессы жизни. Плотская смерть есть не более, как разрушение телесного образа, в который мы временно облакаем жизнь. Явление это знаменует собою выход души из ее общего с другими существами земного сна и переход ее к иному жизненному состоянию.

Основываясь на нашем душевном опыте и на анализе тех телесных, материальных образов, которые мы себе представляем, мы с уверенностью можем утвердить следующее: в глубине нашей души несомненно проявляется некоторое сознание совершенное, объединяющее нас с жизнью других существ, Неограниченное и Вневременное, т. е. Непреходящее. По-скольку мы проявляем в себе это Совершенное Сознание, мы избавляемся от тех преходящих телесных образов и явлений, которые мы себе рисуем и достигаем жизни Непреходящей и Истинной. Утверждать это мы можем потому, что даже в теперешней жизни в моменты, когда мы объединяемся чувством с другими существами или когда мы всецело уходим в работу разума, для нас исчезает чувство времени, а также исчезают все протекающие во времени материальные образы и явления. Несовершенство нашей души есть основная причина, порождающая наше чувство времени и создающая нам ложные представления о мире. Поэтому есть все основания думать, что по-скольку эта причина не устранена, по-скольку наша душа в этой земной жизни не успевает очиститься, отрешиться от стремления к личному, эгоистически-обособленному бытию, по-скольку она не успевает расшириться и объединиться с жизнью других существ, по-скольку ей не удается проявить в себе разум, отрешающий от веры в реальность телесных образов, — душа не может после разрушения телесного образа сразу вступить в жизнь Совершенную, Неограниченную и Непреходящую, т. е. Вневременную. Есть все основания думать, что душе предстоит пройти целый ряд последовательных во времени индивидуальных существований, последовательный ряд сновидений, пока она не сольется с жизнью других существ в жизнь Единую, Неограниченную, Совершенную и Непреходящую (вневременную), для которой никаких материальных образов не может существовать.

Но утверждать что-либо о формах будущей нашей во времени жизни — нельзя. Пока люди ночью спят, они никак не могут представить себе тех образов, которые они будут сознать, когда проснутся и перейдут к высшему более объединенному с другими существами сознанию на яву. Подобно этому, пока мы создаем себе наше общее с другими существами сновидение земной жизни, мы никак не можем себе представить тех новых образов, к которым наша душа перейдет с разрушением ее телесного образа. Дальнейшие разъяснения.

С самых различных сторон мы обновили мысль, что наше тело, тела других бесчисленных существ, клетки, предметы, молекулы, атомы, материя вообще вовсе не существуют сами по себе в объективном мире, но суть только образы, порождаемые нашим собственным несовершенным сознанием. Но в таком случае образы, которые мы создаем себе на яву, получают существенное сходство с теми образами, которые мы создаем себе во сне. В настоящей главе мы сопоставим наше сознание на яву с нашим сознанием во сне и покажем в чем состоит сходство, а также различие этих наших душевных состояний.

Порождаемые существами на яву образы тел, клеток, предметов, молекул, атомов, вся картина мира вообще по существу своему вполне подобны тем образам, которые мы создаем себе во сне. И это не есть насильственное уподобление: самая сущность образов, которые мы создаем себе на яву та же, как и образов, порождаемых нами во сне. В обоих этих жизненных состояниях образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и предметов порождаются сполна нашей душой и за этими образами никогда не кроется никакой объективной материи.

Шекспир предугадал эту истину, когда мимоходом выразился, что материя, из которой сотканы сознаваемые нами на яву образы тел и предметов, есть та же материя, из которой сотканы наши ночные сновидения.

Проведем теперь параллель между нашим сознанием во сне и нашим сознанием на яву.

Во сне человек представляет себе различные тела, предметы и материальные явления и он вовсе не думает,

что все это только образы, которые он себе сам создает, напротив, он уверен, что все эти тела, предметы и явления существуют сами по себе в объективном мире и суть нечто реальное. Он настолько уверен в реальности этих образов и явлений, что они возбуждают в нем различные чувства: страха, горя, гнева и проч.

При этом надо заметить следующее: образы, которые человек создает себе во сне, слагаются не только из его зрительных ощущений, но также из его осязательных, слуховых и других ощущений.

Человек видит во сне дорогу, по которой он идет, видит хижину, видит собаку, которая бросается на него, слышит ее лай, осязает палку, которую он сжимает в руке, для защиты, и он твердо уверен, что и дорога, и хижина, и лающая собака, и палка существуют в действительности, а не суть только временные образы или представления, которые он себе сам создал.

Все видимые нами во сне явления представляются нам вполне естественными, закономерными, т. е. причинно вытекающими одно из другого, словом — настолько реальными, что мы всему вполне верим (последнее доказывается тем, что все видимое во сне не оставляет нас равнодушными, но возбуждает в нас чувство страха, гнева, радости, горя и т. п.).

По существу то же самое относится к нашему сознанию на яву. Мы подробно уяснили себе, что предметы и явления не существуют сами по себе ни в каком определенном объективном виде: это только образы, которые мы создаем себе сами и которых для нас вовсе не существовало бы, если бы мы проявляли в себе более совершенные сознательные свойства. И хотя люди наивно верят в реальность всех этих тел, предметов и явлений и они возбуждают в душе людей чувства страха, горя, гнева и проч., но происходит в данном случае то же самое, как и с образами, которые мы создаем себе во сне.

Наше сознание на яву по существу, по качеству образов и явлений, которые мы себе представляем, ничем не отличается от сознания во сне: как в том, так и в другом состоянии все сознаваемые нами тела и предметы, суть только образы, которые всецело создаются нами самими.



Пока люди погружены в сон, им очень трудно признать, что они только спят и что все, что они себе представляют, не существует „само по себе“, но суть только образы, которые они создают себе сами.

Подобно этому людям, находящимся в жизненном состоянии „на яву“, трудно признать, что все, что они себе представляют: — их тело, тела других бесчисленных существ, все предметы вовсе не существуют сами по себе, но суть только образы, порождаемые их собственной душой.

Когда приходится говорить, что наша жизнь „на яву“: т. е. все создаваемые нами явления, начиная с рождения и до смерти, суть ничто иное, как некоторый сон (хотя бы и высший сравнительно с кратковременным сном), люди отказываются верить и приводят различные возражения. Нам необходимо рассмотреть главнейшие из этих возражений и опровергнуть их.

Самое обычное и самое очевидное по своей несостоятельности возражение есть возражение со стороны людей, вовсе не желающих задуматься над этим вопросом. — „Что тут толковать, говорят эти люди, — всякому ясно, что то, что видишь во сне — не настоящее, а то, что видишь на яву — настоящее, самое действительное. Это доказывается тем, что как только проснешься от сна, сейчас видно, что это был только сон“. — „Да, можно ответить на это, но чтобы понять, что это был только сон, надо сперва проснуться“.

Когда мы просыпаемся от кратковременного сна к высшему жизненному состоянию „на яву“, мы открываем, что все виденное нами во сне, не существовало само по себе, но что это были только образы, которые создавались самой нашей душой; мало того, проснувшись по утрам, мы открываем, что наши представления во сне являются лишь смутным воспроизведением тех образов, которые мы себе представляли на яву. Но до тех пор пока мы не проснулись, пока мы находимся в состоянии сна мы считаем, что все образы, которые мы себе представляем, существуют сами по себе в объективном мире и суть нечто весьма реальное. Пока мы находимся в состоянии сна мы никак не можем представить себе, что мы проснемся, перейдем

к высшему состоянию на яву и будем представлять себе совсем иные образы.

Точно то же с нашим сознанием „на яву“: пока люди не проснулись от своего земного сна, т. е. не перешли к еще высшему жизненному состоянию, они наивно верят, что все создаваемые ими тела и предметы существуют сами по себе в объективном мире. Люди не могут представить себе то высшее жизненное состояние, к которому они переходят с плотской смертью, т. е. с разрушением телесного образа.

Ведь о кратковременном сне мы рассуждаем тогда, когда уже вышли из него, когда мы на опыте уже убедились, что порождавшиеся нами во время сна образы исчезли; напротив того, о нашем состоянии „на яву“ мы судим, продолжая еще находиться в этом жизненном состоянии.

Для того, чтобы человек на опыте мог убедиться, что все, что он себе представляет: все видимые явления, начиная с рождения и до смерти, суть только большой и сложный сон, который существа сообща порождают, — ему надо выйти из этого сна, проснуться к высшему жизненному состоянию. Тогда, если человек не забудет этого земного сна (подобно тому, как мы большей частью забываем наши кратковременные ночные сны) ему может открыться, что все образы, которые он сообща с другими людьми себе представлял, были лишь сновидением, временной иллюзией его души. Что касается других людей, продолжающих испытывать земное сновидение, то это пробуждение человека к высшему жизненному состоянию, естественно, не может быть видно: они не могут знать того, что открывается пробудившемуся. Выход человека из общего с другими людьми земного сна иллюстрируется в сознании других людей только тем, что они перестают облекать жизнь человека в телесный образ и образ этот разрушается.

Итак, мы рассмотрели первое возражение. Сущность его состояла в том, что проснувшись от сна и перейдя к высшему состоянию на яву, мы убеждаемся на опыте, что тела и предметы, которые мы себе представляли, были только иллюзорными образами, порождавшимися нашей собственной душой.

Возражение это выставляет нам на вид, что на яву мы никак не можем убедиться на опыте, что все тела и предметы, которые мы себе представляем, суть только образы, которые мы создаем себе сами. Возражение это неосновательно. Несомненно, что пока мы не вышли из нашего состояния на яву и не перешли к высшему жизненному состоянию, мы неизбежно должны представлять себе те самые образы тел и предметов, которые представляем себе теперь. Но из этого не следует, что мы не можем на опыте убедиться, что эти тела и предметы не существуют в объективном мире, но суть только нереальные образы, которые мы создаем себе сами и которых для нас вовсе не существовало бы, если бы мы проявляли в себе сознательные свойства совершенные. Убедиться в этом мы можем и это мы уже сделали в нашем труде. И убедились мы в этом на опыте. Мы пользовались тем опытом, помощью которого наука совершенствует наши внешние чувства, разлагает все образы тел и предметов и приводит к заключению, что в объективном мире отнюдь не может существовать тех образов, которые мы себе создаем и которые мы называем телами, предметами, клетками, частицами. Продолжая мысленно этот научный опыт и освещая его исследованием нашей сознательной способности, мы могли с уверенностью установить, что картина мира сполна, до самых последних атомов, которые мы можем себе вообразить, создается нами самими; причем все тела и предметы, которые мы себе представляем, растворились бы без остатка, если бы мы проявляли в себе совершенную зрительную способность и совершенную способность к усилию. Заключение это опирается на тот опыт совершенствования наших внешних чувств, который мы почерпаем в пределах нашего теперешнего земного сознания. И потому, хотя до перехода нашей души к высшему жизненному состоянию мы не можем перестать представлять себе тех образов, которые мы себе обычно представляем, но мы уже можем с уверенностью сказать, что образы эти не существуют в объективном мире, но создаются нашей душой также, как и образы, которые мы себе представляем во сне.

Другое обычное возражение состоит в следующем:

люди утверждают, что сознаваемые нами на яву телесные и вообще материальные явления вполне для нас естественны и закономерны, так как мы можем любому явлению подыскать причинное объяснение в явлении предшествовавшем во времени. Иными словами, нам говорят, что на яву мы можем объяснять одни образы и явления от предшествовавших образов и явлений, тогда как образы, порождаемые нами во сне, не могут быть объяснимы из предшествовавших во сне образов. Возражение это совершенно неосновательно.

Прежде всего мы должны напомнить себе следующее: наука действительно связывает сознаваемые нами на яву образы и явления в последовательную цепь и пытается объяснять одни образы и явления из предшествующих во времени образов и явлений. Иначе сказать, наука пытается рассматривать одни образы и явления, как действительную причину, которая производит последующие образы и явления. Но мы уже подробно уяснили себе, что подобное объяснение одних образов и явлений из других образов и явлений есть заблуждение. Весь ряд материальных образов и явлений, который мы себе представляем, обусловлен всегда нашими собственными сознательными свойствами и если бы мы обладали более совершенными свойствами сознания, то для нас вовсе не существовало бы ни тех образов и явлений, которые наука рассматривает, как причины, ни тех образов и явлений, которые она рассматривает, как следствие. Подробные разъяснения и примеры были приведены в 1-ой и во 2-ой главах этого выпуска.

Хотя люди мысленно связывают сознаваемые ими образы и явления в последовательный ряд, но весь этот ряд материальных образов и явлений нереален и потому в пределах этого ряда нельзя найти ни действительных причин, ни действительных следствий.

То же самое можно сказать о тех образах, которые мы себе создаем во сне. В кратковременном сне наша душа, порождая видимые нами явления, связывает их между собою в последовательный ряд, причем рассматривает во времени явления как причину, производящую последующие явления. Именно потому, что мы представляем себе эти

явления причинно вытекающими одно из другого, эти явления представляются нам во сне, как нечто естественное, закономерное и не возбуждают в нас недоверия.

Если, напр., человек видит во сне, что выколол глаза кролику, то непременно (по-скольку сон хорошо, правдоподобно организован), он увидит какое-либо новое явление, относящееся к кролику. Это новое явление спящий неизбежно сочтет за следствие первого явления, т. е. ослепления. Если бы человек, напр., увидел во сне, что ослепленный кролик вдруг стал быстро кружиться на одном месте, то последнее явление не покажется спящему естественным; напротив, он примет это явление, как естественное следствие ослепления. Это показывает, что во сне наш ум связывает образы в последовательную цепь явлений и принимает предыдущие во времени образы за причину, производящую последующие образы.

Чем сон более крепок и чем лучше наша душа организует свое сновидение, тем сильнее иллюзия, тем более мы доверяем всему тому, что мы себе представляем. Чем лучше душа организует свое сновидение, тем легче мы связываем умом представляющиеся нам в пространстве образы и явления так, что каждое явление кажется закономерным следствием предыдущего явления и естественной причиной последующего. Только тогда, когда способность нашей души связывать образы в последовательную цепь и причинно объяснять явления одно из другого, оказывается недостаточной, — наша душа отказывается признавать создаваемые ею образы, как нечто естественное, вытекающее из предыдущих образов. При таких условиях душа наша начинает сомневаться в реальности создаваемых ею образов. Нередко, напр., дети во сне видят себя поднимающимися на воздух и летающими. По-скольку сновидение это хорошо организовано, т. е. по-скольку душа ребенка может связать это явление с предшествовавшими во сне образами, это летание кажется естественным. И обратно; по-скольку душа ребенка плохо организует свое сновидение, ребенок не может рассматривать свой полет, как нечто естественное, вытекающее из предшествовавших явлений; ребенок начинает сомневаться в реальности этого явления и предчувствует, что оно должно рассеяться, исчез-

нуть. Это недоверие к тем образам, которые ребенок себе представляет, побуждает его проснуться, т. е. перейти к новым образам, которые он создает себе уже на яву, сообщая с другими людьми.

По существу то же самое происходит на яву. Внутреннее религиозное чувство наиболее чутких людей подсказывает им, что создаваемые ими образы нереальны и что они (люди) перейдут к высшей жизни, в которой уже не будет этих образов. То же самое подтверждает исследование нашего сознания. Исследование это обнаруживает:

1) что только в самой нашей несовершенной душе можно найти действительную причину, производящую все образы, как те образы, которые люди обычно принимают за причины, так и те образы, которые они обычно принимают за следствие; 2) что весь ряд материальных образов нереален и не мог бы существовать для нас, если бы мы проявляли в себе сознание более совершенное и 3) что никакое материальное явление не может быть принято, как нечто реальное и не может причинно объясняться из предшествовавшего во времени материального явления, которое также нереально. Придя к такому заключению, мы теряем веру в реальность тех телесных, материальных образов и явлений, которые мы представляем себе на яву, и начинаем с уверенностью ждать, что наша душа перейдет к иному жизненному состоянию.

И во сне, и на яву люди, вообще говоря, наивно верят, что и предметы, которые они себе представляют, существуют сами по себе в объективном мире и суть нечто реальное. Однако и во сне, и на яву это доверие к реальности тел и предметов подрывается. Часто во сне люди уже начинают отрешаться от веры в реальность создаваемых ими тел, предметов и явлений; у них проглядывает критическое отношение к этим образам и предчувствие, что они рассеются, окажутся нереальными. Подобно этому люди на яву начинают отрешаться от веры в реальность тех тел и предметов, которые они себе представляют; критическое отношение к этим „телам и предметам“ все растет и приводит к заключению, что это только образы, которые создаются самой душой, пока она не перешла к некоторому иному жизненному состоянию.

Возражают нам еще, что состояние на яву отличается от сна тем, что на яву мы можем находить причину наших внутренних чувствований в видимом нами теле, а во сне мы вовсе лишены этой способности. Но и это неверно. Во сне мы всегда ищем причину наших внутренних чувств в той картине, которая параллельно сопровождает наши внутренние чувства. Когда мы чувствуем во сне боль, мы непременно рисуем себе тот или иной образ нашего тела, представим себе на этом телесном образе какой-либо изъян, напр. язву, перелом кости и т. п. и будем считать, что причина нашего внутреннего чувства боли есть видимая нами язва или же перелом кости.

По существу то же самое, только в более организованном виде, происходит и на яву. Наша душа создает нам образ нашего тела; посредством этого образа мы иллюстрируем для себя наше внутреннее самочувствие. При этом люди обыкновенно ошибочно принимают образ тела, иллюстрирующий испытываемые нами чувства, за причину, производящую наши чувства. Но мы уже уяснили себе, что это совершенно неверно: образ нашего тела создается нами самими и его вовсе не было бы, если бы из всех наших внешних чувств хотя бы только два: наша зрительная способность и наша способность к усилию были бы совершенными. Иначе сказать, образ нашего тела, который мы представляем себе на яву, точно также нереален, как и тот образ нашего тела, который мы представляем себе во сне. Во сне человек заблуждается, когда принимает видимую им язву за причину, производящую испытываемое его душою чувство боли; точно также заблуждаются люди на яву, когда они принимают свой телесный образ за причину, производящую их чувство боли. Наше тело есть не более как образ, посредством которого мы наглядно иллюстрируем для себя чувства, испытываемые нашей душой.

Конечно, на яву наша душа, создавая нам образ нашего тела, несравненно лучше организует эту свою иллюстрацию, чем во сне. Если мы во сне испытываем, напр., чувство боли и при этом рисуем себе образ нашего тела и на нем язву, то образ этот не так отчетлив, как тот телесный образ, который мы создаем себе на яву. На яву мы мо-

жем несравненно подробнее, чем во сне разлагать образ нашего тела на другие частичные образы: ткани, клетки и проч.; благодаря этому на яву люди очень подробно „объясняют“ зависимость своих чувств от своего телесного образа. Однако все это объяснение на яву построено только на образах, которые мы сами себе создаем. Все научные объяснения взаимного отношения нашей души и нашего тела возникают лишь в пределах тех образов, которые создаются нами самими.

Поэтому все эти научные объяснения могут казаться очень правдоподобными и постоянно подтверждаться на опыте, но все это и самый опыт существует лишь в пределах тех образов, которые мы, люди, себе создаем и которых для нас вовсе не существовало бы, если бы мы проявляли в себе сознательные свойства совершенные. Иначе сказать, — все эти объяснения, опирающиеся на образ нашего тела и на всю создаваемую нами картину мира, возникают лишь в пределах нашего образа земного сновидения.

Когда человек во сне испытывает чувство боли и во сне же подыскивает объяснение этому своему чувству, то он представляет себе образ своего тела и представляет себе на теле, напр., рану или язву. Он считает, что видимая им рана или язва есть действительная причина, производящая его чувство боли. Но вот человек просыпается, открывает глаза и переходит к состоянию на яву. В этом состоянии человек опять таки представляет себе образ своего тела, но убеждается, что никакой язвы на теле нет. И вот он, также как и во сне, начинает подыскивать причину, производившую его чувство боли и подыскивает человек эту причину в том телесном образе, который он теперь себе представляет. В пределах тех образов, которые человек себе теперь представляет, он замечает, напр., что тело его упирается в выступ кровати. И вот человек говорит себе: „я заблуждался во сне, когда думал, что действительная причина, производившая мое чувство боли, это была язва; никакой язвы не было; теперь я понял, что действительная причина, производившая мое чувство боли состояла в том, что мое тело упиралось в выступ кровати. Но когда человек так рассу-ж-

дает, он также заблуждается, как заблуждался раньше во сне. Тело и кровать, которые человек на яву себе представляет, суть опять таки не более, как образы, которые он себе создает сам и которых для него вовсе не существовало бы, если бы его внешние чувства были более совершенными.

Проснувшись от сна, мы узнаем, что тело наше не участвовало в создании тех образов, которые мы себе представляли во сне: мы создавали себе зрительные образы тел и предметов, несмотря на то, что глаза наши были закрыты; мы приписывали этим образам плотность и тяжесть, несмотря на то, что ни руки, ни мускулы наши не находились в действии; мы двигались, ходили и бегали во сне, несмотря на то, что наши ноги не участвовали в создании нам этих представлений; но пока мы спали, мы верили в реальность тех образов, которые мы себе создавали. Мы воображали себе во сне, что мы видим предметы и явления потому, что у нас есть глаза, которые смотрят; мы представляли себе во сне, что мы осязаем предметы потому, что у нас есть руки, которые находятся в действии; мы представляли себе, что мы бегали потому, что у нас есть ноги, которые двигались. Но все это объяснение было иллюзорным. Все образы во сне создавались самой нашей душой и даже образ нашего двигающегося тела создавался только самой же душой.

Мы выяснили уже, что по существу то же самое происходит на яву: все образы создает нам не тело наше, но душа наша; тело же наше со всеми его органами и движениями само есть только образ, посредством которого мы иллюстрируем для себя деятельность нашей души. Таким образом падает и это возражение против уподобления образов, создаваемых нами на яву, тем образам, которые мы себе рисуем во сне.

Итак, в чем же состоит основное сходство нашего сознания на яву со сном?

Основное сходство нашего сознания на яву со сном состоит в том, что в обоих этих жизненных состояниях

сознаваемые нами тела, предметы и материальные явления вовсе не существуют сами по себе в объективном мире и не суть нечто реальное; все это только образы, которые без всякого материального остатка порождаются нашей собственной душой. Разыскивать в образах, которые мы себе создаем на яву, какую-то объективную „материю“ или же какие-то объективные „силы“ также неосновательно, как разыскивать какую-либо материю или же какие-либо силы в тех телах и предметах, которые мы себе представляем во сне.

В чем же состоит основное отличие нашего сознания на яву от сознания во сне?

Основное отличие нашего сознания на яву от состояния нашего во сне состоит в следующем: в своем состоянии на яву существа в некоторой мере объединены в сознание общее так, что на яву каждый человек воспринимает из мира жизнь других существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни. Когда человек на яву создает себе образы тел, предметов, частиц, атомов, то он облакает в эти образы жизнь всех других безчисленных существ и все протекающие в мире процессы жизни. Поэтому за всеми образами, которые мы создаем себе на яву, кроется некоторая сущность действительно для нас объективная и реальная, а именно — различные процессы жизни.

Иное дело во сне. Впадая с состоянием сна, наша душа разобщается с жизнью других существ; она перестает воспринимать из мира жизнь других существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни. Поэтому, когда человек во сне создает себе образы тел и предметов, то он не облакает в эти образы никаких процессов жизни; иначе сказать, — за образами, которые человек себе создает во сне, уже не кроется никакой объективной и реальной сущности — никакой жизни. Во сне мы только воспроизводим в различных комбинациях те образы, которые душа наша создавала себе на яву и в которые она облакала различные процессы жизни.

Сами по себе образы, которые мы себе создаем на яву, ничем не отличаются от образов, создаваемых нами во сне. В обоих случаях образы эти вовсе не существуют сами по себе в объективном мире и не суть нечто реаль-

ное; в обоих случаях образы без всякого материального остатка создаются самой нашей душой и только потому, что она не проявляет в себе сознание совершенное.

Существенное отличие нашего сознания на яву от нашего сознания во сне относится не к самим образам, которые в обоих случаях одинаково нереальны; отличие относится только к тем процессам жизни, которые всюду таятся за образами, порождаемыми нами на яву, и совсем отсутствуют за образами, порождаемыми нами во сне.

Установив это существенное отличие, мы получаем возможность дополнить и корректировать сказанное на предыдущих страницах.

Причина, производящая все образы, как на яву, так и во сне — это только наша душа. И в этом, и в другом состояниях образы тел и предметов слагаются и существуют только в самом нашем сознании. Но на яву есть объективная для нас причина, которая вызывает возникновение в нашем сознании всех этих образов. Эта объективная для нас причина суть воспринимаемые нами из мира процессы жизни. Создаваемые нами на яву образы зависят с одной стороны от того, каковы свойства нашего собственного сознания, а с другой стороны — от того, каковы те процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира и которые мы облекаем в образы. Когда изменяются порождаемые нами на яву образы, то это может происходить или от того, что изменились свойства нашего собственного сознания, или же от того, что изменились те процессы жизни, которые мы воспринимаем из мира и представляем себе в виде образов.

Итак мы установили следующее: действительную причину, производящую образы; порождаемые нами во сне, нельзя найти в предшествующих образах этого сновидения. Подобно этому на яву никак нельзя найти действительную причину, производящую сознаваемые нами образы тел и предметов в предшествующих во времени образах. Только в самой нашей душе можно найти действительную причину, производящую все образы (и те образы, которые наука принимает за причину и те образы, которые она принимает за следствие). Но за то на яву мы можем указать внешнюю причину, вызывающую

в нашей душе все образы; причина эта — воспринимаемые нами из мира процессы жизни. Напротив того, когда наша душа погружается в кратковременный сон, то для нее вовсе отсутствует всякая внешняя причина, вызывающая в душе те образы, которые она себе создает.

На яву, также как и во сне, наша душа сама создает нам ряд образов и сама же наша душа связывает эти образы в последовательный во времени ряд явлений. Однако за рядом образов, порождаемых нами на яву, кроется ряд объективных для нас жизненных процессов.

Порождая ряд образов, мы сами же связываем их в нашей мысли и этим создаем их „причинную“ последовательность. При этом мы замечаем, что порождаемые нами на яву материальные явления повторяются с известным постоянством (напр. мы представляем себе, что все тела постоянно падают на землю и т. п.). Эта повторяемость явлений в нашем сознании вовсе не доказывает ни того, что эти „материальные“ явления происходят где-то вне нашего сознания сами по себе, ни того, что эти явления реальны, но указывает лишь на то, что существует известная повторяемость в тех процессах жизни, которые протекают за субъективно порождаемыми нами образами.

Таким образом, если материальные явления, которые мы себе рисуем во сне, не повторяются с известной периодичностью во времени, тогда как порождаемые нами на яву явления повторяются периодически, то причина этого совсем не в том, что явления, видимые нами на яву, будто бы сами по себе реальнее, чем те явления, которые мы видим во сне. Сами по себе и те и другие явления одинаково нереальны; причина же почему материальные образы и явления, сознаваемые нами на яву, повторяются с известным постоянством, кроется не в самих тех явлениях и образах, но только в протекающих за ними процессах жизни, которые повторяются \*).

\*) Говоря о законе Ньютона, мы уяснили себе, что видимые нами притяжения и отталкивания тел и частиц суть только образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя те духовные процессы притяжения и отталкивания, которые происходят в жизни мира (См. выпуск IV. Том II отдел I гл. VII).

Наше сознание на яву есть состояние высшее, более реальное по сравнению с кратковременным сном. Но эта большая реальность нашего сознания на яву состоит вовсе не в том, что создаваемые нами на яву „тела и предметы“ будто бы существуют сами по себе, как нечто реальное. Большая реальность нашего сознания на яву состоит только в том, что душа наша в этом состоянии более объединена с жизнью других существ, которую мы воспринимаем из мира, жизнь эта как бы просвечивает сквозь те материальные образы, в которые мы ее одеваем. Наша жизнь на яву есть тоже сновидение, но только создаем мы себе это сновидение сообща с другими существами.

Самый процесс развития нашего сознания, начиная с нашего плотского рождения и кончая нашей плотской смертью, представляет собою аналогию со сном. Постепенное формирование у младенца зрительных и осязательных образов представляет аналогию с периодом погружения в сон, когда образы еще очень смутны; это есть переход из общей мировой жизни, которой мы еще живем в младенчестве к яркому сознанию нашей обособленной телесной личности. Сознание в зрелом возрасте сходно с периодом укрепившегося сна, когда образы ярче и сновидение действует на душу с наибольшей силой; это есть период наиболее интенсивной личной, обособленной жизни. Наконец, старость представляет аналогию с состоянием, предшествующим пробуждению; это есть период ослабления внешнего чувствования, потускнение картины мира, ослабление ее влияния на внутреннее чувствование и предчувствие перехода к высшему жизненному состоянию.

Спросим себя теперь, что такое плотская смерть существ? Плотская смерть есть разрушение того иллюзорного телесного образа, который мы создаем себе сами и в который мы временно одеваем нашу жизнь или жизнь других существ. Если бы из всех наших внешних чувств хотя бы только два: наша зрительная способность и наша способность к усилению были совершенными, то мы вовсе не создавали бы себе представление о мире в виде тел, предметов, молекул, атомов или какой-либо материи, для нас не существовало бы ни нашего тела, ни тел других существ, ни какой-либо материальности вообще; наша душа воспринимала бы

из мира жизнь других существ непосредственно, не одевая их жизнь в телесные образы. И потому, когда мы представляем себе жизнь существа, как нечто одевенное в телесный образ, то надо признать, что образ этот есть лишь временная иллюзия, которую мы себе создаем. Реальна только жизнь, скрытая за этим образом; причем жизнь эта тем более реальна и неизменна, чем более она совершенна.

Из сказанного следует, что плотская смерть существа есть разрушение того иллюзорного телесного образа, в который мы временно одеваем жизнь этого существа. Разрушение тела не есть разрушение какой-то реальной сущности, но есть лишь разрушение нашей временной иллюзии. Нет никакого основания предполагать, что самая жизнь существа может разрушиться от того, что разрушается тот иллюзорный образ, в который мы временно одеваем эту жизнь. Когда мы перестаем одевать душу существа в телесный образ (причем телесный образ разрушается), то это обозначает, что душа существа вышла из нашего общего земного сна и перешла к какому-то иному жизненному состоянию, которое мы уже не можем иллюстрировать для себя в виде образа.

Мы установили в нашем труде, что наша душа не только не является продуктом нашего тела и материального мира, но что как раз наоборот: наше тело и материальный мир суть только образы, создаваемые нашей душой, пока она не проявляет в себе сознание совершенное для которого этих образов вовсе не может существовать. Все наше познание так называемых телесных и вообще „материальных“ явлений вращается в пределах той иллюзии, которую наша душа нам временно создает. Сколько бы мы ни изучали эволюцию во времени нашего тела, тел других существ, предметов и всей картины мира, мы во всей этой эволюции не найдем ни ее начала, ни ее конца, ничего истинного вообще, так же, как нельзя найти ничего истинного в тех образах и явлениях, которые мы представляем себе во сне. Истинное познание есть познание той глубины нашего бытия, той высшей жизни, которая в нас проявляется и которая объединяет нас с жизнью других существ в жизнь Единую, Совершенную и Неограниченную.

Для этой истинной жизни, которую мы в себе стремимся проявить, вовсе не может существовать ни телесного рождения, ни телесной жизни, ни смерти.

Когда я пишу эти строки, мне невольно вспоминается глубокое изречение Лао-Цзы: „достигший нравственного совершенства похож на младенца. Хотя он не знает, как совокупляется самец с самкою и как образуется зачаток во чреве, но ему известно до подробности все (истинное), что совершается в мире \*)”.

Основываясь на нашем душевном опыте и на анализе тех телесных, материальных образов, которые мы себе представляем, мы с уверенностью можем утвердить следующее: в глубине нашей души несомненно проявляется некоторое сознание совершенное, объединяющее нас с жизнью других существ, неограниченное и вневременное, т. е. непреходящее. По-скольку мы проявляем в себе это Совершенное Сознание, мы избавляемся от тех преходящих телесных образов и явлений, которые мы себе рисуем и достигаем жизни непреходящей и истинной. Утверждать это мы можем потому, что даже в теперешней жизни в моменты, когда мы объединяемся чувством с другими существами, или когда мы всецело уходим в работу Разума для нас исчезает чувство времени, а также исчезают все протекающие во времени материальные образы и явления. (Подробное развитие этих мыслей смотри в последующих главах).

Несовершенство нашей души есть основная причина, порождающая наше чувство времени, создающая нам все ложные телесные образы и всю их эволюцию во времени. Поэтому есть все основания думать, что по-скольку эта причина не устранена, по-скольку наша душа в этой земной жизни не успевает очиститься, отрешиться от стремления к личному эгоистически-обособленному бытию, по-скольку она не успевает расшириться и объединиться с жизнью других существ, по-скольку ей не удается проявить в себе Разум, отрешающий от веры в реальность телесных образов, — душа не может после разрушения телесного образа сразу вступить в жизнь Совершенную,

\*) Лао-цзы-Тао-те-Кинг, перев. Конисси LX. М. 1894 г.

Неограниченную и Непреходящую, т. е. Вневременную. Есть все основания думать, что душе предстоит пройти целый ряд последовательных во времени индивидуальных существований, ряд последовательных сновидений, пока она не сольется с жизнью других существ в жизнь Единую, Неограниченную, Совершенную и Непреходящую (вневременную), для которой никаких материальных образов не может существовать. Но утверждать что-либо о формах будущей нашей во времени жизни — нельзя.

Пока люди ночью спят, они никак не могут представить себе тех образов, которые они будут сознать, когда проснутся и перейдут к высшему, более объединенному с другими существами сознанию на яву. Подобно этому, пока мы создаем себе наше общее с другими существами сновидение земной жизни, мы никак не можем себе представить тех новых образов, к которым наша душа перейдет с разрушением ее телесного образа.

От образов, которые мы создавали себе во сне, наша душа выносит определенный результат (как принято говорить: мы просыпаемся в духе или не в духе). Таким образом, просыпаясь и вступая в жизненное состояние на яву, мы уже вынесли из сна некоторое душевное настроение; это настроение обуславливает собою наше отношение к тем новым образам, которые мы себе представляем на яву.

Основываясь на этом мы можем с уверенностью ожидать, что душевное настроение, которое мы воспитываем в себе в теперешней нашей земной жизни, будет обуславливать собою наше отношение к тем новым образам, которые наша душа создает себе в будущей жизни. Так называемое „посмертное мздовоздание“ должно состоять именно в том, что душа наша в будущей жизни должна создать себе некоторые новые образы, которые будут соответствовать приобретенным душою в земной жизни свойствам.

Естественно предполагать, что новое сознание, к которому существа переходят после плотской смерти, вряд ли во многом должно отличаться от того земного жизненного сна, который они создают себе теперь: на-сколько мало изменилась душа, т. е. причина, порождающая все образы, на-столько мало должно измениться и следствие, т. е. самые образы.



С плотским рождением мы как бы выходим из некоторой предыдущей во времени жизни, которой мы не помним, но в которой мы были более \* объединены с жизнью других существ и с протекающими в мире процессами жизни. Рождаясь мы погружаемся в земное сновидение. Мы переживаем в земной жизни ряд испытаний, которые побуждают нас отрешиться от нашей эгоистической душевной обособленности и от страдания, являющегося результатом этой эгоистической обособленности. Таким образом душа наша в теперешнем сне подготавливает себя к переходу в последующую во времени жизнь, которая (если душа достаточно усовершенствовалась) будет еще более объединенной с жизнью других существ, чем была та жизнь, из которой мы вступили в земную.

Мысли эти естественно напрашиваются нам и они естественно вытекают из всего предыдущего и последующего изложения, но идти дальше по этому пути, утверждать что-либо о будущей жизни, т. е. указывать — к каким новым образам переходят души существ, значит выходит из рамок, открываемых разумом. Все догадки о формах нашей будущей, так называемой загробной жизни совершенно бесплодны. Мало того, когда некоторые религиозно-философские учения выдают свои догадки о формах будущей жизни за какие-то непреложные догматические истины, эти учения сами себя компрометируют, так как недобросовестно утверждают то, чего знать мы не можем \*).

Сопоставление сознания на яву с сознанием во сне постоянно назревало и в религиях и в философии. В третьем томе, в нашем обзоре восточных религий мы неоднократно встретимся с мыслью, что образы, которые мы представляем

\*) Утверждая, как достоверное то, что только кажется вероятным, учение о жизни само себя подрывает: оно не только не убеждает, но невольно подрывает доверие и к той части учения, которая опирается на данные нашего несомненного внутреннего опыта. Так, напр., догматы различных религий о плотском воскресении или о переселении душ в различные тела могут приниматься на веру. Однако как только мысль, вырастая, потребует обоснования подобной веры, так тотчас не только исчезает вера в этот религиозный догмат, но подрывается вера и ко всему религиозному учению в его целом, к самой той истине о неуничтожаемости жизни, которую учение это стремится выразить.

себе на яву, по существу своему подобны образам, создаваемым нами во сне. Заканчивая эту главу я приведу прекрасное письмо Л. Н. Толстого, прямо относящееся к обсуждаемому нами вопросу \*).

„Вы меня спрашиваете про буддийское понятие „карма“ — Во сне мы живем почти точно так же, как и на яву. Паскаль говорит, кажется, так: „если бы мы видели себя во сне постоянно в одном и том же положении, а на яву в различных, то мы считали бы сон за действительность, а действительность за сон“. Это не совсем справедливо. Действительность отличается от сна тем, что она действительнее, реальнее. Так что я бы сказал так: если бы мы не знали жизни более действительной, чем сон, то мы сон считали бы вполне жизнью и никогда не усумнились бы в том, что это не настоящая жизнь“.

„Теперь вся наша жизнь от рождения до смерти со своими снами не есть ли, в свою очередь, сон, который мы принимаем за действительную жизнь и в действительности которой мы не сомневаемся только потому, что мы не знаем другой, более действительной жизни? Я не только думаю, но убежден, что это так“.

„Как сны в этой жизни суть состояния, во время которых мы живем впечатлениями, мыслями, чувствами, предшествовавшей жизни, так точно теперешняя наша жизнь есть состояние, во время которого мы живем „кармой“, предшествующей более действительной жизни и во время которой мы набираемся сил вырабатывать „карму“ для последующей той более действительной жизни, из которой мы вышли. Как снов мы переживаем тысячи в этой нашей жизни, так и эта наша жизнь есть одна из тысяч таких снов, в которые мы вступаем из этой, более действительной, реальной, настоящей жизни, из которой мы выходим, вступая в эту жизнь и возвращаемся — умирая. Наша жизнь есть один из снов той более настоящей жизни и т. д. до бесконечности, до одной последней настоящей жизни — жизни Бога. Рождение и появление первых представлений о мире — это засыпание и

\*) Письмо Л. Н. Толстого к В. Сысоеву. Новый сборник писем Л. Н. Толстого. Собрал П. А. Сергеевко, 1912 г.

самый сладкий сон; смерть — это пробуждение. Ранняя смерть — это человека разбудили, но он не выпался. Старческая смерть — это выпался, но уже спал слабо и сам пробудился. Самоубийство — это кошмар, который разрушаешь тем, что вспоминаешь, что ты спишь, делаешь усилие и просыпаешься. Человек, живущий одной этой жизнью, не предчувствующий другой — это крепкий сон без сновидений, это — полуживотное состояние. Чувствовать во сне то, что происходит вокруг тебя — спать чуточку, быть готовым каждую минуту проснуться, это — сознать хоть смутно ту другую жизнь, из которой вышел и в которую идешь“.

„Во сне человек всегда эгоист и живет один, без участия других, без связи с ними. В этой жизни, которую мы называем действительностью, уже больше связи с другими, уже есть что-то похожее на любовь к ближнему. В той же, из которой мы вышли и куда идем, эта связь еще теснее, любовь уже не только нечто желанное, но и действительное. В той же жизни, для которой и эта жизнь — сон, связь и любовь еще больше и мы в этом сне уже чувствуем, что там может быть и будет. Основа всего уже есть в нас и проникает все сны“.

## ГЛАВА XII.

Как изменяются создаваемые нами образы мира в зависимости от изменения внутреннего нравственного состояния нашей души.

Порождаемые нами образы всегда выражают собою степень нашего душевного несовершенства и нашей душевной разобщенности с жизнью других существ. Как только наше душевное состояние резко уклоняется от привычного и среднего для людей уровня, так тотчас соответственно изменяются создаваемые нами образы. Разъяснения. При сильных и внезапных душевных потрясениях образы нашего тела и мира соответственно изменяются или даже вовсе перестают нами сознаться (нервные параличи, обмороки, летаргия). Когда несовершенство души увеличивается и длится продолжительное время (душевные и нервные расстройства), то вместе с тем надолго изменяются наши ощущения и представления о мире, а также наши понятия. Примеры и разъяснения. При остром душевном расстройстве человек перестает создавать себе те образы, которые люди обычно себе рисуют, и создает себе особые образы, прямо относящиеся к тем чувствам, которые в нем особенно обострились. Галлюцинации.

Каждое сильное сосредоточение нашей воли в определенном направлении внимания или внутреннего чувствования вызывает соответственные изменения в наших внешних чувствах и в наших представлениях о мире. Примеры и разъяснения. Истинное значение так называемой рассеянности. Внушение и гипноз. Если бы все люди постоянно были охвачены одним и тем же внутренним чувством и стремлением, то для них, навсегда исчезли бы целые разряды образов и явлений не соответствующих этому внутреннему чувству или стремлению. Опыт жизни убеждает нас, что мы всегда порожаем в своем сознании преимущественно лишь те ощущения и образы, которые соответствуют нашему внутреннему самоощущению. Это объясняет нам почему чувство нашей личности, нашей обособленности от других существ иллюстрирует себя, создавая нам образ нашего обособленного тела и представляя нам картину материального мира, разъединяющую жизнь существ.

В предыдущих выпусках и в предшествующих главах этого выпуска мы установили, что наше тело, тела других бесчисленных существ, предметы, клетки, атомы, материя суть образы, которые мы сами себе создаем и в которые мы облакаем различные воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Мы установили также, что все эти телесные, материальные образы прежде всего зависят от того, каковы наши собственные ощущения зрительные, осязательные, слуховые, вкусовые и пр. (Чем совершеннее у существ зрительные ощущения, тем более должны расширяться и разлагаться все зрительные образы; чем совершеннее их способность к усилию, тем менее они приписывают тяжесть и плотность тем зрительным образам, которые они себе рисуют). Словом, мы поставили создаваемые нами образы нашего тела, тел других существ и всего мира в прямую зависимость от большего или меньшего несовершенства наших внешних чувств или наших ощущений и выяснили, что чем совершеннее наши ощущения, тем более разлагаются создаваемые нами образы тел и предметов и тем более они лишаются так называемых материальных свойств.

Мало того, мы уяснили себе, что если бы наши внешние чувства были вполне совершенными, то для нас вовсе не могло бы существовать ни тех материальных образов, которые мы привычно себе рисуем, (т. е. нашего тела, тел других существ, предметов и частиц), ни каких-либо других заменяющих образов, как напр. молекул, атомов, электронов, ячеек эфира и т. п. Для зрительной способности совершенной, т. е. идеально расширяющей все образы и идеально их разлагающей, не может оставаться ничего, требующего дальнейшего расширения и разложения, не может существовать никаких зрительных образов, никаких видимых, ограниченных в пространстве форм и величин. Точно также, обладая способностью к усилию совершенной, мы не приписывали бы ни тяжести, ни несжимаемости (плотности) тем образам, которые порождаются нашей несовершенной зрительной способностью. И если бы одновременно мы проявляли в себе совершенную зрительную способность, а также совершенную способность к усилию,

то все материальные образы совершенно растворились бы, все было бы также пронизуемо для нашего духовного взора, как безвоздушное пространство и также лишено плотности, веса, массы и всяких иных материальных свойств. Иначе сказать: если бы внешние чувства наши были совершенными, то мы не создавали бы себе представлений о мире в виде материальных образов и для нас вовсе не существовало бы ни нашего собственного телесного образа, ни телесных образов других бесчисленных существ, ни предметов, ни клеток, ни атомов, ни материи. Мы воспринимали бы из мира процессы жизни непосредственно, не облакая их и не скрывая в материальные образы.

Все эти мысли были установлены нами главным образом помощью исследования наших внешних чувств или наших ощущений.

Теперь нам предстоит уяснить себе, что наши ощущения (а следовательно также все слагающиеся из этих ощущений материальные образы) в свою очередь находятся в прямой зависимости от состояния нашей внутренней нравственной жизни, от наших внутренних чувств и стремлений. Иначе сказать, нам предстоит выяснить, что все материальные образы, которые мы себе создаем и в которые мы облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни, зависят от большего или меньшего несовершенства нашего нравственного душевного состояния.

Нам надо утвердиться в мысли, что причина, вследствие которой мы не можем воспринимать из мира жизнь непосредственно, а вынуждены представлять ее себе в виде материальных образов, причина, почему мы создаем себе образы нашего тела, тел других существ и все вообще образы материального мира, причина эта состоит именно в том, что наша душа, будучи нравственно несовершенной и духовно ограниченной, обособляет себя от жизни других существ. Иначе сказать, — нам надо понять, что все материальные образы (которые мы себе создаем и в которые мы облакаем воспринимаемые нами из мира процессы жизни) выражают собою несовершенство нашей души с ее чувствами обособленной, эгоистической личности; так что, если бы мы не обособляли нашу жизнь от жизни других существ,

но сливались бы с этой жизнью в Единое, Совершенное, Неограниченное Сознание, то для нас вовсе не существовало бы никаких телесных, материальных образов. К утверждению этой мысли нам надо подойти шаг за шагом.

Прежде всего нам надо отдать себе ясный отчет: в чем состоит наше нравственное несовершенство, от которого, как мы дальше убедимся, причинно зависят все наши представления о мире, т. е. все создаваемые нами материальные образы.

То, что наше нравственное душевное состояние всегда более или менее несовершенно, само собою очевидно. Никто не может сказать про себя, что он абсолютно добр, способен к гневу, раздражению, печали и страданию; никто не может сказать, что он обладает вполне душевным совершенством и непреходящим благом. Поскольку люди признают несовершенство своего душевного состояния, они стремятся изменить его и потому не могут признать его нормальным.

Человек не может признать обособленность своей жизни от других существ, т. е. свое эгоистическое чувство личности, как нечто нормальное. Не может он этого признать, во-первых, потому, что эгоистическое чувство личности заставляет его страдать и, во-вторых, потому, что если признать эгоистическое чувство обособленности, как нечто нормальное, то пришлось бы признать ненормальными и отбросить все высшие наши чувства: общности, любви, самопожертвования, жалости к другим, которые человек испытывает в ущерб своей собственной телесной личности.

Одно из двух: или человек должен признать обособленность своей жизни от жизни других существ, т. е. чувство своей телесной личности, как нечто абсолютное, нормальное и в таком случае ему необходимо признать противоестественными и ненормальными все внешние наши чувства: общности, любви, жалости, самопожертвования, которые человек испытывает в ущерб своей собственной телесной личности; или же, напротив, ему надо признать, что жизнь существ в сущности одна, общая, чувства же обособленности, эгоизма, присущие человеку — противоестественны, временны, иллюзорны и должны уничтожать-

ся, как не соответствующие Общей, Совершенной природе существ.

Люди привыкли считать себя вполне обособленными в своей жизни существами, но если допустить это, то разве объяснимо, что мысль и чувство одного существа передаются другим?

Надо постоянно помнить, что обычная передача чувства и мысли посредством слова или действий, хотя она иллюстрируется видимыми нами материальными явлениями, несколько этими явлениями не объясняется. Если мы видим, что один субъект шевелит губами и приводит в колебание воздух и дальше наблюдаем колебание видимых нами частиц слуховых нервов у другого субъекта, то разве это видимое нами колебание мертвых частиц эта видимая материальная передача объясняет нам передачу невидимого нематериального: мысли и чувства одного духовного субъекта другому?

Но люди обычно не понимают того, что все сознаваемые нами материальные явления суть лишь явно недоверенные образы, которые мы сами себе создаем, для иллюстрации протекающих за этими образами духовных процессов. Не понимая этого, люди думают, что передача чувства и мысли от одного субъекта к другому может быть причинно объяснима из ряда параллельно сознаваемых нами при этом телесных образов и материальных явлений. Люди начинают удивляться передаче мысли и чувства от одного субъекта к другому только тогда, когда они лишаются возможности подыскивать себе фиктивные объяснения в материальных образах и явлениях. Сюда надо отнести, напр., такие непривычные и озадачивающие людей явления, как передача мысли и чувства безмолвным внушением, чтение мыслей, передача чувства и мысли на больших расстояниях и т. п. Мне кажется однако, что способность воспринимать чужое чувство и мысль даже и тогда, когда они наружно не выражаются, не иллюстрируются видимыми явлениями, а равно способность внушать свои чувства и мысли другим — в некоторой мере присуща всем людям, но становится удивительной для них только тогда, когда эта способность в субъекте усилена или от рождения или помощью долгого упражнения. Точно также,

напр., памятью обладают все, но обращают на нее внимание и удивляются ей лишь тогда, когда она от рождения или благодаря упражнению выше привычного уровня.

Вообще говоря, передача чувств и мыслей от одного существа другим существам может быть объяснена только тем, что души этих субъектов находятся в непосредственном духовном общении; что касается внешних выражений этого общения помощью телесных движений, колебаний голосовых связок, частиц воздуха и проч., то это только ряд образов, посредством которых мы, люди, иллюстрируем для себя это чисто духовное общение.

Если мы любим другие существа и жалеем, когда они страдают, то это означает, что мы разделяем их чувство; иными словами, — чувство у нас с ними общее: их страдание есть в то же время — наше страдание, их радость есть наша радость. Таким образом жизнь существ в некоторой мере одна, общая и она тем более общая, чем она сильнее объединяется в чувстве любви. Представляющая яся людям телесная их разъединенность часто настолько теряет свое значение, что люди нередко жертвуют своей телесной обособленной личностью ради избавления других личностей от страдания; люди страдают чужим страданием, радуются чужой радостью, словом в некоторой мере живут общей с другими существами жизнью.

То Совершенное Чувствование, которое проявляется в различных существах, объединяет их жизнь, есть их Общая, Истинная, постепенно реализующаяся в них Жизнь. Таким образом нравственное несовершенство определяется для нас как то внутреннее чувство, которое разъединяет нашу жизнь от жизни других существ. Напротив того, нравственное совершенство есть чувство, объединяющее внутреннюю жизнь существ в некоторую Общую, Совершенную Жизнь.

Теперь посмотрим, как выражается зависимость тех образов, которые мы себе создаем, от степени нашего внут-

ренного несовершенства, или иными словами, — от степени нашей душевной разобщенности, обособленности от других существ.

Состояние нашей души на яву есть, вообще говоря, состояние более совершенное, чем состояние во сне, и это потому, что на яву наша душа менее обособлена от жизни других существ, чем — когда она впадает в состояние сна. В своем состоянии на яву наша душа воспринимает из мира жизнь других бесчисленных существ и в некоторой мере объединяется с этой внешней жизнью в общих чувствах, стремлениях, мыслях и представлениях. Напротив того, впадая в состояние кратковременного сна, наша душа совсем обособляется от жизни других существ; она живет более обособленной, более эгоистической жизнью, чем на яву; она не воспринимает тех чувств и мыслей, которые испытывают в это время другие существа.

Соответственно с этими двумя различными состояниями души (на яву и во сне) объясняются и образы, которые душа себе создает. На яву существа более объединены в одно общее сознание, так как каждое из существ воспринимает из мира жизнь других бесчисленных существ; поэтому, когда существа создают себе образы на яву, то они облачают в эти образы те процессы жизни, которые они воспринимают из мира, так что за образами, которые существа себе создают на яву, кроется некоторая реальная сущность, а именно — жизнь других бесчисленных существ. По-скольку существа одинаковы по своим познавательным свойствам (напр. все люди) они, воспринимая из мира процессы жизни, создают себе приблизительно одинаковую картину мира. Иначе сказать, — по-скольку существа одинаковы по свойствам своего несовершенного сознания, они создают себе одинаковые образы или одинаковое жизненное сновидение.

Напротив того, в состоянии кратковременного сна существа вполне душевно обособлены, не воспринимают из мира никакой жизни и потому каждое существо создает себе образы или представления вполне самостоятельно, причем за этими образами ничего реального уже не кроется. Образы, которые наша душа создает себе во сне, являются лишь смутным воспроизведением тех образов, которые мы

себе создавали на яву, т. е. в более совершенном, объединенном жизненном состоянии.

Просыпаясь от сна, человек тотчас замечает, что он был в очень несовершенном и вполне обособленном состоянии, и потому он признает, что образы, которые он себе создавал во сне, были вполне субъективны и иллюзорны. Но человек не замечает, что его состояние на яву, хотя оно и более совершенно, чем во сне, все же еще очень несовершенно, очень обособленно от жизни других существ, очень духовно ограничено, и что поэтому человек, опять таки, не должен верить в реальность тех образов, которые он себе в таком несовершенном состоянии рисует.

Кратковременный сон есть как бы отдых от той усиленной работы в деле создания образов и совершенствования помощью их, которая на яву совершается существами сообща. Когда душа человека на яву утомлена своей работой совершенствования, восприятия из мира процессов жизни и объединения с другими существами в Общую Жизнь, — он засыпает, т. е. совсем разобщается на время с другими существами и начинает порождать образы смутные, которые оказываются впоследствии явно субъективными и иллюзорными.

Теперь нам надо рассмотреть другие случаи, когда наша душа тоже уклоняется от привычного, среднего для людей жизненного состояния и когда она впадает в нисшее, обособленное состояние.

Чувство горя, недовольство жизнью, страха за свою личную жизнь или за плотскую жизнь других существ обыкновенно присущи людям, по-скольку они приписывают плотской жизни абсолютную реальность и ценность и по-скольку они не видят, что эта плотская жизнь, со всеми ее явлениями, есть лишь подготовка к высшим и более реальным жизненным состояниям. Люди обыкновенно борются с этими несовершенными чувствами, стараются преодолеть свое чувство горя или страх смерти. Чтобы преодолеть эти несовершенные чувства и возвыситься над ними, людям приходится совершать большую и продолжительную душевную работу: приходится отрешаться от чувства своей эгоистической, обособленной личности, стараться забыть себя и жить интересами других людей, наконец — оты-

скивать Совершенную, непреходящую и истинную жизнь, которая должна заменить жизнь телесную, преходящую и призрачную.

Но иногда бывает, что явления, которые человек себе представляет, вызывают в нем такие внезапные душевные потрясения, преодолеть которые сразу очень трудно. Так бывает, напр., при внезапном горе или испуге. Если человек, несмотря на трудность, все таки преодолет эти внезапно обострившиеся несовершенные чувства, то он возвращается к своему привычному душевному состоянию, которое лишь мало в чем уклоняется от обычного для людей жизненного состояния. Но если человек не сможет преодолеть этих внезапно обострившихся несовершенных чувств, то он совсем отклоняется от обычного для людей жизненного состояния и впадает в такое нисшее, обособленное состояние, которое кажется другим людям как бы полусмертью. Таковы, напр., обмороки, летаргия и так называемые нервные параличи, всегда являющиеся следствием резкого уклонения душевной жизни от ее обычного, среднего для людей уровня. (При этом надо помнить, что происходящие в таких состояниях телесные изменения не суть причины изменения душевного состояния, но суть лишь иллюстрация тех перемен, которые совершились в душе. Так напр., неподвижность тела во время обморока или летаргии, а также парализованное состояние всего тела или отдельного органа, есть ничто иное, как иллюстрация, помощью телесного образа, резких отклонений души от ее привычного, среднего для людей состояния. Паралич тела или любой его части есть иллюстрация, помощью телесного образа, парализованности — души или одной из ее способностей.

Когда несовершенство души, увеличившись, делается постоянным, напр., при так называемых нервных и душевных заболеваниях, человек тоже уклоняется от среднего для людей душевного состояния и впадает в состояние обособленности \*).

\*) Как указывает Рибо: „издана замечено, что душевные болезни начинаются в большинстве случаев расстройствами в сфере чувствований, а интеллектуальные расстройства обнаруживаются позже“. Рибо „Психология чувств“ 1897 г. стр. 116.

При этом нам важно заметить следующее: впавши в такое нисшее душевное состояние, человек начинает обостренно сознавать именно те явления, которые прямо соответствуют его преобладающему пороку, — он начинает усиленно представлять себе именно такие явления, от влияния которых требуется усилием освободиться.

Скупой, впавший в умупомешательство, представляет себе несметные богатства, которые у него хотят отнять; он страдает от чувства жадности и, чтобы избавиться от страдания, принужден преодолевать свое обострившееся чувство жадности. Пугливый рисует себе картины преследования, которые вызывают в нем усиленное страдание и приучают преодолевать страх смерти. Честолюбивый представляет себя королем и привыкает сдерживать свой гнев на людей, которые не оказывают ему почестей. Убийца рисует себе образ убитого (галлюцинация) и это так мучительно, что, нередко, заставляет его преодолевать страх собственного страдания и сознаться в преступлении.

Таким образом, когда душевное несовершенство человека обостряется и когда обычно сознаваемые людьми явления оказываются недостаточными, чтобы совершенствовать его помощью страдания, то он уклоняется от этого общего для людей сознания и как бы усиливает свое жизненное сновидение: он начинает создавать себе представления, специально относящиеся к тем особенно несовершенным чувствам, которые ему требуется преодолеть. Если человек усилием преодолевает те дурные чувства, которые в нем обострились, он восстанавливает прежнее свое душевное состояние и возвращается к привычному, среднему для людей сознанию образов и явлений; мало того — он приобретает терпение, выносливость, кротость, которых раньше не было. Напротив того, если человек не преодолеет своего обострившегося душевного порока, то он, вплоть до смерти, остается в нисшем, обособленном состоянии сознания, и служит отрицательным примером и предупреждением для других людей.

У так называемых „нормальных“ людей мы тоже замечаем постоянную зависимость сознаваемых ими образов

и представлений о мире от их нравственного душевного состояния. Так, напр., при гнев „двоится или мутится в глазах“; иными словами, — образы, которые человек сознает в состоянии гнева, более смутны, чем те образы, которые этот человек создавал себе в более спокойном состоянии. При сильном страхе начинает видеться и слышаться то, чего другие люди, находящиеся в более спокойном состоянии, себе не представляют. При мнительности, когда у человека усиливается страх за свою плотскую личность, у него извращаются все внешние чувства: человек представляет себе образ своего тела более худым и бледным, чем его себе представляют другие; обычно безболезненное кажется ему болезненным, обычно кажущееся сладким — кажется горьким и т. п. В состоянии душевной тревоги становится невозможным всякое исследование и познание мира, так как все ощущения отклоняются от своего привычного уровня.

Одним словом, даже не выходя из области тех душевных состояний, которые свойственны так называемым „нормальным“, не больным людям, мы все таки замечаем постоянную зависимость наших внешних чувств и наших представлений о мире от степени нашего нравственного несовершенства (т. е. от степени нашей душевной разъединенности с другими существами).

Сравнивая наши представления о мире в различных состояниях нашего внутреннего чувствования (душевного спокойствия или, наоборот, — тревоги, внимания или же рассеяния, любви или же гнева, радости или же страдания), мы убеждаемся в следующем: чем более наши внутренние чувства выражают собою эгоистическое чувство нашей отдельности, нашей личности, одним словом, чем несовершеннее наше внутреннее чувствование (тревога за плотскую жизнь, страх, гнев, рассеяние, т. е. недостаточно напряженное искание истины видимого мира и смысла жизни и т. д.), тем более наглядно иллюзорны (или галлюцинационны) те представления о мире, которые мы себе создаем.

Нарушения среднего для людей уровня внешнего чувствования и изменение всех сознаваемых человеком образов особенно заметно при том обострении душевного несовершенства (эгоизма, мнительности, раздражения), которые

принято называть острыми душевными и нервными расстройствами \*). В таком душевном состоянии человек совсем обособляется от других людей и начинает представлять себе не те образы и явления, которые представляют себе другие люди, но совсем иные, явно галлюцинационные образы. Тогда все люди говорят, что сознание этого человека ложно, иллюзорно.

Но, очевидно, что внутреннее чувство всех людей и всегда в некоторой мере эгоистически обособлено и несовершенно. По-скольку это внутреннее несовершенство для людей обще и привычно, они не замечают его и считают состояние своей души „нормальным“, а равно считают истинным те образы и явления, которые душа себе привычно представляет. Мы уяснили себе, что такой взгляд совершенно неверен. Все образы и явления всегда иллюзорны, так как нормальным мы можем считать только такое сознание, которое совершенно и духовно неограничено, а для такого сознания вовсе не может существовать никаких материальных образов и явлений.

В дополнение к сказанному нам надо еще упомянуть об одном постоянно наблюдаемом нами душевном явлении, которое показывает, что, изменяя нашу внутреннюю жизнь, мы в то же время можем изменять и совершенствовать наши представления о мире.

Каждое сильное сосредоточение нашей души в определенном направлении внимания и чувствования вызывает изменения в наших ощущениях и представлениях о мире. Когда существа продолжительно напрягают свою волю, с целью обострить и усовершенствовать свои ощущения, то достигают этого, причем их представления о мире изменяются.

\*) Так назыв. „нервные“ расстройства в действительности суть расстройства душевные, происходящие от особого уклонения души в сторону несовершенства, — эгоизма и обособленности. Но люди обыкновенно не понимают этого и готовы принять сопутствующие душевному расстройству видимые изменения мозга и нервных тканей, словом — картину, иллюстрирующую происшедшие изменения нашего чувствования, за самую причину, произведшую это изменение.

Охотник, постоянно напрягая свою зрительную способность, обостряет ее и создает себе менее ограниченную картину мира; он создает себе возможность постоянно сознавать образы более отдаленные, более ясные и отчетливые, чем другие люди. Слепой, изоощряя свое осязание и слух, осязает и слышит то, чего не сознают в тех же условиях другие.

И наоборот, — человек заметно теряет способность сознавать те явления, которые, хотя сознаются другими людьми, но не соответствуют направлению его собственных стремлений и чувствований. Каждый из нас испытывает на себе, что когда мы углублены в работу, то обращенную к нам речь мы сознаем не тотчас, а спустя некоторое время уже после прекращения речи. Это доказывает нам, что хотя слуховые ощущения в нас зачаточно возникают согласно законам нашего обычного сознания, — нашего общего во времени сна (иначе мы не могли бы сознавать этих ощущений позже, чем другие люди), но что в течение известного промежутка, вследствие сильного сосредоточения нашей души в определенном направлении, эти ощущения оставались зачаточными и не обращались в представления о говорящем и в идеи о смысле его речи. Если же человек не только сильно, но и продолжительно углублен в свою работу, в которую вкладывает всю душу, то в его сознании вовсе не возникнут явления, которые в это время сознают другие люди. Находясь в таком сосредоточенном душевном состоянии, человек перестает видеть то, что себе представляют в это время другие люди: перестает сознавать ощущения жары, холода, даже нередко ощущения боли. Погруженный в свои мысли, он будет глядеть и не сознавать тех явлений, которые рисуют себе в это время другие люди.

Когда люди замечают это явление, то обыкновенно называют это „рассеянностью“. Рассеянность состоит в том, что душа, сосредоточиваясь усиленно на каком-либо одном чувстве, стремлении или мысли, перестает сознавать те образы и явления, которые не имеют прямого отношения к тому, на чем душа себя сосредоточивает. Благодаря этому, множество явлений, сознаваемых другими, не существуют для рассеянного, и сознаваемая им картина мира



чрезвычайно отклоняется от среднего для людей уровня.

Нам необходимо отдать себе отчет в значении этого явления. Принято, напр., говорить: „человек был погружен в свое чувство, охвачен таким-то стремлением и потому не заметил таких-то явлений, не обратил на них внимания“. При этом ложно предполагается, что эти явления существуют сами по себе, объективно, т. е. вне сознания субъектов. Такое обычное понимание ложно: ведь если бы все люди и все существа испытывали точно то же самое чувство и в той же степени, как рассеянный и сосредоточивший свое чувство, — иными словами, если бы они все находились в точно таком же душевном состоянии, то некому было бы сознавать этих явлений и их вовсе не было бы, так как явления эти обусловлены сознанием самих существ и не существуют „сами по себе“. Вернее поэтому выразиться так: человек не породил в своем сознании тех образов и явлений, которые сознавались в это время другими, так как внутреннее чувство его настолько отличалось от чувства других людей, что выделяло его от общего сна жизни.

Когда человек всецело углубляется в самого себя и сосредоточен на одном чувстве или на одной мысли, то самое сознание времени у него исчезает, и он нередко совсем перестает сознавать те образы и явления, которые создают себе другие люди, не сосредоточившиеся и не отрешившиеся от сознания времени.

Нам важно еще обратить внимание на следующее обстоятельство. Наше сознание образов и явлений зависит от того, в каком направлении наша душа себя сосредоточивает. Испытывая определенное внутреннее чувство, человек становится остро сознателен к одним разрядам ощущений и представлений и вовсе не сознателен к другим. Поясним это.

Когда душа человека всецело сосредоточена на каком-либо одном чувстве, то человек или вовсе перестает сознавать ощущения и образы, которые не относятся прямо к этому напряженному чувству, или начинает сознавать их слабее. Когда, напр., душа человека сосредоточена на чувстве гнева или страха, она или вовсе перестает сознавать

ощущения и образы, которые не относятся прямо к этим напряженным внутренним чувствам или сознает их слабее.

Возьмем простой пример. Если солдат во время сражения всецело охвачен чувством ненависти к неприятелю и сосредоточит свою душу в стремление первым вбежать на неприятельский вал, то он или вовсе перестанет чувствовать голод, усталость, жажду, перестанет слышать звук выстрелов, или будет сознавать все это слабее; он или вовсе не увидит раненых и не услышит их стонов или же, если он это сознает и если в нем даже возникнет идея об их страданиях, то эта идея не воспринимается волей, т. е. не породит чувства жалости. Часто лишь долго спустя, когда душа человека находится в более спокойном состоянии, в сознании его возникают эти неиспользованные, оставшиеся до тех пор потенциальными ощущения и представления и воспроизводят картины страдания раненых на поле битвы; тогда душа как бы сливает с собою эти представления и в ней возникают чувства жалости и отвращения к убийству.

Наоборот, если человек во время сражения сосредоточивает свою душу на чувстве жалости и всецело будет охвачен одним этим чувством, то он также не сознает все неотносящиеся к этому чувству ощущения и образы; он не сознает всех явлений, угрожающих его личности, не увидит приближающегося неприятеля, не услышит звука выстрелов или сознает все это слабее, чем другие люди; зато с особенной яркостью сознает он позы раненых, выражения их лиц, особенно отчетливо услышит их стоны, вследствие чего чувство жалости еще более окрепнет.

И вот, мы вправе сделать из этих наблюдений следующий вывод:

Если бы все люди постоянно были охвачены точно таким же чувством жалости, то целые разряды образов и явлений перестали бы для них существовать. Вообще говоря, человек сознает предпочтительно лишь те образы и явления, которые соответствуют его внутреннему чувству. Как общее правило можем признать следующее: по-скольку душа человека напряженно сосредоточена на одном определенном стремлении или чувствовании, по-столько она

нередко вовсе перестает сознавать (порождать) ощущения и образы, несогласные с этим направлением души. Иными словами, человек перестает представлять себе все, не относящееся к его сосредоточенному чувству.

Но если даже душа, несмотря на то, что она сосредоточена на одном чувстве, продолжает создавать себе ощущения и образы, не согласные с ее направлением, то оказывается, что эти ощущения и образы перестают иметь влияние на душу. В приведенном примере, когда солдат всецело сосредоточен на стремлении уничтожить неприятеля, в его сознании или вовсе не возникает представления о раненых или же это представление возникает и даже вырабатывается идея об их страданиях; однако идея эта не проникает в глубь души и не порождает в ней чувства жалости до тех пор, пока душа сосредоточена на стремлении уничтожить противника.

Естественно, что ощущения и образы, которые наша душа себе создает, находятся в зависимости не только от того или иного направления, в котором душа сосредоточена, но также от того, с какой силой душа сосредоточилась. Обычно люди так рассеивают свою душу, направляя ее безпрестанно то на одно чувство или стремление, то на другое; они так редко упорно сосредоточивают свою волю в одном направлении, что им мало заметны те изменения, которые происходят в их представлениях о мире. Но вот люди надумали достигать сосредоточение души на одном чувстве искусственно, — путем внушения и гипноза; в этом состоянии, когда душа субъекта всецело сосредоточивается на одном чувстве, становится поразительным насколько чувство это способствует возникновению соответственных ощущений, образов и явлений.

Человеку внушают определенное чувство и тотчас он создает себе картину, соответствующую этому чувству; ему говорят, напр., что дом горит, — в нем возникает чувство страха; в то же мгновение он создает себе картину пожара и в ужасе мечется по комнате \*).

\*) Как иллюстрацию этих общеизвестных явлений, я могу упомянуть случай, которого лично был свидетелем в 1907 году в городе

Вообще говоря, внутреннее душевное состояние людей и чувства, ими испытываемые, обуславливают собою все сознаваемые ими явления. Путем постоянного направления на одни и те же стремления и чувства, люди вырабатывают в себе постоянную бессознательность к одним разрядам ощущений и представлений и усиленную сознательность к другим разрядам ощущений и представлений. Люди обыкновенно не замечают этой зависимости сознаваемых ими образов и явлений мира от их собственного душевного состояния; но зависимость эта несомненно существует. Отсюда следует, что человек, усилием изменяя и совершенствуя свое внутреннее чувствование, вместе с тем изменяет свои представления о мире.

Таким образом, опыт жизни убеждает нас, что мы всегда порождаем в своем сознании преимущественно те ощущения и образы, которые соответствуют нашему внутреннему самочувствию. Иными словами, — душевное состояние людей обуславливает собою те образы и явления, которые люди себе рисуют. Это до некоторой степени объясняет нам, почему чувство нашей личности, нашей обособленности от других существ иллюстрирует себя, создавая нам образ нашего отдельного тела и представляя нам картину материального мира, разъединяющую жизнь бесчисленных существ.

Опираясь на приведенные выше наблюдения нашей душевной жизни, нам предстоит уяснить себе в последующих главах, как выражается процесс совершенствования нашей души и освобождения нашей воли от влияния тех телесных образов и материальных явлений, которые мы себе временно рисуем.

Ницца. Известный гипнотизер Пикман, после ряда опытов с лицами из публики, внушил (без усылки) одному из присутствующих на сеансе, с виду вполне здоровому солдату, чувство страха, указав ему на висевшую на дверях портьеру, сказав, что она объята пламенем. Под влиянием этого внушения солдат тотчас создал себе соответствующую картину: в безумном ужасе устремил он глаза в указанное место и увидев огонь, стал метаться по зале, опрокидывая спокойно сидевших зрителей; задыхаясь от дыма и увидя наконец самого себя объатым пламенем, он начал со стенами кататься по полу, стараясь затушить горящее платье. Человек этот создал себе целую картину, соответствующую его внутреннему чувству.

### ГЛАВА XIII.

#### Как изменяется телесный образ существ в зависимости от состояния их внутренней жизни.

Наше тело и тела других бесчисленных существ суть не более, как образы, в которые мы облакаем скрытые за ними процессы жизни. Телесный образ существ изменяется в зависимости от состояния их внутренней жизни, от их чувств и стремлений. Изменения телесного образа в различных проявлениях: так называемое отмирание органов, которые уже не соответствуют внутренним стремлениям существ: явления „мимикрии“, т. е. приспособления телесного образа существ к их внутренним стремлениям. Изменяя направление своих чувств и стремлений, человек может в некоторой мере изменять свой телесный образ.

Действие веры, воображения и душевного настроения на изменение телесного образа. Исцеления действием веры. Влияние нашей души на тело умеряется тем обстоятельством, что тело есть иллюстрация не только нашей души, но также множества других нисших и до некоторой степени независимых существований, т. е. жизни клеток, инфузорий и пр.

Тело есть только образ, который ничего не испытывает. Все чувства, даже так наз. физические, испытываются только нашей душой.

Все чувства, испытываемые нашей душой можно разделить на два рода: 1) чувства низшие, иначе сказать — чувства нашей телесной обособленной личности. Сюда относятся: а) телесные чувства примитивные или так называемые физические, напр. чувство боли, голода, жажды, холода, тепла и пр. Чувства эти возникают в нашей душе в самой непосредственной связи с образом нашего тела; иначе сказать, — эти наши чувства наиболее наглядно иллюстрируются посредством соответственных изменений в образе нашего тела. б) Телесные чувства более сложные. Сюда относятся чувства, выражающие заботу о нашей телесной жизни, напр. эгоизм, страх, гнев, печаль, зависть и проч. Чувства эти обусловлены тем обстоятельством, что мы сознаем себя обособленными телесными существами и представляем себе образ нашего тела. При этом однако чувства эти не всегда иллюстрируются посредством соответственных изменений в образе нашего тела. 2) Чув-

ства высшие, выражающие стремления людей к совершенствованию и к самоотречению ради нравственного единения с другими существами и достижения высшей жизни. Эти высшие чувства, побуждающие человека отрешиться от своих личных интересов и даже жертвовать самой плотской жизнью совсем не вытекают из того, что мы себе представляем обособленными телесными существами. Эти высшие чувства почти не иллюстрируются посредством изменения нашего телесного образа.

Мы установили в первом отделе первого тома (выпуск II), а также в настоящем выпуске, что наше тело есть ничто иное, как образ, который мы сами себе создаем, слагая этот образ из присущих нам зрительных, осязательных и других ощущений; в этот образ мы облакаем нашу собственную жизнь (нашу душу), а также облакаем ж и з н ь бесчисленных существ, скрытую за образом нашего тела (т. е. ж и з н ь инфузорий, клеточек, атомов и проч.).

Точно также тела других существ, растений, клеточек, микроба, муравья, животного суть ничто иное, как образы, которые наше несовершенное сознание нам создает и в которые мы облакаем жизнь этих существ.

Установив, что тела других существ суть образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя скрытые этими образами процессы жизни, мы естественно пришли к заключению, что телесный образ существ должен изменяться соответственно с изменениями, происходящими в их внутренней жизни.

В настоящей главе мы проследим, как именно изменяется телесный образ существ под влиянием их душевных изменений.

Телесный образ существ изменяется в зависимости от постоянного направления их воли; иначе сказать, — от образа их жизни. Органы, которыми существа перестают пользоваться, отмирают; напротив того — телесные особенности существ, соответствующие их постоянным стремлениям, усиливаются и возрастают. Видоизменение существами их телесного образа и приспособление этого телесного образа к душевным стремлениям существ особенно заметно в явлениях так называемой мимикрии. Под влиянием, напр., инстинкта самосохранения животные и насе-

комые вырабатывают для себя телесный образ и окраску, подходящие к окружающей среде и делающие их незаметными для врагов; некоторые насекомые и ракообразные совершенно уподобляют себя формой и окраской среде, в которой живут; это явление было бы еще сильнее, если бы оно не умерялось противоположным стремлением существ быть заметнее в целях полового размножения (стремление привлечь самцов или самок).

Относительно человека мы тоже постоянно замечаем, как образ его тела покорно изменяется, следуя за его душевными изменениями. Параллельно с развитием душевной жизни ребенка растет и развивается его телесный образ. У взрослого человека мы опять таки видим, как на его телесном образе отражаются чувства, испытываемые его душой: от страха он бледнеет, от горя седеет, худеет, истощается и наконец телесный образ вовсе разрушается.

Часто человек, изменяя свое душевное настроение и направление своей воли, может сам руководить изменениями своего телесного образа. В зависимости от направления своей воли он может изменять свое поведение и образ жизни, соответственно с этим он может похудеть или поплотнеть, побледнеть или порозоветь, т. е. породить перемены в своем телесном образе, в органах и строении этого телесного образа. При этом очевидно, что внутренний духовный процесс всегда предшествует процессу изменения телесного образа и всех происходящих в этом образе материальных изменений. Когда человек напрягает внимание, он начинает слышать лучше, не дожидаясь даже того, когда изменится видимое строение его уха; лишь постоянное напряжение воли к более острому сознанию слуховых ощущений выражает себя видимым образом — изменениями органов слуха. Точно также, когда человек напрягает свое усилие, чтобы что-либо поднять, он по мере напряжения усилия становится сильнее, не дожидаясь, когда изменится в своем строении образ его тела, не дожидаясь, когда окрепнут его мускулы.

Обыкновенно те изменения в телесном образе людей, которые соответствуют направлению их душевной жизни, совершаются постепенно и потому мало заметны, если их наблюдать в коротком промежутке времени. Лишь тогда,

когда определенное стремление становится постоянным, напр., когда оно присуще ряду поколений, его влияние на картину тела делается резко заметным. Напр., долгое напряжение воли в направлении резко ложном вырабатывает так называемый „преступный тип“.

Чем привычнее для людей проявляется изменение их телесного образа под влиянием их душевных изменений, тем менее люди этому удивляются. Между тем при обычном понятии людей о теле, как о некоторой реальной и самостоятельной сущности, самые обычные явления совершенно необъяснимы.

Если тело, как это обыкновенно предполагается не есть образ, в который мы облакаем скрытую им жизнь, если тело есть некоторая реальная и самостоятельная сущность, состоящая в конце концов из какой-то материи, которая должна руководиться только своими собственными химическими и физическими законами, то каким чудом объяснить, что на самом деле эта материя покорно повинуется нашим чувствам и душевным стремлениям? Для материалистических и дуалистических учений самые обычные изменения нашего тела, совершающиеся параллельно с изменениями наших внутренних чувств, должны представляться, как нечто чудесное не только необъяснимое, но даже противоестественное. Если люди не удивляются тому, что от чувства горя изменяется строение их телесного образа, то только потому, что это явление обычно, хотя ни материалистические, ни дуалистические учения совершенно не могут объяснить это явление.

Люди начинают удивляться воздействию духа на „материальное“ лишь тогда, когда воздействие это проявляется в явлениях менее привычных, напр., в некоторых явлениях наследственной передачи. Люди удивляются, когда, напр., под влиянием испуга матери от пожара или от мыши ребенок рождается с красным пятном или с наростом в виде мыши. Еще более необъяснимым кажется людям воздействие души на тело, когда оно проявляется не путем наследственной передачи, а непосредственно зависит от направления воли самого субъекта. Сюда надо отнести целый ряд явлений, начиная от параличей тела (а иногда и телесной смерти) от внезапного страха или горя

и кончая образованием опухолей и язв на теле под влиянием внушения и самовнушения, т. е. уверенностью, что эти изменения тела должны образоваться.

Профессор Бехтерев описывает в числе многих других такой случай: одной больной он ставил на одну сторону спины мушку, говоря ей, что это простой пластырь, а на другую сторону ставил липкий, безвредный пластырь, говоря, что это мушка. В результате под безвредным пластырем оказался водяной пузырь, мушка же никакой язвы не вызвала.

Многие прямо отказываются верить рассказам о том, как у Фанциска Ассизского и у Екатерины Сиенской, вследствие того, что они непрестанно сосредоточивали свои мысли на воспоминании о страданиях Иисуса и живо воображали себе раны на его теле, у самих образовались язвы на ладонях и ступнях ног. В истории средних веков, когда люди особенно упорно сосредоточивали свое религиозное чувство на представлениях о страданиях Христа и других мучеников за истину, сохранилось не мало подобных рассказов о вызванных религиозным чувством ранах или стигматах. Но большинству современных людей эти рассказы кажутся совершенно невероятными и они отказываются верить такому сильному воздействию души на тело. А между тем в ближайшее к нам время, уже на глазах людей опытной науки мы встречаем подобные же случаи.

К числу таких случаев надо отнести произведенный по поручению Бельгийской медицинской академии наблюдения специальной комиссии над Луизой Лато, продолжавшиеся в течении пяти месяцев. Под влиянием непрестанного сосредоточения мысли на ранах Христа, у нея образовались на ладонях, на ногах, на левом боку и на лбу сперва кровоподтеки, а затем раны, из которых текла кровь \*). Похожий случай, сильно заинтересовавший врачей несколько лет тому назад, наблюдался в Бонне с одной женщиной,

\*) *Хек-Тьюк*. — Дух и тело, действие психики и воображения на физическую природу человека, стр. 56—60. Изд. Солдатенкова. Москва 1888 г. Отсылаю читателя к этому капитальному труду, в котором он, если не найдет верного объяснения воздействию души на тело, то по крайней мере — множество фактического материала, иллюстрирующего это воздействие.

мысль которой была всецело сосредоточена на том, что ее преследует дьявол. Она внушила себе, что дьявол кусает ее, не допуская к иконам. По осмотре тело оказалось открыто ранами, похожими на укусы.

В России профессор Моисейн указывает на случай, когда трудные роды близких людей оказали такое сильное психическое влияние на небеременную женщину, что у последней появились все физиологические признаки беременности до образования молока в грудных железах включительно. Близкие к этому случаи мы находим и у других исследователей психических влияний на организм. Правда, подобные случаи редки, но не менее редки, особенно в наше „рассеянное“ время случаи упорного, продолжительного и при том естественного сосредоточения чувства и мысли на одном и том же представлении или на одной и той же идее.

Как известно, можно совершенно задержать сердцебиение путем сосредоточенного внимания на представлении его остановки и таким образом произвольно вызвать признаки смерти: остановку кровообращения, дыхания и других телесных явлений. Этим вероятно объясняются рассказы об индийских факирах, приводящих тело на более или менее долгое время в состояние мнимой смерти.

Т. Соловьев указывает случаи действительной смерти под влиянием „собственно волевых представлений“ субъекта, случаи, тогда уверенность в неизбежности наступления смерти вызывала самую смерть без каких-либо „внешних материальных причин“. (Напр. случаи смерти от безвредного порошка, принятого с уверенностью, что это яд \*).

Сюда же, мне кажется, надо отнести вообще все случаи смерти от испуга, т. е. от уверенности в неизбежном наступлении плотской смерти.

В настоящее время люди надумали вызывать сосредоточение воли в человеке искусственно, приводя его в неестественно-фиксированное состояние чувствования посредством внушения и гипноза. Таким путем достигается того, что душа человека, сосредоточившись вся на одном чувстве или на одном ожидании, производит такие измене-

\*) Т. Соловьев. — Теория волевых представлений стр. 156—158.

ния в теле, которые кажутся совершенно парализованными. Известны опыты Шарко, доктора Фаулера, Крафт-Эбинга и др., доказавшие, что внушением и самовнушением можно вызвать опухоли, красноту и даже гангренозные язвы на теле. Крафт-Эбинг, в числе многих других случаев, указывает на опыте с одной истеричкой, лечившейся в госпитале гипнозом. Ей прикладывали к телу различные металлические предметы, внушая ей, что они раскалены на огне, и на теле возникали опухоли и рубцы, точно повторявшие очертания прикладываемых предметов \*).

Можно было бы привести сотни подобных примеров, собрав их из различных медицинских сочинений, авторам которых — материалистам или дуалистам по своим воззрениям, — нет никакой цели выдумывать или сгущать краски таких фактов, которые резко подчеркивая несамостоятельность „материи“ и ее изменчивость под влиянием духа, идут в разрез с их воззрениями.

Но нам нет нужды в собирании таких редких фактов, так как, повторяю, самые привычные и общие нам телесные явления неотразимо убедительно иллюстрируют для нас основную причинную зависимость нашего телесного образа от испытываемых нашей душой чувств и стремлений.

От горя человек худеет; преодолев усилием свое горе или отвлекши усилием воли свое чувствование на другие явления жизни человек поправляет свое „тело“. Усилием воли человек изменяет свое поведение: перестает курить, пить вино, вести развратную жизнь и сообразно этому постепенно изменяется его телесный образ.

Достаточно человеку сосредоточить свое внимание на какой-либо части тела, чтобы видимое действие ее изменилось.

„Мы знаем, говорит Т. Соловьев, что систематическое направление внимания на какую-либо часть тела может усилить в ней кровообращение или вообще какую-нибудь другую органическую функцию. От этого усиления могут происходить или расстройство функций, когда пред-

\*) См. напр. д-р П. Маррен. — Гипнотизм в теории и на практике, пер. с франц. стр. 209—213. Изд. Павленкова СПб. 1899.

ставление носит неопределенный характер или усилие болезни (напр., зубной боли, воспаления и т. д.), когда внимание останавливается на представлении самой этой болезни или, наконец, улучшение ненормального отправления, когда внимание всецело сосредоточивается на противоположном представлении о нормальном состоянии организма. В последнем случае систематическое направление внимания на большую часть тела может излечить ее, произвести, напр., улучшение зрения, правильное отправление желудка, кишок и т. п. Точно также, если при общем недомогании стараются всецело сосредоточить внимание на представлении себя здоровым, поддерживая в себе уверенность и веселое расположение духа, то болезнь часто проходит сама собой. Такой способ лечения обыкновенно обозначается выражением „не поддаваться болезни“, „переломить себя“. Истории известны лица, которые лечились именно таким образом; и в настоящее время также можно встретить людей, придерживающихся подобного способа лечения“ 1).

С каждым годом людям становится яснее то огромное воздействие, какое оказывает душевное настроение больного (его вера в улучшение болезни, его радостное, бодрое настроение) на излечение не только нервных болезней, но и на изменение так называемых чисто органических болезней 2).

Т. Соловьев, говоря о целебных изменениях в теле под влиянием воображения или веры, относит к ним: 1) все исцеления безразличными веществами, принимаемыми за лекарства (сюда, как мне кажется, нужно отнести, напр., лечение гомеопатией: лекарства, не помогавшие в больших дозах, принятые в таинственных крупинках действуют на уверовавших великолепно); 2) столь распространенные среди простого народа исцеления волшебными действиями: колдовством, заговорами и т. д.; 3) исцеление под влиянием веры в целебную силу человека, именно — исцеления от его при-

1) Т. Соловьев. — Теория волевых представлений, стр. 162; см. также о влиянии душевного настроения на излечение болезней проф. Яроцкий — Идеализм, как физиологический фактор. Юрьев 1908., а также Хэк-Тьюк — Дух и тело, ч. IV стр. 313—391.

2) Хэк-Тьюк — Дух и тело, стр. 385.

косновения (магнетизирования) и наконец 4) самые распространенные среди всех классов людей исцеления при помощи так называемых симпатий: символических знаков, амулетов, ладанок, талисманов и т. д. \*).

Несомненно, добавлю я от себя, что бывают действительные случаи исцеления от икон, мощей и других „святоостей“ и не все рассказы об этих „чудесах“ ложь. Но само собою понятно, что исцеляют в этих случаях не иконы, не видимые нами доски и портреты на них, изображающие Бога и святых; исцеляют людей те высшие божеские чувства, которые они в это время испытывают, исцеляет их вера, их высокий душевный подъем. Такие же исцеления случаются у язычников, охваченных горячей верой, что их идолы им помогут. Вообще говоря, исцеляет людей их вера, даже тогда, когда вера эта направлена ложно — на объекты совершенно недостойные. Важно, чтобы самое чувство верующих было сильно; что касается внешних объектов, на которые это чувство направлено, то они в данном случае довольно безразличны. Сообразно с этим я думаю, что „чудесные исцеления производят не столько те люди, в кого верят, сколько те, кто верит. Все, что может сделать исцелитель, это внушить веру, а уже душа больного сама производит исцеление.

Вообще чувство уверенности в наступлении чего либо способствует настроению ожидаемого явления; душа человека, сосредоточиваясь на одном чувстве или ожидании, производит в теле изменения, согласные с направлением сосредоточения: если человек верит в неизбежность скорой смерти, — он содействует ее приближению; если он верит в наступление выздоровления, — он содействует этому выздоровлению.

„Хорошо известен факт, говорит Шарко, что сильное душевное волнение пригвозждает нас к земле до такой степени, что мы не можем двинуть нашими членами“. Таково по мнению Шарко происхождение так называемых нервных

<sup>а)</sup> Соловьев. — Теория волевых представлений. См. также Бехтерев — Внушение и его роль в общественной жизни. Изд. 1904 г. стр. 28—37 и другие.

параличей. Эти частичные параличи тела делятся часто многие годы, всегда сопровождаясь теми или иными видимыми изменениями тканей (так называемая бездеятельность их или атрофия) и затем внезапно излечиваются действием веры. Тот же Шарко весьма обстоятельно описывает с своей медицинской точки зрения случаи исцеления действием веры опухолей и даже язвенного грудного рака \*).

Долгое время медицина думала, что действие веры и душевного настрояния вообще распространяются только на так называемые нервные болезни (зависимость этих болезней от нашего душевного настроения сама собою очевидна). Но постепенно стало выясняться, что действие веры, воображения и вообще душевного настрояния распространяется также на такие болезни тела и на такие изменения тканей его, которые еще недавно считались совершенно независимыми от нашей души.

„Замечательно, говорит Соловьев, что от волшебных средств (иначе говоря, от уверенности) излечиваются не только такие болезни, которые стоят в непосредственной связи с состоянием нервов, но и такие, которые представляют собою простые механические повреждения, отравления и т. п. Так весьма нередки факты излечения при помощи заговоров, от укушения змеей, от порезов (остановки крови) и т. п. На сколько собственно волевое представление способно производить материальные изменения в организме — это особенно наглядно показывают факты излечения бородавок при помощи заговоров и разных волшебных средств; иначе говоря — при помощи воображения. Заметим, по этому поводу, словами Карпентера, что излечение бородавок колдовством самого грубого свойства, входит в разряд действительных фактов, какое бы объяснение этому ни давали \*).

Таким образом уясняется то обширное воздействие, которое оказывает наше душевное настроение (наша вера и воображение) на наш телесный образ.

<sup>1)</sup> Шарко. — Исцеляющая вера. Москва 1899 г. стр. 15—23.

<sup>2)</sup> Т. Соловьев. — Теория волевых представлений стр. 160—161.

Все указанные явления совершенно необъяснимы с точки зрения чистого материализма и дуализма, когда тело признается, как самостоятельная сущность, состоящая из какой-то объективной материи, которая должна повиноваться своим собственным физическим и химическим законам; напротив того явления эти вполне понятны при духовно-монистическом понятии о жизни, когда тело признается только, как иллюстрация души, т. е. как создаваемый нами самими образ, в который мы облакаем скрытую этим образом внутреннюю жизнь.

Несомненно, что в каждый данный момент влияние воли человека на его телесный образ ограничено. Хотя тело само по себе не существует и есть только образ, посредством которого существа иллюстрируют свою несовершенную внутреннюю жизнь, однако тело не есть какой-то внезапно возникший в нашем сознании мираж, который мы могли бы изменять по произволу. Образ тела человека обусловлен состоянием его внутренней жизни, которая в свою очередь обусловлена всеми предшествующими его жизненными состояниями. Поэтому, если бы человек мог по произволу внезапно изменять форму своего черепа или ушей, то это нарушало бы истинную причинную зависимость тела, как образа, от всех ранее пережитых душевных состояний, от всех прежних усилий воли в определенном направлении.

Надо помнить еще, что образ нашего тела облакает собою не только нашу собственную жизнь, — за этим образом таится также жизнь других бесчисленных существ, напр., жизнь клеточек, жизнь инфузорий (микробов) и т. п. Поэтому взаимоотношение нашей души и тела надо понимать, как взаимоотношение между нашей внутренней жизнью и внутренней жизнью этих нисших сознаний. Картина же тела есть лишь иллюстрация в нашем сознании этого духовного взаимоотношения.

Если наша воля не может, сколько бы она ни напрягалась, внезапно изменить образ нашего тела, то это в значительной мере объясняется именно тем, что тело есть иллюстрация не только нашей собственной внутренней жизни, но также множества нисших существований, т. е. жизни клеточек, инфузорий и проч. Жизнь этих нисших

существ в некоторой мере самостоятельна, независима от жизни нашей души (так, напр., несмотря на плотскую смерть человека жизнь клеточек и микроорганизмов, скрытая в теле, еще продолжается некоторое время). Поскольку эта жизнь клеточек и микроорганизмов является независимой от нашей души, образ нашего тела, в который мы облакаем всю эту жизнь, не может быть изменен нашей душою по ее произволу.

Когда мы испытываем так называемые телесные или плотские чувства (чувство боли, голода, жажды, половое чувство и проч.), то принято говорить, что наша душа подчинена нашему телу. На самом же деле наша душа, испытывая эти чувства, подчиняется не телу, (которое есть только образ, только картина, только иллюстрация), она подчиняется той нисшей жизни которая кроется за образами всех клеток нашего тела, она подчиняется этой совокупности нисших существований. Напротив того — когда мы проявляем в нашей душе ее высшую духовную сущность, когда мы охвачены чувствами самоотвержения, любви, единения со всем живущим и забываем о своей плотской, эгоистически-обособленной личности, то мы освобождаемся от подчинения той нисшей жизни, которая скрыта за образами всех клеток нашего тела; иначе сказать — мы все более перестаем жить плотскими ощущениями и плотскими чувствами.

Наша душа не есть просто сумма этих нисших, скрытых картин тел существований; напротив того наша душа, объединяя жизнь клеток, представляет собою жизнь неизмеримо более обширную и возвышенную, чем жизнь клеток. Для каждой отдельной клетки жизнь нашей души является недоступной по своей обширности и возвышенности. Жизнь каждой отдельной клетки является несовершенной частью некоторого несравненно более совершенного целого (нашей души). В свою очередь наша душа чувствует свое несовершенство и свою духовную ограниченность; она стремится совершенствоваться, отрешиться от чувства эгоистической обособленной личности и объединяться с жизнью других существ в сознание Единое и Неограниченное.



Из всех порождаемых нашей душой материальных образов или представлений образ нашего тела есть как бы ближайший к душе и наиболее ярко иллюстрирующий все происходящие в душе изменения. Образ тела есть как бы психический фокус, который душа себе создает и через посредство которого она воспринимает из мира различные процессы жизни. Прежде всего существо создает себе представление своего собственного тела, а затем уже создает себе представление о мире. Иначе выражая ту же мысль — душа наша, будучи духовно ограниченной, прежде всего создает себе группу несовершенных зрительных, осязательных, болевых и других ощущений и из этих ощущений слагает себе свой собственный телесный образ. В этот телесный образ душа облекает самое себя, а также охватывает этим образом некоторую совокупность других нисших существований: жизнь клеточек, микроорганизмов, словом всю жизнь, таящуюся за образом нашего тела. Затем уже, как бы через призму этого телесного образа, душа начинает воспринимать из мира жизнь других бесчисленных существ и все протекающие в мире процессы жизни. Стремясь воспринять из мира эти процессы жизни, наша душа опять таки облекает их в различные материальные образы. Происходит это потому, что душа наша не в состоянии сразу объединиться с жизнью других существ и достигнуть жизни неограниченной, для которой не может существовать никаких образов.

Как мы уже выяснили во втором выпуске, никогда нельзя говорить, что наш мозг думает, а наше тело испытывает чувство боли, голода, жажды и т. п. Тело со всеми его органами и тканями суть только образ, это только картина, которая ничего не испытывает. Все чувства испытывает только наша душа, тело же есть лишь образ, посредством которого мы иллюстрируем некоторые из испытываемых нами чувств. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Все чувства, испытываемые нашей душой можно разделить на два рода:

1. *Чувства нисшие; иначе сказать, — чувства нашей телесной, обособленной личности.* В свою очередь эти чувства можно подразделить на два разряда: а) телесные чувства примитивные. Сюда надо отнести так называемые физические чувства, напр., чувство боли, голода, жажды, холода, тепла, половое чувство и т. п. Эти чувства возникают в нашей душе в самой тесной связи с образом нашего тела; иными словами, — это те чувства, которые наиболее полно и всесторонне иллюстрируются картиной нашего тела.

Образ нашего тела так непосредственно иллюстрирует наши примитивные телесные чувства, что нам кажется, что это не душа наша испытывает чувство голода, жажды, боли, половое чувство, а как-будто это все испытывает образ нашего тела; нам кажется, что как-будто эта картина нашего тела живет: голодает, испытывает боль и тому подобное. Материалистам, старающимся объяснить наши чувства, как продукт нашего телесного образа, легче всего применять подобное объяснение к нашим нисшим телесным чувствам именно потому, что эти нисшие чувства полнее всего иллюстрируются нашим телесным образом.

в) Телесные чувства более сложные. Сюда относятся все чувства, выражающие нашу заботу о нашей телесной жизни: все чувства, вытекающие из нашего стремления охранить нашу обособленную, телесную личность от сознаваемых нами явлений мира и от других плотских личностей. Сюда надо отнести, напр., — эгоизм, страх, гнев, чувство самосохранения, печаль о своей плотской личности, словом все наши чувства, по-скольку они несовершенны, по-скольку они выражают собою нашу душевную обособленность, отдельность от других существ и заботу о своей личности. Чувства эти возникают в нас оттого, что мы представляем себя, как телесно-обособленные существа; чувства эти имеют прямую связь с тем телесным нашим образом, который мы себе рисуем. Однако по сравнению с нашими примитивными чувствами: голода, жажды, боли, — эти чувства самосохранения, страха, эгоизма и проч. суть чувства более сложные. Чувства эти выражают собою наше отношение не только к нашей собственной жизни, но также к другим существам и ко всей.

сознаваемой нами картине мира. Чувства — эгоизма, страха, зависти, печали и т. п. гораздо менее иллюстрируются образом нашего тела, чем наши примитивные телесные чувства — боли, жары, холода, половое чувство и т. п. Именно поэтому материалистам гораздо труднее объяснить происхождение этих чувств (эгоизма, зависти, печали) из сознаваемого нами телесного образа со всеми его тканями и клеточками.

II. *Чувства высшие; иначе сказать, — чувства, выражающие стремление существ к совершенствованию, к истине и нравственному единению.* Сюда относятся, напр., — любовь, самопожертвование, жалость, совесть, как руководитель к объединению и каратель за нарушение этого единения, словом все совершенные чувства, составляющие прямую противоположность чувству телесной, обособленной личности. Чувства единения и совершенствования совсем не вытекают из того, что мы сознаем образ нашего тела и представляем себе, как обособленные существа. Напротив, по мере того, как эти высшие чувства достигают своего развития, люди все больше перестают зависеть от своего представления тела и все больше расходуют свою видимую телесную жизнь ради совершенствования в познании истины и ради объединения чувством с другими существами. Наши чувства единения и совершенствования выражают собою некоторое высшее Совершенное Сознание, которое мы в себе стремимся проявить; это сознание возвышается над теми телесными образами и явлениями, которые наша душа нам теперь представляет. Наши высшие чувства: любви, самопожертвования, побуждают нас отрешаться от телесных чувств и даже жертвовать самой телесной жизнью, ради истины и единения с другими существами. Объяснять эти чувства, побуждающие нас отрешаться от тела, как продукт самого же тела, или ставить эти высшие чувства в связь с телом совсем уже нельзя. Именно поэтому самые завязтые материалисты не решаются распространяться о том, что наша совесть, требующая пожертвования плотской личностью ради истины и любви есть продукт тела.

Нравственное совершенствование людей не выражается заметным изменением их телесного образа, так как тело есть

иллюстрация ни с ней, животной нашей жизни и не пригодна для иллюстрации высших Божеских стремлений нашей души. Но хотя люди, достигшие высокого нравственного усовершенствования, оставаясь в пределах нашего земного сна, продолжают сознавать те же явления тела и материального мира, как другие люди, зато их нравственное совершенствование выражается иначе: внутреннее их чувство становится все менее зависимым от видимых телесных явлений, которые таким образом теряют для них свою действительность или реальность.

Люди, достигшие высокого нравственного совершенства, как Иисус, Будда, Лао-Цзы и многие другие подвижники инстинктивно теряют веру в реальность телесных образов и материальных явлений. Они весьма мало живут этими переходящими телесными образами и явлениями и все больше проявляют в себе жизнь Совершенную, Непреходящую и Истинную.

## ГЛАВА XIV.

Не только наши душевные, но также телесные болезни (т. е. болезни, иллюстрирующиеся изменениями в нашем телесном образе) испытываются только нашей душой и суть всегда болезни души. И душевные и так назыв. телесные болезни устраняются в той мере, в какой мы совершенствуем состояние нашей души.

Решительно все болезни, как те, которые люди уже называют душевными, так и те, которые еще принято называть телесными, суть на самом деле болезни души. Все чувства и все болезненные ощущения, даже при так назыв. телесных болезнях, испытывает наша душа; тело же ничего не испытывает, так как это только образ или картина, иллюстрирующая то, что испытывается нашей несовершенной душой. Как наши душевные, так и наши телесные страдания суть нечто нормальное, исчезающее по мере того, как мы проявляем в себе жизнь совершенную.

Всякая болезнь есть проявление расстройств души, происходящего от разлада между ложным направлением ее стремлений и чувств и тем Высшим Сознанием, которое душа стремится в себе проявить. Когда человек уже ясно сознает в себе этот душевный разлад, то разлад этот вовсе не иллюстрируется изменениями в телесном образе со всеми его органами и тканями. (Сюда относятся такие душевные и чисто нервные заболевания, которые принято называть неорганическими, но функциональными). Когда человек лишь смутно сознает в себе этот душевный разлад и вовсе не уясняет себе его истинной причины, то разлад этот уже иллюстрируется изменениями телесного образа. (Напр. резко выраженное психическое расстройство, сопровождающееся изменениями в картине мозга; сюда же относятся все так наз. „нервно-физические“ заболевания: нервные параличи, нервные сыпи, экзема и пр.). Наконец, когда человек вовсе не сознает, что действительную причину всех его страданий надо искать в самой душе, его страдания выражаются в так назыв. чисто физических заболеваниях, напр. простудные и заразные болезни, раны, язвы и пр.). В действительности же всякая так назыв. „физическая“ боль и телесная болезнь суть ничто иное, как еще вовсе не сознанный нищая форма душевного страдания, т. е. все неприятные и болевые ощущения во время болезни испытываются самой душой; тело же есть только образ более или менее иллюстрирующий испытываемые душой неприятные и болезненные ощущения. Подробные разъяснения этих мыслей и устранение возражений.

Наше тело есть образ, в который мы облачаем не только нашу собственную несовершенную внутреннюю жизнь (нашу душу), но мы также охватываем и скрываем в этот образ множество других низших существований, т. е. жизнь клеток и микроорганизмов. Образ нашего тела иллюстрирует собою то сложное взаимодействие, которое наша душа оказывает на жизнь этих существ и обратно. Все болезненные изменения в нашем телесном образе являются иллюстрацией особенно несовершенных состояний нашей души и ее подчинение тем низшим существованиям, которые скрыты за образом нашего тела. Подробные разъяснения этих мыслей.

Внешними причинами, вызывающими наши заболевания являются те процессы жизни, которые наша душа воспринимает из мира и которые скрыты за образами нашего тела, тел других бесчисленных существований и за всеми вообще образами мира. Как объясняются с точки зрения духовного монизма наши простудные, заразные и другие так назыв. телесные болезни. Действительная причина всех этих заболеваний состоит в том, что наше внутреннее самочувствие, будучи несовершенным и обособленно, отличается от воспринимаемых нами из мира процессов жизни, не гармонирует и не объединяется с ними. Подробные разъяснения. По-скольку мы проявляем в себе жизнь совершенную и неподверженную страданию, по-скольку мы проводим нашу жизнь в гармонии и в единении с воспринимаемыми нами из мира процессами жизни, по-скольку мы освобождаемся не только от чисто душевных страданий и заболеваний, но даже от так назыв. телесных страданий и заболеваний.

Как объясняет учение духовного монизма исцеление болезней помощью лекарств: лекарство есть только образ, за которым скрыт процесс жизни; этот процесс жизни действует на скрытую за образом нашего тела жизнь клеток и микроорганизмов; в свою очередь жизнь этих низших существований, изменяясь, воздействует на нашу душу, ослабляя или усиливая в ней болезненные ощущения. Что касается всех сознаваемых нами при этом телесных и вообще материальных явлений, то это только ряд образов, иллюстрирующий скрытые за ними процессы жизни. Лечение внешними средствами есть лечение лишь палиативное; действительное же освобождение от душевных и так назыв. телесных болезней достигается лишь в той мере, в какой мы проявляем в нашей душе жизнь нравственно совершенную, объединенную с жизнью других существ и неограниченную. Разъяснения.

Что же такое болезнь с точки зрения духовно-монистического объяснения жизни?

Если тело есть только образ, порождаемый нашей душой, пока она несовершенна, то болезнь тела есть усиленное проявление и яркая иллюстрация этого несовершенства нашей души.

Решительно все болезни, как те, которые люди называют уже душевными, так и те, которые еще принято называть телесными или физическими, суть на самом деле болезни души. Вся разница состоит лишь в следующем: чисто душевные болезни могут не иллюстрироваться определенными изменениями телесного образа; напротив того, так называемые физические болезни, хотя они тоже испытываются ничем иным, как нашей душой (чувство боли, недомогания, слабости, жара и пр.), но эти болезненные состояния души иллюстрируются определенными изменениями телесного образа (раны, язвы, сыпи, бледность, худоба и пр.).

И в душевных и в так называемых физических болезнях тело ничего не испытывает, так как это есть только образ, только картина, иллюстрирующая скрытую ею жизнь. Все болезни, все болезненные ощущения даже при так называемых телесных болезнях испытывает только наша душа.

Значение болезни состоит в том, чтобы помощью страдания побудить человека проявить в себе истинную, неподверженную страданию жизнь. Чем высшего душевного состояния достигает человек, тем менее живет он телесными явлениями, чем более закаляет он себя против телесных лишений, чем менее он живет своими личными, эгоистическими интересами, чем более он охвачен стремлением к истине и к единению с другими существами, чем сильнее его вера, что страдания должны прекратиться, тем менее подвержен он душевным и так называемым телесным заболеваниям и тем легче их переносит.

Как наши душевные, так и наши „физические“ страдания суть нечто ненормальное, не могущее существовать для той совершенной жизни, которую мы стремимся в себе проявить.

Самые мелочные наблюдения нашей душевной жизни подтверждают нам эту истину. Всякий наблюдал на себе, что если он охвачен страхом за свою плотскую жизнь, то в таком состоянии мнительности, все болезненные ощущения усиливаются и небольшая ранка причиняет нам не только душевное страдание, но сильную, так называемую физическую боль, если мы думаем, что это начинающийся рак

или гангрена. Напротив того — в состоянии душевной бодрости мы почти вовсе не испытываем при виде этой ранки никакого страдания и часто вовсе не замечаем ее. Чем более человек озлобляется на испытываемое им страдание, тем более это страдание усиливается, но стоит человеку вооружиться терпением или перенести внимание на другой предмет (или на жизнь других людей) и чувство боли ослабевает. Болезненные ощущения ослабляются или даже вовсе исчезают от действия веры, т. е. от уверенности, что чувство страдания должно прекратиться. Это замечается в больных в присутствии доктора, в помощь которого они верят, а также у верующих в помощь икон, мощей и других „святынь“. По-скольку человек охвачен высоким душевным настроением, порывом любви к людям или к истине, молитвенным экстазом — болезненные ощущения вовсе перестают сознаваться. Мы можем постоянно наблюдать это на себе, по-скольку мы способны проявить в себе такие высокие душевные состояния и у нас нет основания не верить рассказам о том, как мученики за великие религиозные идеи, охваченные порывом к истине, переносили самые ужасные истязания, не испытывая чувства боли или испытывая ее в очень слабой степени.

Всякая болезнь есть проявление расстройства души, происходящего от постоянного разлада между ложным направлением ее стремлений и чувств и тем Высшим Сознанием, которое душа в себе стремится проявить. Этот душевный разлад может иллюстрироваться или же не иллюстрироваться изменениями нашего телесного образа со всеми его органами и тканями. В этом отношении мы можем различать три рода заболеваний.

1) По-скольку человек уже сознает разлад между идеальным и действительным направлением его жизни и начинает понимать причины этого разлада, разлад этот проявляется в таких душевных и чисто нервных заболеваниях, которые нередко вовсе не сопровождаются какими-либо определенными, видимыми изменениями в строении телесного образа. Такой уже сознанный душевный разлад, как бы уже не нуждался в телесной иллюстрации. Сюда относятся все те расстройства души, которые принято называть не органическими, но функцио-

нальными заболеваниями. Эти заболевания не иллюстрируются определенными изменениями телесного образа, т. е. изменениями образа нашего мозга или образов нервных тканей или образа нашей печени и т. д. Напр., человек одержим самыми мрачными мыслями и находится постоянно в состоянии раздражения, но никаких изменений ни в образе его мозга, ни в образе его нервных тканей, ни образе печени не наблюдается. В таком случае физиологи и доктора, привыкшие придерживаться материалистической терминологии, говорят, что наблюдаемые ими расстройства души суть заболевания не органические, но функциональные \*).

Но так как людям этим не удается подыскать объяснения этих душевных расстройств в телесном образе, то становится все очевиднее, что истинная причина заболевания — духовна; что причина эта есть усилившееся несовершенство самой души. И вот современная медицина все более приходит к заключению, что при таких заболеваниях надо лечить душу (так напр. психо-терапия).

2) Поскольку человек лишь смутно, неясно сознает свой душевный разлад и совсем не видит истинной причины этого разлада, разлад этот иллюстрируется видимым образом изменениями телесного образа. Сюда относятся такие душевные заболевания, которые сопровождаются изменениями телесного образа, напр., резко выраженное

\*) Люди эти не видят, что наше тело есть только образ, посредством которого мы иллюстрируем для себя некоторые из тех изменений, которые происходят в нашей душе, они уверены, что тело с его органами есть нечто абсолютное, которое само производит все изменения в нашей душе. Поэтому, когда наша душевная жизнь изменяется, а в телесном образе изменений не происходит, то люди эти стараются выпутаться из затруднений таким образом. \*Они говорят: „в душевной жизни человека произошли такие-то изменения, которые мы наблюдаем; что касается соответственных органов, то мы не находим в них никаких изменений; но так как мы очень уверены, что душевные изменения суть ничто иное, как функция соответственных органов, то отсюда следует, что хотя сами органы не изменились, но производимое ими действие изменилось (!). Поэтому такие изменения в душевной жизни, которые не сопровождаются изменением соответственных органов мы будем называть не органическими, но функциональными.

К сожалению лишь очень немногие физиологи и доктора начинают замечать ложность подобного рассуждения.

психическое расстройство или сумасшествие, сопровождающееся изменениями в картине мозга; сюда же относятся все так называемые нервно-физические заболевания (нервные параличи, нервные сыпи, экземы и т. п.). При всех этих заболеваниях, происходящие во внутренней жизни существа, изменения и страдания иллюстрируются соответственными изменениями его телесного образа. Однако людям с каждым днем становится яснее, что действительную причину этих заболеваний опять таки надо искать не в теле, но в своей душе. Точно также, как мы уже говорили, медицина все более приходит к заключению, что вера, возвышенное и бодрое душевное настроение имеют огромное влияние на излечение этих болезней.

3) Наконец, когда человек еще вовсе не сознает, что действительную причину всех его страданий надо искать в самой его душе, его страдания выражаются в виде так называемых чисто физических заболеваний. (Напр. постоянные и заразные болезни, раны, язвы и пр.). Эти заболевания обыкновенно не принято ставить вовсе ни в какую зависимость от того, каково состояние нашей душевной жизни. Но и здесь опять таки медицина начинает приходить к признанию, что душевное настроение больного имеет огромное влияние на течение и излечение этих болезней.

В действительности нам надо твердо понять, что всякая так называемая физическая боль и телесная болезнь суть ничто иное, как нищая, еще не сознательная форма душевного страдания, так как все неприятные и болезненные ощущения во время болезни испытываются самою душою. Тело же есть только образ более или менее иллюстрирующий испытываемые душой неприятные и болезненные ощущения.

Зависимость наших заболеваний и их излечения от состояния нашей собственной, внутренней, нравственной жизни очевидна. Мало того, опираясь на все предыдущее изложение, мы можем сказать, что если бы мы проявляли

в себе жизненное состояние совершенное, то для нас вовсе не существовало бы тех болезненных ощущений, которые мы внутренне испытываем; точно также, если бы наши внешние чувства были совершенными, то для нас вовсе не существовало бы ни нашего собственного телесного образа, ни телесных образов других бесчисленных существ, ни всех вообще образов материального мира. Иными словами, если бы мы проявляли в себе жизнь совершенную и духовно неограниченную, то этим самым устранялась бы наша плотская жизнь со всеми ее болезнями и страданиями. Таким образом основная причина того, что мы испытываем душевные и так называемые телесные страдания состоит в нравственном несовершенстве и духовной ограниченности нашей души. Точно также основная причина, избавляющая нас от душевных и так называемых телесных страданий опять таки в самой нашей душе — это есть та совершенная и неограниченная жизнь, которую мы в себе стремимся проявить, когда расширяем нашу душу, объединяемся с жизнью других бесчисленных существ и отрешаемся от веры в реальность телесных образов и материальных явлений.

Однако если мы ограничимся приведенными общими выводами не утвердив их помощью новых конкретных разъяснений, то эти выводы могут подать повод к возражениям.

Верно ли наше заключение, согласно которому мы утверждаем, что не только наши духовные страдания и болезни, но даже так называемые телесные страдания и болезни выражают собою только несовершенное состояние нашей души? Нам могут возразить, что такое утверждение неверно потому, что наши страдания и болезни вызываются не только несовершенным состоянием нашей души, но также причинами внешними, совершенно независимыми от того на-сколько совершенно наше душевное состояние.

Возражение это неосновательно и чтобы устранить его, нам предстоит уяснить себе следующие мысли: 1) внешнюю причину вызывающую в нашей душе все страдания и болезненные ощущения, нельзя искать ни в нашем теле, ни в телах других бесчисленных существ, ни в предметах, ни в частицах, ни в атомах, так как все это

суть только образы, которые мы содаем себе сами и которые совершенно растворились бы и исчезли бы, если бы мы довели наши внешние чувства до совершенства; 2) действительной внешней причиной, вызывающей в нашей душе все страдания и болезненные ощущения являются те процессы жизни, которые кроются за образом нашего тела, за образами клеток, за образами тел других бесчисленных существ, за образами молекул, предметов, атомов и проч. 3) Все эти процессы жизни, вызывающие в нашей душе все страдания и болезненные ощущения, являются для нашей души внешними лишь по-столько, по-скольку наша душа несовершенна и духовно ограничена, по-скольку она не расширилась, не привела себя в гармонию и единство с воспринимаемыми ею из мира процессами жизни, по-скольку она, наконец, не слилась с ними в единое и неограниченное целое.

Уяснив себе эти соображения, нам станет совершенно очевидно, что основная причина, порождающая все наши душевные и так называемые телесные страдания и болезни, состоит именно в том, что наша душа, будучи несовершенна, в некоторой мере обособляет себя от жизни других бесчисленных существ и от всех вообще воспринимаемых ею из мира процессов жизни.

Перейдем теперь к более обстоятельному уяснению этих мыслей. Опираясь на постоянный опыт нашей жизни и на наблюдения людей науки, мы пришли к общему заключению, что чем совершеннее наше внутреннее душевное состояние и чем выше нравственный уровень нашей жизни, тем легче можем мы избегнуть душевных и так называемых телесных страданий и тем легче мы от них избавляемся.

Однако мы знаем, что душа наша в этой земной жизни не может вполне устранить свое несовершенство и духовную ограниченность; она не в силах объединиться с жизнью других бесчисленных существ и со всеми протекающими в мире процессами жизни; наконец, мы знаем, что душа наша создает нам образы нашего обособленного тела, тел других бесчисленных существ и все вообще образы материального мира; причем образы эти явно недо-стоверны. Во всем этом сказывается несовершенство нашей души.

Точно также мы видим, что душа наша не в силах вполне предотвратить себя от некоторых внешних влияний, которые вызывают наши духовные и так называемые телесные болезни и страдания. Наши душевные страдания и душевные заболевания в значительной мере вызываются причинами внешними: жизнью других существ (например, когда мы нервно заболеваем от горя за других людей), а также теми образами и явлениями, которые мы себе представляем (напр., когда человек заболевает или сходит с ума от испуга вследствие землетрясения или пожара. Так называемые телесные страдания тоже в значительной мере вызываются причинами внешними, которые на первый взгляд кажутся совершенно независимыми от того, насколько совершенна наша собственная душевная жизнь.

И вот, нам надо уяснить себе, что если наша душевная жизнь является зависимой от внешних влияний, то только потому, что наша душевная жизнь несовершенна; иначе сказать, нам надо понять, что зависимость нашей душевной жизни от внешних влияний устраняется, когда мы проявляем в нашей душе жизнь совершенную и неограниченную.

Прежде всего мы видим, что наша душевная жизнь находится в некоторой зависимости от жизни клеток и инфузорий, которая скрыта в нашем телесном образе. Духовно-монистическое учение объясняет эту зависимость следующим образом.

Мы установили, что наше тело есть только образ, который наше сознание нам создает, пока оно несовершенно. В этот телесный образ мы одеваем не только нашу собственную несовершенную внутреннюю жизнь (нашу душу), но мы также охватываем и скрываем в этот образ множество других, низших существ, т. е. жизнь клеток и микроорганизмов. Жизнь этих низших существ всегда связана с чувствами, испытываемыми нашей душой. Поэтому мы можем сказать, что наше тело есть образ, посредством которого мы иллюстрируем для себя нашу собственную несовершенную жизнь и ее взаимоотношение с жизнью различных клеток и микроорганизмов. (Если бы наши внешние чувства были совершенными, то для нас не существовало бы ни образа нашего тела, ни образов кле-

точек, ни образов атомов, так что взаимоотношение нашей жизни с различными низшими существованиями вовсе не иллюстрировалось бы помощью образов. По-скольку наша душевная жизнь несовершенна и способна испытывать несовершенные чувства и ощущения она подчиняется влиянию тех низших существований, которые скрыты за образом нашего тела. Так, напр., умирание тела или иных клеток или микроорганизмов вызывает в нашей душе чувство боли и другие различные болезненные ощущения. Все болезни тела, т. е. все болезненные изменения в нашем телесном образе являются иллюстрацией особенно несовершенного состояния нашей души и ее подчинения тем низшим существованиям, которые скрыты за образом нашего тела. Напротив того, по-скольку наша душа достигает совершенства, по-скольку она перестает жить телесными чувствами, она подчиняет себе жизнь всех этих низших скрытых картиною тела, существований и освобождается от их влияний.

Поэтому мы вправе сказать, что основная причина почему наша душа испытывает все болезненные и неприятные ощущения, которые иллюстрируются нашим телесным образом в виде телесных болезней, состоит в том, что душа наша не проявляет в себе более совершенного жизненного состояния.

Обратимся теперь к уяснению тех внешних влияний, которые мы воспринимаем из мира и которые вызывают наши так называемые телесные заболевания. (Напр. в случаях простуды, заразных болезней, поранений и т. п.).

Возьмем конкретный пример — случай простуды и постараемся уяснить себе — от чего это заболевание происходит.

В нашем внутреннем самочувствии возникает чувство холода и неприятное чувство озноба; параллельно с этим наши несовершенные внешние чувства представляют нам, напр., картину зимы и мы видим себя гуляющими по снегу в лесу в недостаточно теплой одежде. И вот спрашивается: какая внешняя для нашей души причина вызывает

в нашем внутреннем самочувствии чувство холода, озноба, а затем и другие болезненные ощущения, которые мы испытываем при так называемой простуде?

Картина зимы, снега, леса, нашего собственного тела, одежды, все это ничто иное, как ряд материальных образов, которые мы создаем себе сами помощью наших собственных несовершенных внешних чувств. И если мы мысленно обострим наши внешние чувства, мысленно разложим всю эту картину и поставим вместо нея какие-либо атомы или материю, то это опять таки будут создаваемые нами самими образы, требующие дальнейшего и совершенного разложения. Но за всеми этими образами кроются различные протекающие в мире процессы жизни, которые уже несомненно являются для нашей души чем-то внешним и не порождаются нами самими.

Представим себе во взятом нами примере, что наше внутреннее самочувствие остается таким же несовершенным, как оно есть и что мы продолжаем испытывать чувство холода и озноба, но допустим вместе с тем, что наши внешние чувства стали бы совершенными. В таком случае все материальные образы для нас совершенно растворились бы и исчезли.

Напомним себе еще раз соображения, приводящие к этому заключению.

Обладая зрительной способностью совершенной, т. е. такой, которая идеально расширяет все зрительные образы и идеально их разлагает, мы не могли бы представлять себе никаких образов, требующих дальнейшего расширения и разложения; иными словами, для нас вовсе не существовало бы ни образа нашего тела, ни образа леса, ни образа снега, ни каких-либо заменяющих образов вроде атомов, электронов или ячеек эфира и т. п.

То же самое относится и к нашему осязанию, которое выражает собою нашу большую или меньшую способность к усилию. Чем совершеннее у существ их способность к усилию, тем менее они приписывают плотность и тяжесть тем зрительным образам, которые они себе создают.

И вот мы можем сказать, что если бы мы проявляли в себе одновременно совершенную зрительную способ-

ность и совершенную способность к усилию (силу совершенную), то все материальные образы растворились бы для нас совершенно. Все было бы также пронизуемо для нашего духовного взора, как теперь безвоздушное пространство и также лишено плотности и веса. Все исчезло бы для нас за исключением того, что не имеет ни зрительного образа, ни плотности, ни тяжести, ни величины, ни других материальных свойств. Исчез бы образ нашего тела, но не исчезла бы наша душа с испытываемыми ею чувствами холода и озноба. Исчезли бы те материальные образы, которые мы себе представляем и называем зимою, лесом, снегом, частицами, атомами, но остались бы процессы жизни, протекающие за этими образами. Наша душа продолжала бы испытывать чувства холода и озноба и испытывала бы она их от воспринимаемых ею из мира процессов жизни. (При этом для нас вовсе не существовало бы материальных образов, в которые мы теперь облакаем или даже вовсе скрываем эти процессы жизни.

Итак, нам должно быть ясным, что когда в нашей душе возникают чувства холода, озноба и другие болезненные ощущения, испытываемые нами при простуде, то действительной внешней причиной вызывавшей все эти болезненные чувства являются воспринимаемые нами из мира процессы жизни.

Но почему же воспринимаемые нами из мира процессы жизни вызывают в нашей душе чувства холода, озноба и другие болезненные ощущения? Происходит это потому, что наше внутреннее самочувствие отличается от воспринимаемых нашей душой из мира процессов жизни, не гармонирует и не объединяется с ними.

Когда наша внутренняя жизнь, наше самочувствие согласуется с воспринимаемыми нами из мира процессами жизни (иначе говоря, — с духовной средой нас окружающей), то мы вовсе не чувствуем ни холода, ни жары, ни других неприятных или болезненных ощущений. Находясь в таком согласованном взаимоотношении с миром, люди нередко говорят, что они как бы не чувствуют своего тела. Это согласованное взаимоотношение нашего внутреннего самочувствия с окружающей духовной средой, когда мы не испытываем неприятных чувств холода или же жары



иллюстрируется такими видимыми явлениями, которые принято называть хорошей, приятной погодой. И обратно, — картины бури, грозы, сильного ветра, палящего солнца — суть иллюстрация таких протекающих в мире процессов жизни, с которыми наше внутреннее самочувствие не согласуется. При этом нам важно отметить следующее: наше внутреннее самочувствие может приучать себя к согласованию с протекающими в мире процессами жизни и тогда эти процессы жизни перестают вызывать в нашей душе неприятные и болезненные ощущения.

Выражая эту мысль обычным, нефилософским языком, мы можем сказать: по-скольку мы приучаем наше самочувствие к холоду, к жаре, к ветру, к сквозняку, по-скольку эти явления перестают оказывать на нас влияние и вызывать в нас неприятные болезненные ощущения и так называемые простудные заболевания.

Таким образом взятый нами из опыта жизни конкретный пример подтверждает нам заключение, к которому мы раньше пришли: основная причина, вызывающая все наши болезни, состоит в несовершенном состоянии нашей души, в ее обособленности и ее несогласованности с воспринимаемыми из мира процессами жизни.

Возьмем теперь другие случаи, когда наши болезни вызываются причинами внешними, которые принято считать совершенно независимыми от того, насколько совершенно наше собственное душевное состояние. Постараемся уяснить себе, что и в этих случаях основной причиной наших душевных и так называемых телесных страданий и болезней является несовершенство и духовная ограниченность нашей души и ее обособленность от жизни других существ и от протекающих в мире процессов жизни.

Нам причиняют горе другие люди, мы страдаем за нашу обособленную личность и заболеваем душевными или так называемыми „нервными болезнями“. Основная причина этих наших страданий и заболеваний состоит в том, что душа наша, будучи несовершенна, обособляет себя от жизни других людей и живет преходящими интересами плотской жизни. Люди наносят нам побои, причиняют нам так называемые телесные страдания (т. е. такие страдания

души, которые иллюстрируются изменениями в нашем телесном образе — ранами, ушибами и т. п.). В этих случаях опять таки основная причина наших страданий и болезненных ощущений состоит в том, что наше душевное состояние несовершенно, что душа наша обособлена от жизни других людей, что мы не проявляем в себе того возвышенного душевного состояния, которое избавляет нас от страдания и от тех ложных образов, которые иллюстрирует наше страдание.

Возьмем еще ряд примеров.

Меня укусила собака, ужалила пчела, я заболел микробами, имеющимися в воздухе, отмараживаю себе пальцы, обжигаю руку на огне, ударяюсь о камень и т. д. Во всех этих случаях душа моя испытывает различные болезненные ощущения. Эти болезненные ощущения иллюстрируются для меня некоторыми изменениями в моем телесном образе, а также целым рядом других телесных и вообще материальных образов, за которыми скрыты различные действующие на меня из мира процессы жизни. Но основная причина, почему моя душа болезненно испытывает на себе действие всех этих внешних процессов жизни, состоит в несовершенстве и духовной обособленности моего внутреннего самочувствия.

Все вышесказанное мы можем резюмировать так:

По-скольку наша душа несовершенна, духовно ограничена и обособлена, по-скольку она не приводит себя в гармоничное единение с жизнью других бесчисленных существ, т. е. со всеми протекающими в мире процессами жизни, эти процессы жизни воспринимаются нашей душой, как нечто внешнее и чуждое и вызывают в ней все душевные и так называемые телесные страдания и болезни. Что касается происходящих при этом изменений в нашем теле, а также всех других сознаваемых нами при этом материальных явлений, то это есть ничто иное, как ряд образов, посредством которых наша душа иллюстрирует для себя свое взаимоотношение с воспринимаемыми ею из мира процессами жизни.

Если я не могу изменить самих действующих на меня извне процессов жизни, за то я могу усилием совершенствовать свое душевное состояние и приводить его в гар-

монию и единение с воспринимаемыми мною из мира процессами жизни; в таком случае действие, которое эти процессы жизни оказывают на мою душу, перестает быть мучительным и болезненным. Иначе сказать, — каждый человек усилием может проявлять в себе душевное состояние более совершенное, избавляющее его от душевных и так называемых телесных страданий. (Об этом мы подробнее говорили в предыдущих главах).

Перейдем теперь к выяснению того, как объясняется исцеление наших болезней внешними средствами.

Если, как мы выяснили, внутренние чувства, испытываемые нашей душой, наше душевное настроение имеет такое огромное влияние на исцеление не только наших душевных, но даже так назыв. „физических“ болезней, то как же объяснить себе действие на нашу болезнь посторонних средств, т. е. так назыв. лекарств? Действие лекарств на наши душевные и в особенности на так назыв. телесные заболевания несомненно. И хотя огромное большинство лекарств оказывает действие вредное, однако есть и такие, которые способствуют излечению болезней. С точки зрения духовно-монистического учения объяснение этого явления сводится к следующему.

Наше тело есть образ, в который мы облакаем, во-первых, нашу собственную внутреннюю жизнь или нашу душу и, во-вторых, — жизнь других бесчисленных нисших существований, т. е. жизнь клеток и различных микроорганизмов. Наша душа находится в непрестанном духовном взаимоотношении с этими внешними существованиями: по-скольку настроение нашей души возвышенно и бодро, она подчиняет себе эти нисшие существования, руководит их жизнью и освобождается от их влияния; напротив того — по-скольку чувства, испытываемые нашей душой несовершенны, она сама подчиняется влиянию этих нисших существований; иначе сказать — наша душа становится зависимой от жизни всех этих клеток и микроорганизмов и от той сложной борьбы, которую эти нисшие существования ведут между собою. Телесный образ наш иллюстрирует

собою это сложное взаимоотношение нашей души и тех нисших существований, которые скрыты за образом нашего тела. Всякая болезнь выражает собою несовершенство нашей души и ее подчинение этим нисшим скрытым картиною тела существованиям. Жизнь всех этих клеток и микроорганизмов отчасти подчиняется нашей душе и чувствам ею испытываемым, отчасти же остается самостоятельной и даже сама влияет на нашу душу, возбуждая в ней все болезненные явления. Наше тело, ткани нашего тела, клетки суть лишь образы, иллюстрирующие все это духовное взаимодействие. Точно также лекарство и каждый из движущихся атомов этого лекарства суть лишь материальные образы, скрывающие за собою некоторые процессы жизни.

Когда мы принимаем лекарство, то это есть иллюстрация помощью материальных образов следующего процесса жизни: процесс жизни, скрытый за образом лекарства, входит в соприкосновение с жизнью клеток и микроорганизмов, скрытых картиною нашего тела и изменяет жизнь этих существований, уничтожает жизнь одних клеток и микроорганизмов и содействует жизни других клеток и микроорганизмов. В свою очередь наша собственная внутренняя жизнь, будучи в некоторой мере зависима от этих нисших существований, испытывает на себе те изменения, которые произошли в жизни клеток и микроорганизмов. Если изменения, происшедшие в жизни клеток и микроорганизмов благоприятны для нашей души, то испытываемые ею болезненные ощущения утихают и соответственно с этим телесный образ принимает вид, который имел до болезни. Тогда люди говорят: вот человек выздоровел от действия такого-то лекарства.

Точно то же самое можно сказать о всех других лечебных средствах: о действиях массажа, водолечения, светолечения и пр. Во всех этих случаях скрытая за образом нашего тела жизнь клеток и микроорганизмов изменяется под влиянием некоторых процессов жизни, которые действуют на нее извне; в свою очередь, изменяющаяся жизнь клеток и микроорганизмов соответственным образом действует на нашу собственную внутреннюю жизнь, т. е. на наше душевное самочувствие. Что касается всех сознаваемых

нами при этом телесных и вообще материальных явлений, то это только ряд порождаемых нами самими образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя протекающие за ними процессы жизни.

Итак, мы уяснили себе в этой главе, что основная причина всех наших душевных и так назыв. „телесных страданий“, состоит в нравственном несовершенстве нашей души и в ее обособленности от жизни других бесчисленных существ. Смысл страданий состоит именно в том, чтобы душа наша, стремясь избавиться от него, проявляла в себе жизнь более совершенную, более объединенную с жизнью других существ и не подверженную страданию. Страдания подготавливают нас к разрушению нашего телесного образа и к переходу к высшей стадии жизни. Цель внешних лечебных средств совершенно противоположна: цель эта состоит в том, чтобы, не совершенствуя душу, устранить испытываемые ею душевные и так назыв. телесные страдания и оттянуть наступление плотской смерти, т. е. отсрочить хоть немного переход души к высшей стадии жизни. Но даже такой цели внешние лечебные средства не могут достигнуть.

Люди, отчасти не понимая, что основная причина их душевных и телесных страданий коренится в несовершенном состоянии их духовной жизни, отчасти желая избежать усилия необходимые для совершенствования пытаются придумать такие лекарства и внешние условия, которые сами собою излечивали бы болезни. Люди пьянствуют, развращаются, обжираются, обирают трудящиеся массы и ставят их в невыносимые условия жизни, миллионами калечат, истребляют друг друга во время войн, причиняют себе и другим неисчислимые душевные страдания и в то же время они очень озабочены, чтобы найти такие целебные средства, которые излечивали бы их болезни и продлили бы их плотскую жизнь.

И на первый взгляд кажется, как будто люди достигают цели, когда изобретают сыворотки и прививки против оспы, дифтерита, чумы и электро- и водо- и свето-лечения против нравственных страданий. Но это только кажется; так назыв. телесные болезни не устраняются, но только видоизменяются. На место излечиваемых болезней порождаются новые, дотоле неизвесные — вроде инфлюэнции,

менингита, или же усиливаются старые болезни, как напр. сифилис, чахотка, рак; душевные же страдания, несмотря на водолечения и всякие препараты, все усиливаются: страшно распространяется неврастения всех родов, сумасшествие и самоубийства. Кошмарная жизнь, которую люди себе создают, как будто поддается их ухищрениям (внешним лечебным средствам) — смягчают некоторые формы страдания, но это лишь иллюзия: болезнь души загоняется внутрь и затем проявляется в других формах, еще более тяжелых.

Единственное средство постепенно избавляться от душевных и так назыв. телесных болезней, присущих нашей плотской жизни, состоит в том, чтобы усилием устранять резкое несовершенство нашей души, которое является истинной причиной, создающей весь тяжелый сон нашей плотской жизни со всеми ее болезнями и страданиями. Плотская жизнь со всеми ее болезнями и страданиями олицетворяет собою несовершенное состояние нашей души и если бы хоть половину того внимания и усилий, которые люди употребляют на лечение и искоренение страданий тела и души внешними, видимыми средствами, они употребляли на внутреннее, нравственное лечение своей души, то они поразились бы достигнутыми результатами. Уже в этой своей земной жизни люди достигли бы избавления от большинства своих душевных и так назыв. телесных страданий и болезней.

Полное же избавление души от страдания возможно лишь за завесой нашей плотской смерти, когда душа, очистившись окончательно от своей обособленности, объединится с жизнью всех других существ в жизнь Единую Совершенную и Неограниченную, для которой не может вовсе существовать ни страданий, ни телесных образов.

## ГЛАВА XV.

Как разрешается с точки зрения духовно-мистического учения вопрос о свободе воли.

Нам только кажется, что наша внутренняя жизнь со всеми ее волевыми стремлениями ограничивается нашим телом, телами других бесчисленных существ, предметами, атомами и всей вообще картиной материального мира; нам только кажется, что все это суть какие-то внешние и достоверные сущности, извне действующие на нашу душу и ограничивающие все ее стремления. На самом же деле все эти тела, предметы, атомы и пр. суть только материальные образы, которые мы себе создаем сами и в которые мы облакаем таящиеся за ними процессы жизни. Посредством этих материальных образов мы иллюстрируем для себя протекающие за ними процессы жизни, но сами эти образы фабрикуются нами самими и они тотчас растворились бы и исчезли, если бы наши внешние чувства были совершенными. Действительная внешняя сущность, ограничивающая нашу душу со всеми ее стремлениями это нечто иное, как те процессы жизни, которые извне действуют на нашу душу; эти процессы жизни скрыты за всеми образами: за образами клеточек нашего тела, за образами молекул, атомов и пр. Все эти процессы жизни являются для нашей души внешними и ограничивают ее волевые стремления. Но это ограничение нашей души и ее стремлений происходит только потому, что душа наша, будучи несовершенна, эгоистически обособляется от жизни других существ, не сливается с протекающими в мире процессами жизни в жизнь единую, неограниченную, для которой не может существовать ничего внешнего, ограничивающего ее.

Таким образом, душа наша ограничена в своих волевых стремлениях лишь по-столько, по-скольку она не проявляет в себе жизнь совершенную, объединяющую ее с жизнью других существ и освобождающую от материальных образов и явлений. Подробные разъяснения. Наша воля обладает способностью усилием сосредоточивать себя на проявлении в душе высших или же низших чувств и стремлений. Усилием сосредоточиваясь в совершенствовании наших ощущений и наших умственных понятий, мы освобождаемся от ложной веры в реальность материальных образов и приближаемся к познанию истины. Усилием проявляя в себе высшие нравственные чувства и стремления.

мы освобождаемся от неблагоприятного влияния на нашу душу тех процессов жизни, которые скрыты за всеми образами: за образами клеток нашего тела, за телесными образами других существ, за всеми образами и явлениями мира.

Какое значение имеет совершенствование наших умственных понятий о мире в деле освобождения нашей души от неблагоприятных внешних влияний. Совершенствуя свои понятия, люди приходят к заключению, что наше тело, тела других существ и вся картина мира суть только образы, которые мы себе временно создаем, пока не отрешились от своей эгоистической душевной обособленности и не проявили в себе жизнь Совершенную, объединяющую нас с жизнью других существ, непреходящую и истинную. При таких понятиях люди легче освобождаются от страха разрушения своего телесного образа, перестают ради сохранения этого телесного образа притеснять и ненавидеть людей, начинают смотреть на телесные невзгоды лишь как на необходимую подготовку души к переходу к высшей жизни. Это сознание освобождает их от тех острых страданий, которые они испытывают. Конкретные примеры и разъяснения.

Соответственно со всем изложенным в предыдущих отделах и в приведенных выше главах этого выпуска духовно мистическое учение устанавливает следующее объяснение в вопросе о свободе воли.

Сначала мы наметим решение вопроса в его общих чертах и затем перейдем к конкретным разъяснениям.

Прежде всего нам уясняется, что такое та внешняя для нашей души сущность, которая ограничивает ее во всех ее волевых стремлениях.

Нам только кажется, что воля наша со всеми ее стремлениями ограничивается нашим телом, телами других существ, предметами и всей вообще картиной материального мира. Нам только кажется, что наше тело, тела других бесчисленных существ и вся вообще картина мира суть какие-то внешние сущности, ограничивающие нашу волю. На самом же деле все эти тела, предметы и явления суть только образы, которые мы создаем себе сами и в которые мы облакаем различные процессы жизни, скрытые за этими образами. Мало того, образы тотчас растворились бы и исчезли, если бы мы обладали внешними чувствами совершенными.

Действительная, внешняя для нашей души сущность, которая извне действует на нашу душу, которая и ограни-

чивает все ее волевые стремления, — это есть ничто иное, как жизнь других бесчисленных существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни. Иначе сказать, — действительная внешняя сущность, ограничивающая нашу душу и ее стремления, — это суть те процессы жизни, которые скрыты в клетках нашего собственного тела, в телах других бесчисленных существ, и в растениях, и в атомах, и во всех предметах и во всем мире. Что касается всего материального, т. е. нашего тела, клеточек нашего тела, тел других бесчисленных существ, и растений, и атомов, и предметов, то все это суть только материальные образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя нашу собственную несовершенную душу и ее взаимоотношение с теми внешними процессами жизни, которые ее ограничивают.

Из сказанного следуют такие общие выводы.

По-скольку наша душа несовершенна, по-скольку она еще не в силах расшириться, воспринять в себе жизнь других существ и объединиться с нею в единую и неограниченную жизнь, по-скольку наша душа обособляет себя от всех протекающих в мире процессов жизни, по-скольку, наконец, внешние чувства наши несовершенны и создают нам образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и все вообще материальные образы мира, — наша душа естественно является ограниченной и несовершенной.

И наоборот — по-скольку наша душа перестает жить интересами телесной обособленной личности и объединяется с жизнью других существ в некоторое неограниченное целое, по-скольку наша душа совершенствует свои внешние чувства, а главное свои понятия и открывает, что наше тело, тела всех других существ, предметы, частицы, атомы суть только материальные образы, которые душа сама себе создает, пока она несовершенна — словом, по-скольку наша душа проявляет в себе сознание совершенное, неограниченное, Божеское, по-скольку она становится свободной.

Существование души и достижение ею состояния свободного и неограниченного выражается двояко:

1) Душа должна совершенствовать свои внутренние, нравственные чувства и отрешаться от интересов своей

эгоистически-обособленной личности; она должна проявлять в себе чувства любви, жалости, сострадания, — словом все чувства, объединяющие ее с жизнью других бесчисленных существ. Это есть совершенствование души и нравственное.

2) Душа должна усилием совершенствовать свои внешние чувства, т. е. те ощущения, из которых она создает себе образ своего тела, тел других бесчисленных существ, предметов, частиц и всю картину материального мира. Это совершенствование зрительных, осязательных, слуховых и проч. ощущений приводит к менее ограниченному понятию о мире. По мере совершенствования внешних чувств, создаваемая душою картина мира расширяется и разлагается до безграничного и начинает уясняться, что наше тело, тела других бесчисленных существ, клеточки, предметы, молекулы, атомы, материя суть только образы, которые душа себе создает, пока она несовершенна и в которые она временно облекает воспринимаемые ею из мира процессы жизни. Таким образом совершенствование ощущений приводит к совершенствованию наших понятий (или идей) о мире. Это есть совершенствование души помощью умственного искания истины.

Умственное искание истины приводит к заключению, что душа наша может только тогда проявить в себе сознание истинное и неограниченное, когда она нравственно расширится и объединится с воспринимаемыми ею из мира процессами жизни в единую и неограниченную жизнь, для которой не может существовать никаких телесных, материальных образов. Иначе сказать, — умственное познание истины всецело подтверждает инстинктивное стремление людей к нравственному совершенствованию и единению.

Постараемся теперь уяснить себе роль наших понятий в деле совершенствования нашей души и достижения ею жизненного состояния свободного и неограниченного.

Сколько бы мы не совершенствовали наши внешние чувства, сколько бы мы ни разлагали образы нашего тела, тел других существ и всех предметов на все более мелкие части, мы не можем достигнуть внешних чувств совершенных и потому не можем на опыте совершенно разложить

все эти образы, которые мы себе создаем. Только мысленно люди могут обострять дальше свои внешние чувства и продолжать процесс разложения сознаваемых нами образов. И вот путем этого мысленного разложения сознаваемых нами материальных образов, наука приходит сначала к понятию о самых мельчайших, более не разлагаемых атомах, потом мысленно разлагает самые атомы. Этот мысленный процесс разложения заканчивает философия в лице учения духовного монизма. Учение это приходит к заключению, что если бы наша зрительная способность и наша способность к усилию достигли полного совершенства, то все зрительные образы должны были бы, идеально расширившись и разложившись, исчезнуть; точно также должны были бы исчезнуть другие материальные свойства тел и предметов, как напр. их плотность и тяжесть.

Таким образом наши умственные заключения и понятия о мире, как бы продолжают то совершенствование наших внешних чувств, которое на опыте не может быть доведено до конца. Точно также, когда мы на опыте разлагаем образы нашего тела, тел других существ, деревьев, растений на новые образы, клеточки, то мы открываем, что в этих образах таятся процессы жизни. Но умственные наши заключения и наши понятия идут дальше этого опыта и приводят нас к уверенности, что если мы разложим образы тел, предметов и всю картину мира на еще более мелкие образы — атомы, то и за этими образами должны таиться некоторые процессы жизни. Здесь опять таки наши умственные понятия продолжают процесс совершенствования наших внешних чувств и приводят нас к заключению, что мир для нас есть ничто иное, как различные процессы жизни, которые наша душа стремится воспринять и которые она временно облакает в материальные образы. Мало того — наши понятия о мире, совершенствуясь, открывают нам истинную причину, вследствие которой наша воля является несвободной или ограниченной и помогают устранить эту причину.

Наша воля есть ничто иное, как способность нашей души осуществлять наши хотения, желания, стремления. По-скольку воля наша направлена на осуществление жела-

ний и стремлений нашей эгоистически обособленной личности, она несомненно несвободна и ограничена. Ограничена она всеми теми протекающими в мире процессами жизни, от которых наша душа себя обособляет.

Пока наша душа не расширилась, пока она обособляется от жизни других бесчисленных существ и от всех вообще протекающих в мире процессов жизни, эти процессы жизни являются для души внешними; они извне на нее действуют и ее ограничивают. Если воля наша несвободна, то именно лишь по-столько, по-скольку она ограничена теми процессами жизни, которые извне действуют на нашу душу. Что касается нашего тела, тел других бесчисленных существ, предметов, частиц, атомов, материи, то это все не суть какие либо объективные и реальные сущности, которые могли бы ограничивать нашу волю; все это суть только образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя нашу собственную жизнь, а также те процессы жизни, которые действуют на нас извне и которые являются действительной причиной, ограничивающей нашу волю.

Возьмем пример из области наших внешних чувств.

Если я не могу сжать до потери объема руку сидящего рядом со мною человека, или дерево, или камень, то причина этого совсем не в том, что за всеми этими обрами существуют процессы жизни, которые ограничивают мою способность к усилию. Что касается моего тела с его мускулами, а также тела сидящего рядом человека, дерева или камня, то все это суть только образы, посредством которых я иллюстрирую для себя мою собственную жизнь и ее взаимоотношения с внешними для меня процессами жизни. При этом надо заметить, что эти внешние процессы жизни ограничивают мою способность к усилию лишь в той мере, в какой я недоразвил в себе эту способность. Чем более субъект от рождения или путем постоянного напряжения развивает в себе способность к усилию (муравей, ребенок, взрослый, слабый человек, силач), тем менее он приписывает плотность и тяжесть тем зрительным образам, которые он себе создает. Это указывает, что воля наша, путем постоянного напряжения, может в некоторой мере освобождаться от своей ограниченности и вместе с тем устранять то препятствие, которое представляют для

нея процессы жизни, скрытые за образами тел и предметов.

Относительно освобождения нашей души от влияния тех нисших жизненных процессов, которые скрыты за образом нашего тела, мы уже говорили и потому ограничимся здесь лишь несколькими словами. Чем совершеннее состояние нашей души, тем более подчиняет она себе жизнь клеточек и микроорганизмов, скрытую в образе нашего тела и тем менее испытываем мы так называемые „телесные страдания“ и болезни. Когда мы перестаем бояться за нашу плотскую жизнь, когда мы не приписываем телесным болезням значения и поддерживаем в себе бодрое, душевное настроение, то чувство боли и все вообще болезненные ощущения испытываются нами слабее, чем в состоянии нетерпения, мнительности и страха. Когда больной успокаивается в присутствии врача или когда он во время причастия надеется на облегчение, то чувство боли и другие болезненные ощущения затихают. Еще заметнее это на людях, когда они охвачены любовью к истине, чувством единения с другими людьми, чувством самопожертвования, религиозным порывом; в таком состоянии люди становятся почти не чувствительны к телесным лишениям, неудобствам и страданиям. Чем чаще будем мы вызывать в себе подобные совершенные чувства и стремления, тем они станут для нас привычнее и тем реже и слабее мы будем испытывать так называемые телесные чувства. Очевидно, что если бы подобные возвышенные, душевные состояния продолжались не временно только, но постоянно и если бы они стали свойственны всем людям, то они не имели бы никакого понятия о тех душевных и так называемых телесных страданиях, которые мы теперь испытываем.

Вообще говоря, по-скольку люди проявляют в себе возвышенное душевное состояние, по-скольку они становятся способны забыть себя, по-скольку они охвачены любовью к истине и смотрят на разрушение тела, как на радостный переход к высшей жизни, по-скольку они делают нечувствительны к так называемым телесным болезням, неудобствам, лишениям и страданиям. Постоянно направляя нашу волю на проявление в нашей душе наиболее совершенных чувств, мы этим самым освобождаем

нашу волю от подчинения тем нисшим процессам жизни, которые скрыты в нашем телесном образе.

Точно также, когда непрестанными усилиями нашей воли мы отрешаемся от чувства нашей эгоистической обособленности и приводим себя в гармонию и в единение с протекающими в мире процессами жизни, эти процессы жизни перестают ограничивать нашу волю и оказывать на нее неблагоприятное действие. Поясним это.

По-скольку наша душа несовершенна, по-скольку она эгоистически обособляется от жизни других существ и от всех протекающих в мире процессов жизни, по-скольку она живет интересами нашей обособленной личности, наша воля является несвободной, так как ее ограничивают те процессы жизни, которые действуют извне на нашу душу. Воля наша, будучи ложно направлена, стремится во что бы то ни стало продлить нашу плотскую, обособленную жизнь и вот она постоянно испытывает, что она в этом стремлении ограничена. Плотская наша жизнь в любое мгновение может быть разрушена злой волей других людей, микробами, скрытыми в образе нашего тела или в воздухе, и всеми теми процессами жизни, которые на нас действуют из мира. (Мы представляем себе эти процессы жизни в виде материальных образов и явлений: в виде дурной погоды, вызывающей нашу простуду, в виде грозы, пожара, землетрясения и т. п.).

Как мы уже говорили в предыдущих главах, мы можем, усилием проявляя в себе более совершенное жизненное состояние, уменьшать действие на нашу душу всех этих внешних влияний. Чем совершеннее направлена наша воля, чем высшего состояния наша душа достигала, тем менее испытывает она неблагоприятные влияния от тех жизненных процессов, которые на нее действуют извне; иначе сказать, — тем воля наша свободнее.

При этом надо различать два рода явлений.

1) Обыкновенно бывает так, что наша душа, совершенствуясь, сама изменяет в благоприятном смысле ту жизнь, которая на нее действует извне. Возьмем примеры. Совершенствуя наше собственное душевное состояние, мы как бы передаем это душевное состояние другим людям и парализуем их желание вредить нашей жизни. Человек,

достигший состояния любви к людям и направляющий свою волю на служение им, изменяет их жизнь в благоприятном для него смысле; такой человек более обеспечен от ненависти людей, от преследования или убийства, чем человек, одержимый чувствами вражды, вредящий людям и заботящийся только о своей собственной эгоистической жизни. Точно также, когда мы преодолеваем наш страх к животным, проявляем к ним чувства любви, сострадания, нежности, заботы, мы этим самым совершенствуем их жизнь, вызывая в них те же чувства по отношению к нам самим. Таким образом мы освобождаем себя от их дурного к нам отношения. Вообще говоря, когда человек проявляет в себе высшие чувства и стремления, то он этим самым совершенствует жизнь других существ располагает их к себе, объединяется с ними в чувствах любви и добра и освобождается от неблагоприятного воздействия с их стороны. Именно так и бывает большею частью в жизни.

2) Не всегда однако удается человеку, совершенствуя себя, вместе с тем совершенствовать жизнь других существ и вызывать в них благоприятное к себе отношение. Случается, что даже тогда, когда человек относится любовно ко всем людям без исключения и открывает им истину, люди все таки его преследуют. (Надо однако заметить, что на миллионы людей, пострадавших за дурные чувства, приходится едва ли десятки, пострадавших за чувства истинно возвышенные). Но даже в таком случае человек, совершенствуя свое душевное состояние, становится свободным от неблагоприятных внешних влияний. Действительно, по-скольку человек проявляет в себе душевное состояние совершенное, по-скольку он перестает дорожить своей плотской жизнью и радостно готов жертвовать ею ради истины и любовного единения с людьми, по-скольку он твердо уверен, что для души, очистившейся в этой жизни, разрушение телесного образа есть лишь переход к более совершенной и радостной жизни — никакие враждебные влияния извне не могут нарушить его возвышенного душевного состояния \*). Вспомним напр. смерть Сократа или Иисуса.

\*) См. во Введении у Канта о свободе воли, также см. в 3-м томе (выпуск VII, гл. VII) учение стоиков о свободе воли.

Совершенствуя свою жизнь и свое отношение к миру, человек теряет чувство страха смерти и преследований, становится совершенно свободным в проявлении своих чувств и мыслей и даже в одиночном заключении, когда не может передавать другим свои чувства и мысли, он может оставаться внутренне свободным, так как та высшая жизнь, которую он в себе проявляет, не может быть нарушена никакими внешними причинами.

То же самое можно сказать относительно зависимости нашей воли от всех вообще внешних влияний. Сознание людей создает нам различные образы и материальные явления: оно представляет им картины грозы, землетрясения, пожара и проч. Душа человека испытывает влияние этих образов и явлений, которые иллюстрируют собою некоторые скрытые за этими образами процессы жизни. Однако влияние всех этих внешних процессов на нашу душу тем менее сильно, чем высшего состояния достигает наша душа. Иначе сказать, — наша душа лишь по-столько испытывает страх под влиянием этих явлений, по-скольку она дорожит своей плотской, обособленной жизнью и ее преходящими интересами. Те самые явления, которые могут огорчать и пугать нас, когда мы находимся в состоянии душевного несовершенства, вовсе не влияют на нас, когда мы охвачены более высоким чувством. В состоянии тревоги за нашу плотскую жизнь мы пугаемся ночью куста на дороге, мимо которого пройдем спокойно, когда полны высокой мыслью, любовью или жалостью к другим. Вообще говоря, чем совершеннее наше душевное состояние (религиозное настроение, надежда, вера, любовь), тем слабее неблагоприятное действие внешних причин. По-скольку мы проявляем в себе душевное состояние совершенное, по-скольку разум открывает нам, что все сознаваемые нами явления суть только образы, которые мы сами себе создаем, пока мы несовершенны, по-скольку, наконец, мы приходим к уверенности, что истинная наша жизнь, глубина нашего духовного бытия, есть жизнь непреходящая, которая не может быть ничем разрушена, наша воля освобождается от влияния внешних явлений. Так что, если люди, представляя себе картину грозы, землетрясения или пожара не свободны от чувства страха за плотскую жизнь свою



или других людей или за свое имущество, то основная причина этого состоит в том, что их душевная жизнь очень несовершенна и их понятие о жизни очень ложно.

Пока наша душа несовершенна и духовно ограничена, она создает нам образ нашего тела, тел других существ, предметов и все вообще образы и явления мира. В эти образы мы облакаем те процессы жизни, которые извне действуют на нашу душу. При этом люди не видят, что в действительности на их душу действует не картина мира, которую они себе создают, но лишь те процессы жизни, которые скрыты за этой картиной. Эти процессы жизни постоянно грозят разрушить нашу плотскую, обособленную жизнь. Нам надо твердо усвоить себе, что действительными причинами, могущими разрушить нашу плотскую жизнь, является вовсе не телесный образ дурного человека, не телесный образ злого животного или микроба, не картины землетрясения или пожара, словом — не образы, которые мы себе рисуем, но лишь те процессы жизни, которые происходят за этими образами.

По-скольку люди живут своей обособленной телесной жизнью, они испытывают страх от всех явлений, грозящих нарушить эту телесную жизнь. Страх этот происходит потому, что люди дорожат своей обособленной жизнью и не понимают, что эта обособленная жизнь неизбежно осуждена раствориться и реализоваться в жизнь Совершенную, Общую и Неограниченную.

В самом раннем детстве, когда ребенок еще не успел выработать в себе чувство своей эгоистической обособленности от общей жизни мира, когда он еще в значительной мере живет этой общей жизнью, его совсем не пугают ни картина грозы, пожара или образ мертвого тела. Никакое инстинктивное чувство не говорит ребенку, что явления эти могут разрушить ту общую мировую жизнь, в которой он еще в значительной мере живет. То же самое наблюдаем у человека высокой души, когда он в глубокой старости, порежив все испытания своей плотской, обособленной жизни, радостно ждет перехода к жизни иной, более совершенной и более объединенной с жизнью других существ. Картины грозы или пожара или образ мертвого тела не возбуждают в таком человеке и сотой доли того

страха, который испытывают люди, не отрешившиеся от интересов своей плотской жизни.

Все вышесказанное дает нам возможность уяснить себе роль наших умственных понятий в деле освобождения нашей воли от внешних влияний. Сознаваемые человеком телесные образы и материальные явления действуют на душу человека так или же иначе, в зависимости от того — какое значение человек приписывает этим образам и явлениям.

Пока человек думает, что тело есть нечто реальное и что с разрушением тела жизнь совершенно прекращается, он неизбежно будет дорожить своей телесной, эгоистически обособленной жизнью и все усилия свои будет направлять на то, чтобы охранить эту жизнь и ее интересы во что бы то ни стало. Соответственно с этим картины грозы, пожара, засухи, губящей посевы и прочие явления мира, которые грозят причинить ущерб телесной личности человека, будут ограничивать его нравственную свободу и вызывать в нем чувства страха, горя, озлобления против жизни. Точно также, по-скольку человек дорожит своей телесной обособленной жизнью, он будет ненавидеть и стараться уничтожить людей, когда видит, что их действия могут причинить ущерб его плотской жизни. Словом — при таком понятии, когда человек считает свой телесный образ за нечто абсолютно реальное и думает, что телесная жизнь есть жизнь истинная и единственно возможная, ему чрезвычайно трудно освободиться от чувств и стремлений низменных.

Лишь по мере того, как человек приходит к более истинным понятиям, он начинает освобождаться от влияния тех телесных, материальных образов и явлений, которые он себе временно создает, или вернее, — от влияния тех процессов жизни, которые кроются за всеми этими образами. По мере того, как человек, совершенствуя свои понятия, приходит к заключению, что его собственное тело, тела других бесчисленных существ, предметы, атомы, материя, словом все, что разделяет жизнь существ, суть только временные образы, которые существа сами себе создают, пока не проявили в себе жизнь совершенную, объединенную, неограниченную, по мере того, как уяс-

няется, что наша обособленная жизнь в телесном образе не есть еще жизнь окончательно реальная, — людям легче становится освобождаться от низменных чувств, присущих нашей душе, пока она дорожит этой своей обособленной жизнью.

В лице провозвестников великих религий и великих подвижников мы видим наглядный пример освобождения воли от ее зависимости от телесных и вообще материальных образов и явлений. Люди эти почти вовсе являются свободными от чувства своей обособленной эгоистической личности от плотских страстей, от страха смерти, от ненависти к людям, могущим сократить их плотскую жизнь и от страданий, связанных с этими чувствами.

Совершенствование понятий людей о жизни выражается в том, что они начинают понимать, что телесная жизнь вместе со всеми образами внешнего мира есть некоторого рода временное сновидение, они начинают верить, что разрушение их телесного образа не есть какое-то страшное прекращение жизни, но что, напротив, это есть пробуждение от земного сновидения к новому жизненному состоянию, которое будет тем более совершенным и тем более избавленным от страданий, чем более душа усовершенствовалась в теперешней, земной жизни. Таким образом уяснение наших понятий о жизни и о картине нашего тела и всего мира способствует освобождению нашей души от влияния на нее тех образов и явлений, которые мы себе временно рисуем.

Свобода воли человека выражается в том, что он способен делать постоянные усилия к совершенствованию всех своих душевных способностей. Отрицать эту способность человека к усилию никак нельзя, так как каждый в некоторой мере эту способность в себе чувствует.

Относительно наших внешних чувств мы наблюдаем следующее: усилием мысли, изобретая искусственные приспособления, делающие менее ограниченной нашу зрительную способность (телескопы и микроскопы), мы расширяем и разлагаем те зрительные образы, которые привычно себе создаем. Даже без всяких искусственных приспособлений, когда мы усилием напрягаем нашу зрительную способность (пристально всматриваемся), мы начинаем пред-

ставляя себе образы ясные, более подробные и как бы приближенные к нам. Благодаря нашему усилию воля наша становится свободнее в деле познания этих зрительных образов.

Усилием мысли, изобретая искусственные приспособления для сжатия, мы открываем, что создаваемые нами „предметы“, ранее казавшиеся абсолютно плотными, на самом деле уступают усилию и оказываются сжимаемыми, не плотными. Точно также без всяких приборов, когда мы напрягаем нашу способность к усилию, в особенности, когда мы делаем это долгие годы, то становимся сильнее, причем мы все менее приписываем несжимаемость (плотность) и тяжесть тем зрительно-осязательным образам, которые мы себе создаем и которые мы называем телами и предметами. Иными словами, — напрягая свою способность к усилию, мы в некоторой мере освобождаем нашу волю от тех ощущений тяжести и неспособности сжать (плотность), которые нашу волю ограничивают. Надо помнить, что соответствующее изменение нашего телесного образа с его мускулами и проч. есть лишь иллюстрация этих душевных наших усилий. И если бы мы достигли и в теперешней жизни могли достигнуть идеальной способности к усилию, то все осязательные образы, которые мы называем телами и предметами, совершенно для нас растворились бы и наша воля не была бы ограничена никакими ощущениями чего-либо внешнего, плотного или тяжелого.

Усилием мысли, изобретая искусственные приспособления, совершенствующие нашу способность к движению (велосипеды, поезда, аэропланы и проч.) мы освобождаем нашу волю от ограничивающих ее свободу расстояний в пространстве. Точно также, когда мы естественным путем, без всяких приспособлений, усилием совершенствуем нашу двигательную способность (при ходьбе) наша воля становится в некоторой мере свободнее, так как мы менее ограничиваем себя расстояниями. И если бы мы в теперешней жизни могли довести нашу способность к усилию при движениях до идеала, то для нас исчезло бы вообще чувство утомления и исчезли бы также представле-

ния о расстояниях. Воля наша была бы уже совершенно свободна от этих представлений.

Такова роль наших душевных усилий в деле совершенствования наших внешних чувств и освобождения нашей воли от ограничивающих ее зрительно осязательных образов и от расстояний.

То же самое мы постоянно наблюдаем относительно наших нравственных чувств. Усилим, преодолевая в себе чувство злобы и раздражения, усилим подавляя в себе эти мучительные чувства, мы возвращаемся к состоянию душевного спокойствия. Усилим напрягая нашу мысль в поисках истины, мы изменяем наше мировоззрение и приходим к уверенности в нереальности тех образов и материальных явлений, которые наша душа нам создает, пока она не проявляет в себе жизнь совершенную и потому неограниченную. Таким образом отрицать нашу способность к усилию нельзя. В этой способности нашей воли к усилию, к напряжению себя в том или в другом направлении заключается решение о свободе нашей воли.

Свобода воли не может состоять в том, чтобы мы без всякого усилия и совершенствования были совершенно свободны от влияния тех образов, которые мы себе создаем или точнее, от влияния тех процессов жизни, которые кроются за этими образами. Свобода воли состоит лишь в том, что она усилением может сосредоточивать себя на стремлениях и чувствах высших, расширяющих нашу душу и отрешающих нас от нашей душевной обособленности, или же она может сосредоточиваться на чувствах низших, свойственных нашей телесной обособленной личности. В зависимости от того, — в каком направлении наша воля себя сосредоточивает, мы начинаем сознавать предпочтительно лишь такие ощущения и представления и создавать себе такие понятия, которые согласуются с направлением нашей воли. Мы уже подробно говорили об этом явлении в предыдущих главах.

В сущности говоря, какие бы чувства мы ни испытывали, эти чувства неизбежно побуждают нас к совершенствованию. Если мы проявляем в себе чувства любовного единения с другими существами, то чувства эти радостны

и мы стремимся в себе их усилить; если мы испытываем чувства гнева, эгоизма, страха за нашу личную плотскую жизнь, то чувства эти заставляют нас страдать и чтобы избавиться от страдания мы вынуждены преодолевать эти низшие чувства, т. е. опять таки совершенствоваться. Вообще говоря *не совершенствоваться нам нельзя и остается выбирать: совершенствоваться или добровольным усилием или же упираться в чувствах эгоистической обособленной личности и тогда страдание вынудит нас к совершенствованию.*

Итак, основная причина, ограничивающая свободу нашей воли, находится не вне нас, но в нас самих. Причина эта есть наше несовершенство и наше чувство личности или душевной обособленности от других существ. Наша душа духовно ограничена, она обособляет от себя жизнь других бесчисленных существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни; при этом душа наша облекает все эти процессы жизни в материальные образы и таким образом создает нам образ нашего тела, образы тел других существ и всю картину мира со всеми ее явлениями.

По-скольку наша душа несовершенна, т. е. по-скольку она обособляет от себя жизнь других существ, эта жизнь является для нашей души чем-то внешним и ограничивает нашу волю. Отсюда следует, что душа наша лишь по-скольку может достигать жизни свободной и неограниченной, по-скольку она будет отрешаться от своей эгоистической обособленности и сливаться с жизнью других существ в Жизнь Единую, Неограниченную, для которой уже не может существовать ничего внешнего и никаких телесных, материальных образов.

В развитие приведенных выше заключений нам следует пояснить их практическое значение для нашей жизни. Мы уже подробно говорили о нашей способности сосредоточиваться на тех или иных чувствах и стремлениях и, соответственно с этим, изменять наши ощущения и наши представления о мире. Теперь нам следует лишь понять, что эта способность нашей воли сосредоточиваться на тех или иных чувствах имеет великое значение в деле освобождения нашей воли от всех ее несовершенных чувств и стремлений.

Мы установили, как общее правило, что наша воля, сосредоточиваясь на определенном чувстве или стремлении, усиливает все ощущения, представления и понятия, согласующиеся с тем направлением, в котором воля себя сосредоточила и вместе с тем ослабляет все ощущения, представления и понятия, не согласующиеся с этим направлением нашей воли. Мы привели в предыдущих главах целый ряд примеров, подтверждающих это общее правило. Отсюда вытекает, что, сосредоточивая нашу волю в стремлении к истине и нравственном совершенствовании, мы этим самым создаем благоприятные условия для осуществления этих ее стремлений.

По мере того, как люди напрягают свое внимание на познание истины видимого ими мира — будут естественно и искусственно обостряться их внешние чувства и должны естественно изменяться, расширяться и становиться менее ограниченными создаваемые ими образы или представления о мире. В еще большей мере должны совершенствоваться их умственные понятия о мире (точно то же самое относится и к животным и ко всем существам с их пытливым стремлением освоиться с окружающим, сделать менее ограниченной и рассеять ту пространственную иллюзию, которую они сознают).

С другой стороны, по мере того, как люди усилием укрепляют в себе терпение, выносливость, возвышенную готовность жертвовать собою, уверенность в полезности страданий, — будет изменяться в благоприятном смысле их ощущения телесные, иначе сказать, — ощущения боли, голода, жажды, половые и проч. будут ослабевать, становиться менее мучительными и будут менее влиять на волю людей. Это есть путь освобождения воли помощью усилия от этих телесных ощущений.

Несомненно, что когда наша воля напрягается в определенном направлении, то она лишь с трудом и нередко лишь в слабой, почти незаметной степени изменяет привычные ощущения, представления и понятия. Причина этого само собою понятна. Результаты того усилия, которое человек делает в данный момент к изменению своих ощущений, представлений и понятий ограничиваются всеми уси-

лиями, которые он ранее делал в направлении противоположном, а также слабостью прежних усилий в этом же самом направлении.

Однако как бы ни была ограничена свобода нашей воли всеми ощущениями и представлениями, сознанными нами во все предшествующие моменты жизни, некоторая доля свободы у нее несомненно есть. Эта доля свободы воли выражается в том, что воля способна в каждый данный момент делать или не делать усилие к сосредоточению себя в определенном направлении чувствования и хотения — сосредоточивать или рассеивать свое хотение, чувствование, внимание и в зависимости от этого так или иначе сознавать ощущения. Эту долю свободы каждый человек в себе непосредственно чувствует и она не нуждается в отвлеченных доказательствах. Может лишь идти речь о том, каковы те условия, при которых эта доля свободы может увеличиваться.

Прежде всего очевидно, что чем чаще и продолжительнее будем мы сосредоточивать нашу волю в одном и том же направлении, тем привычнее станет для воли это направление и тем легче будет для воли это сосредоточение.

Совершенствование сознания человека обуславливается высшим родом его сознания. Высший род сознания, проявляясь в душе каждого человека отчасти в виде безотчетного стремления к истине и благу, отчасти в виде совести, побуждает его делать усилия воли, чтобы заглушить в себе наиболее несовершенные чувствования (гнев, страх, зависть и т. п.), которые неизбежно влекут за собою в конце концов физическое и нравственное страдание и сосредоточивать в себе более совершенные хотения и чувства.

Усилием, сосредоточивая свою волю лишь на чувствах совершенных (искания истины жизни и видимого мира, любви к людям, жалости, самопожертвования, воздержания и проч.) человек делает для себя эти чувства привычными и постепенно ощущения, не согласующиеся с этим направлением воли и ограничивающие усилия человека, возникают

в нем все слабее и реже. Соответственно с этим уменьшаются ограниченность его пространственных представлений и ложность его идей.

Вся жизнь наша во всех ежедневных мелочах постоянно требует от нас душевного усилия.

Нужно усилием сосредоточивать свое внимание (напрягать его), чтобы зрительные, слуховые, осязательные ощущения и образующиеся из них пространственные представления становились менее ограниченными. Нужно усилием преодолеть чувство страха, чтобы перестало мерещиться в глазах; нужно усилием преодолеть чувстволени, чтобы физическая работа перестала казаться тягостной и чтобы идея о необходимости труда слилась с волей в постоянное хотение трудиться; нужно усилием сосредоточить в себе чувства жалости и долга, чтобы преодолеть возникающие ощущения сонливости и не поспать ночь у изголовья больного и т. д. и т. д.

Для большей ясности понимания самоизменения нашей воли, помощью усилия, я приведу два простейших примера.

Положим, что у человека, переживающего нищету и голод, в целом ряде различных испытываемых им стремлений, промелькнуло стремление убить или ограбить кого-нибудь, чтобы спасти во что бы то ни стало свою плотскую жизнь и обезпечить ее. Если воля человека в это мгновение сосредоточится в себе самой, то она будет расти. Чем больше человек будет сосредоточивать в себе волю, требующую убийства и ограбления, тем более его душа станет невосприимчива ко всем ощущениям, образам и мыслям противоречащим убийству и тем сильнее станет она сознавать все ощущения, образы и мысли, подтверждающие необходимость убийства. Самые ощущения голода, неудобства ночлега без приюта и т. п. будут обостряться до нестерпимости и подтверждать возникшее в человеке дурное стремление. И человек непременно убьет, если не сделает усилие, к рассеянию этой дурно направленной воли.

Теперь представим себе, что за час или за неделю до того, как у человека впервые промелькнуло стремление к убийству и ограблению, у него было другое, более возвышенное стремление, которое говорило ему: „лучше пере-

нести все лишения, лучше умереть от голода, чем загрязнить душу преступлением“. Что было бы, если бы этот человек сосредоточил в себе именно это мгновенное свое стремление к добру? Душа человека, сосредоточив в себе это стремление к добру, стала бы сознавать гораздо слабее такие ощущения, представления и мысли, которые не согласуются с этим направлением воли. Ощущения материальных лишений (голод, холод и т. под.) стали бы сознаваться слабее и переноситься легче. Вместе с тем все идеи о необходимости самопожертвования ради сохранения нравственной чистоты души, идеи ранее оставшиеся в виде отвлеченного знания, стали бы возбуждать в душе соответственные чувства; таким образом стремления к добру стали бы расти и человек не только не решился бы на убийство, но неминуемо стал бы добродетельным, если бы не допускал свою волю к добру рассеяться.

Само собою понятно, что подавить дурное стремление, когда оно еще в зародыше, легче, чем когда оно уже успело вырасти. Именно поэтому необходимо непрестанно и чутко прислушиваться к голосу совести еще до того, как голос этот заговорит в виде мучительных угрызений после совершения дурного действия.

Возьмем еще простейший пример. Человек начинает привыкать опьяняться водкой. Совесть подсказывает ему, что это дурно, так как непроизводительно губит силы и здоровье и ведет к дурной жизни. И вот человек сосредоточивает свою волю в стремлении воздержаться от водки и решает ограничиться только так называемыми „легкими винами“. Чем дольше будет воля сосредоточиваться в направлении воздержания от водки, тем воля эта будет крепнуть. После нескольких недель воздержания потребность в водке станет ослабевать; мало того, при продолжительном воздержании самые вкусовые и обонятельные ощущения нередко изменяются: вкус и запах водки становятся противными так, что воздержание от водки уже не будет требовать никакого усилия. Но этого мало: человек воспримет ряд новых понятий, согласующихся с теперешним направлением его воли и ведущих волю дальше по тому же пути оздержания. Человек этот давно слышал или читал, что вредна не толь-

ко водка, но и вино и курение. Но до сих пор он хранил это знание как нечто отвлеченное, воля его не стремилась к осуществлению этих знаний. Теперь, когда он убедился на опыте, что может бросить пить водку, он начинает направлять свою волю на отрешение от всяких других одурманивающих средств.

Но если человек не сосредоточил во-время с достаточным упорством своей воли в стремлении отвыкнуть от водки, то он время от времени будет возвращаться к своей дурной привычке. И с каждым разом его вера в свои силы будет подрываться. Если он не заглушит в себе голоса совести, то душевный разлад его будет становиться все мучительнее и будет побуждать его делать все более настоящие усилия, чтобы отрешиться от водки и в конце концов он преодолевает свою дурную привычку. Но если он направит свою волю на то, чтобы заглушить голос совести, то тотчас он начнет усваивать целый ряд ложных понятий, согласующихся с этим направлением воли. Он скажет себе сперва: „умеренное потребление водки не может быть так вредно; жизнь так коротка и так тяжела, что не стоит расходовать ее на тяжелую борьбу с самим собою; может быть это и очень дурно, но я не могу бросить пить, воля моя не свободна“. Одним словом — мысль начнет работать в том ложном направлении, в каком воля себя сосредоточила и подыщет целый ряд соответственных понятий. Мысль станет расти в ложном направлении и выльется в самое извращенное сознание: „свободы воли у человека нет и потому нечего и стараться бороться со своими дурными инстинктами“. В результате человек не только сойдет, но натворит много других дурных дел и страдания его будут все возрастать.

Важнее всего то, чтобы человек не заглушал в себе голос совести и не старался замаскировать разлад между дурным направлением своей жизни и уже открывшейся ему истиной. Нам так свойственно вступать на этот опасный путь. Вместо того, чтобы притягивать нашу жизнь к открывшимся нам более совершенным понятиям, мы нередко стараемся принизить наши понятия к уровню нашей жизни, думая этим путем устранить мучительный душевный разлад.

Нам важно теперь отдать себе ясный отчет, какое значение имеет мировоззрение человека в деле освобождения его воли от эгоистических страстей и стремлений и от связанного с этим страдания.

У каждого человека есть множество таких умственных понятий, которые стоят значительно выше привычного для него уровня жизни. Каждый человек читал или слышал, что не в деньгах счастье, что надо любить людей, подавлять свои эгоистические страсти и проч. и проч. Почему же люди обыкновенно не следуют этим возвышенным понятиям? Происходит это потому в значительной мере, что все эти частные возвышенные понятия противоречат тому ложному основному понятию о жизни, которого люди твердо держатся.

Огромное большинство людей верят, что их теперешняя плотская обособленная жизнь есть нечто исключительно реальное и ценное и вот они считают, что их истинное благо состоит в том, чтобы во что бы то ни стало добиваться блага для своей теперешней плотской жизни и ограждать ее от страданий. Считая, что их действительное благо состоит именно в охране своей обособленной телесной жизни и в обеспечении ее интересов, люди неизбежно отбрасывают все те высокие моральные понятия, которые были провозглашены основателями всех великих религий, так как эти нравственные понятия идут в разрез с благом телесной обособленной личности. Не усвоив высокого метафизического объяснения жизни, данного основателями великих религий, люди не могут следовать тем нравственным предписаниям, которые вытекают из метафизического объяснения, как следствие.

Вообще говоря, человек не может признать за обязательные для себя истины такие нравственные понятия, которые, хотя считаются очень возвышенными, но противоречат тому, в чем человек видит основной смысл своей жизни и ее благо. Поясним это.

Наши понятия об истине и наши понятия о благе всегда тесно совпадают. Мы можем считать действительным для себя благом лишь то, что совпадает с той истиной, с тем общим смыслом и назначением, какие мы при-

писываем нашей жизни. Таким образом, пока люди не видят, что их плотская, обособленная жизнь есть только материал, который должен быть израсходован для достижения жизни высшей и объединенной с другими существами, пока люди думают, что плотская жизнь есть жизнь вполне реальная и имеющая ценность самостоятельную, они неизбежно будут стремиться к осуществлению блага этой своей плотской жизни, не брезгуя для этого никакими средствами. Это стремление людей служить интересам своей телесной личности может измениться лишь тогда, когда совесть побудит их выработать более высокое и разумное понятие о жизни. Но пока понятия людей о жизни не изменились, пока они считают, что человек должен выше всего дорожить своей земной телесной жизнью и ее интересами, люди не могут не стремиться к тому, чтобы угождать своей плотской личности и всячески отстаивать ее интересы, хотя бы в ущерб другим людям. Вообще говоря человек не может не стремиться к тому, в чем он в данное время, хотя бы ошибочно, видит смысл и благо своей жизни.

Каждый человек видит в чем-либо истину, как смысл и цель своей жизни, и неизбежно стремится к осуществлению этой истины, как к своему благу. Если человек видит истину, т. е. смысл жизни в счастливой плотской жизни, то будет к ней стремиться, как к благу. И не будучи в силах осуществить это благо своей обособленной телесной жизни, человек будет страдать. Если понятие человека об истине, изменится и он будет видеть смысл жизни в самоотречении, в забвении своей личности для других, то и воля его изменится; она будет стремиться к самоотречению, как к действительному благу. И если человек по слабости воли не в силах будет последовательно идти по пути самоотречения, то он будет испытывать все более сильные угрызения совести, которые в конце концов побудят его двигаться в верном направлении.

Никак не может случиться того, чтобы воля человека вовсе не стремилась осуществить тот смысл, который человек приписывает своей жизни. Если сознание человека

говорит ему, что жизнь совсем не имеет смысла и что поэтому благо состоит в уничтожении жизни, т. е. в самоубийстве, то воля человека будет направлена на самоубийство. Если это ложное сознание у человека недостаточно твердо, то и воля к самоубийству будет не твердая. Источник поступков у всех людей один и тот же, — это есть стремление к истине жизни, как к благу. Различие поступков проистекает главным образом от различия в понимании того, в чем именно надо искать истинный смысл жизни и ее благо.

Разбойник, систематически грабящий и убивающий людей, поступает так потому, что именно этого требует от него то понимание жизни, в осуществлении которого он видит не только благо, но и истину своей жизни. Он отлично знает, что другие люди считают убийство и грабеж делом дурным, но это значение в нем отвлеченное, не слившееся с его волей. Сам же он видит истину, т. е. смысл своей жизни, а следовательно и благо свое в обезпечении плотского существования и не видит другого лучшего средства обезпечения, чем грабеж и убийство.

Человек добродетельный, всю жизнь свою посвятивший самоотверженному служению людям, руководствуется тем же основным стремлением, как и разбойник, т. е. стремлением к осуществлению смысла жизни и так же как и разбойник он видит в осуществлении смысла жизни — благо. Отличие этого добродетельного человека от разбойника состоит в том, что истину, т. е. смысл жизни и благо свое он видит совсем в другом — в самопожертвовании, следствием которого является высшее нравственное удовлетворение. Его понятие о смысле жизни, его мировоззрение выше, а потому и воля его, направленная на осуществление этого высшего смысла жизни, ближе к истинному, надлежащему благу.

У разбойника есть отвлеченное знание, что другие люди осуждают убийство и грабеж и даже жестоко наказывают за эти поступки; но для разбойника убийство и грабеж суть средства, помощью которых он надеется осуществить смысл своей жизни, который, как он думает, состоит в обезпечении своей плотской жизни и в служении ее интересам. Мало того, разбойник прекрасно

знает, что огромное большинство людей видят смысл жизни и благо в том же самом, к чему стремятся и он, а именно в обеспечении своего плотского существования. Разбойник совершенно ясно чувствует, что если это громадное большинство людей, видящих, как и он, цель и благо в счастливой и долгой плотской жизни, не убивают и не грабят открыто подобно ему, то это происходит совсем не потому, что люди эти очень добродетельны и не хотят причинять другим людям страданий и убытков. Если люди, видящие смысл жизни в обеспечении своего плотского существования редко прибегают в своей частной жизни к открытым формам убийства и грабежа, то происходит это или потому, что внешние условия жизни и воспитания сложились для этих людей так, что им не для чего грабить и убивать или потому, что им можно это делать не противозаконно, но согласно с государственными законами или, наконец, потому, что эти „честные“ люди осторожнее чем разбойник и более боятся наказания и мщения других людей. Все это разбойник хорошо знает. Он видит, что огромное большинство людей не стесняется ради обеспечения своей плотской жизни массами убивать и грабить друг друга; он знает хорошо, что все государства при содействии извращенных ими религий, отрывают миллионы голодных людей от труда, на деньги, отобранные от народа обучают их убийству и затем люди эти во время войн миллионами калечат, убивают, грабят, поджигают друг друга.

И когда представители государства судят разбойника за убийство и грабеж, то он не может не видеть в этом возмутительного лицемерия. У этих людей то же самое понятие о жизни, как у разбойника и такое же эгоистическое стремление к достижению плотского блага.

Вообще говоря, по-скольку люди приписывают своей плотской жизни самостоятельную ценность, они неизбежно должны стремиться к плотскому благу и будут добиваться его всеми средствами; при таком понятии о жизни, люди всегда будут замаскированными грабителями и убийцами, эксплуататорами чужого труда и жизни, эгоистами, стремящимися как можно более взять от других и как можно менее дать им взамен; при неблагоприятных же условиях

жизни, когда замаскированные формы эксплуатации людей окажутся недействительными, люди будут переходить к примитивным приемам грабежа, насилия и убийства. И все это логически вытекает из того, что воля людей направлена на осуществление ложного понятия о жизни.

Открытый разбойник или вор отлично знает, что громадное большинство людей живет теми же плотскими интересами, как и он сам и потому он знает, что рассуждения о честной жизни, в громадном большинстве случаев суть лишь лицемерные требования со стороны людей, которые, благодаря счастливому стечению обстоятельств могут удовлетворять своим плотским интересам, не прибегая к откровенным, не одобренным по закону формам убийства и грабежа. И потому обычные доводы этих людей о необходимости честной жизни для разбойника совершенно не убедительны. Единственный несомненный довод против всякого насилия, который он не может формулировать отчетливо мыслью, но постоянно чувствует, несмотря на старания заглушить этот голос — это его совесть корректирующая все его понятия и стремления.

Таким образом мы пришли к следующим заключениям.

Направление воли людей и их поступки зависят от того, какой смысл они приписывают своей плотской жизни. По-скольку люди считают, что плотская жизнь есть нечто окончательно реальное, имеющее самостоятельную ценность, по-скольку религиозные истины остаются для них под сомнением, как нечто недоказанное, воля людей неизбежно направлена на то, чтобы всячески оберегать, защищать и лелеять эту свою теперешнюю плотскую жизнь. Стремясь к этой основной цели, в осуществлении которой они видят смысл своей жизни, люди не могут руководиться идеями самоотречения, любви, жалости, так как все эти идеи могут сокращать плотскую жизнь и вредить ее интересам. Все эти идеи неизбежно должны оставаться для воли людей, как нечто отвлекающее, не воспринятое ею, не имеющее на нее влияния. Человек готов теоретически признать, что идеи эти прекрасные, но он не может их признать для себя обязательными; эти идеи помешали бы ему осуществлять то, в чем он видит смысл своей жизни



оне помешали бы ему домогаться блага плотской жизни.

Поэтому хотя у людей есть множество прекрасных нравственных понятий и предписаний, но все эти идеи остаются для воли отвлеченными, оне не могут быть ею восприняты, пока основное понятие людей о смысле плотской жизни не изменится. Таким образом, когда человек не следует хорошим нравственным понятиям и предписаниям, то нельзя еще с уверенностью сказать, что его жизнь не согласуется с той истиной, которую он признает. Он считает основной истиной, что плотская жизнь имеет самостоятельную ценность и что следовательно надо всеми средствами заботиться о ее обеспечении; что касается религиозного понятия о жизни, то оно выступает для человека обыкновенно, как нечто смутное и недоказанное, а при таком условии нравственные предписания перестают иметь обязательность для разума. И потому человек живет ради интересов своей плотской жизни и живет он так именно потому, что находит это единственно разумным и видит именно в этом свое благо.

Только тогда, когда основное понятие человека о смысле жизни изменяется, когда он начинает признавать, что смысл плотской, преходящей жизни может состоять только в том, чтобы расходовать эту жизнь, как материал для выработки жизни высшей и непреходящей, он начинает видеть свое истинное благо в самоотречении и начинает к этому стремиться.

Сказанное выше вовсе не означает, конечно, что с изменением понятия о жизни, самая жизнь человека должна непременно сразу резко измениться. Чтобы жизнь изменилась необходимо сперва, чтобы воля преодолела множество эгоистических плотских страстей, ставших привычными при прежнем направлении воли. Таким образом человек, уже признавший высший смысл жизни, может еще долго по инерции жить плотскими чувствами и интересами, но он уже не может видеть в этом свое истинное благо; воля его неизбежно будет стремиться изменить дурное направление жизни и те самые плотские блага, которые раньше всецело

удовлетворяли его, теперь будут вызывать угрызения совести. Поясним это еще.

Человек, признавший уже умом высший смысл жизни, может по инерции жить такой же дурной жизнью, как и человек, видящий смысл жизни в преходящем благе плотской жизни. Но существенное различие этих двух людей состоит в следующем.

Человек видящий смысл жизни в преходящих благах плотской жизни, стремится к осуществлению этих благ как к чему-то законному: живет он дурно, не сознавая того, что это дурно и что это противоречит его истинному благу; он может пользоваться плотскими эгоистическими благами, не испытывая угрызений совести и не испытывая побуждений отрешиться от них; его эгоистические страсти и пороки оправдываются необходимостью охранять плотское благо.

Иначе обстоит дело для человека, признавшего уже умом высший смысл жизни. Если он по инерции продолжает жить дурной жизнью, то не потому, чтобы он стремился к осуществлению плотских преходящих благ, как к чему-то законному, напротив, он живет дурно, уже сознавая, что это противоречит действительному смыслу его жизни и действительному его благу; он уже не может пользоваться плотскими благами без угрызений совести и его эгоистические страсти и пороки уже не оправдываются его понятием о жизни.

Паровоз, в котором уже разведены пары, может оставаться без движения точно так же, как и тот паровоз, в котором пары вовсе еще не разведены, но разница состоит в том, что в первом паровозе уже накоплена движущая сила, а в другом — еще нет. То же самое можно сказать о двух людях, которые оба не движутся по пути к истине, но у одного из них истинное понятие о жизни уже определилось и побуждает к движению.

Итак, нередко бывает, что человек уже усвоил умом возвышенное понятие о жизни и понял, что преходящее благо его плотской личности не есть истинное благо, но, несмотря на это возвышенное сознание, человек продолжает жить дурной, эгоистической жизнью. Противоречит

ли этот факт нашему утверждению, что человек неизбежно стремится к осуществлению того, в чем он видит для себя истину и благо? Противоречия нет. Стремление к осуществлению признанной истины несомненно существует и если это стремление не приносит видимых результатов, то лишь потому, что надо много времени и усилий, чтобы преодолеть ранее укрепившиеся дурные страсти и привычки. Сладострастие, чревоугодие, изнеженность, влечение к пьянству и проч. препятствуют движению воли в ее новом направлении к совершенствованию и замедляют это движение. Но в таком случае отклонение воли от признанного высшего понятия о жизни увеличивается с каждым днем и выражается в таком остром нравственном страдании, которое неизбежно в конце концов приведет человека к согласованию жизни с открывшейся истиной.

Воля не может противоречить сама себе, т. е. человек не волен не стремиться к тому, в чем он в данное время (хотя бы ошибочно) видит для себя истину — благо. В этом, между прочим, и состоит с философской точки зрения (не говоря уже о точке зрения религиозной) несправедливость не только наказания, но даже простого осуждения одними людьми других за поступки, совершенные ими во имя того плотского блага своей личности, в котором они ошибочно видели истину и смысл своей жизни. И потому судить людей за их дурные поступки — самая большая несправедливость. Можно и должно осуждать самые поступки, но не людей их совершающих.

Человек не волен не стремиться к тому, в чем он в данное время (хотя бы ошибочно) видит для себя истину, т. е. смысл своей жизни. Но стоит человеку прислушаться к голосу совести и он побудит его искать высшую истину.

Мы можем проявлять в нашей душе Высшее Сознание, которое непрестанно указывает нам, что то, что мы в данное время принимаем за истину и благо жизни, не есть еще действительная истина и действительное благо. Человек волен усилием сосредоточивать себя постоянно на этом Высшем Сознании. По сколько воля не следует этому уже открывшемуся в ней голосу совести и поступает наперекор ему или старается заглушить его, по-столько воля действительно виновна перед этим Высшим Сознанием, в ней про-

являющимся и по-столько она понесет в себе возмездие за свою вину в виде физического и нравственного страдания в этой и будущей жизни.

Но как только люди пробуют вмешаться в это высшее мздовоздание и начинают осуждать или даже наказывать других людей, так они неизбежно проявляют свою несправедливость и слепоту. Ведь они не могут судить в человеке то, что в нем единственно может подлежать осуждению, так как людям не доступно определение ни силы того разлада совести с ее источником, который сознавался человеком ни силы того внутреннего возмездия, которое он испытывает и которое ему еще предстоит.

Какую бы волю человек ни сосредоточил в себе: в истинном или же ложном направлении, самое сосредоточение это достигается только усилием. Если человек сосредоточивает добрую волю, то ему приходится употреблять усилие к преодолению плотских ощущений, ложных представлений и идей. Если человек допускает свою волю сосредоточиться в дурном направлении, то ему приходится употреблять усилие, чтобы заглушить голос совести, старающийся снова направить волю к совершенствованию.

И то и другое усилие воли представляется человеку мучительным.

Разница состоит лишь в следующем: по мере того, как усилием напрягается воля к совершенству, в котором единственно человек может найти свое действительное и непреходящее благо, сила (интенсивность) усилия и его мучительность все ослабевают. Происходит это потому, что воля, направленная к совершенствованию все менее сознает и сливает с собою силу элементов, требующих преодоления, все менее интенсивно сознает плотские ощущения, противные истинному благу.

Наоборот, по мере сосредоточения человеком в себе злой воли, т. е. воли, направленной к удовлетворению эгоистических требований его плотской личности, эти требования все растут и ему приходится употреблять все большие и большие мучительные усилия,

ради заглушения голоса совести, требующего осуществления высшего смысла жизни.

Стараются люди заглушить сознание разлада жизни с совестью тем, чтобы не давать своей воле сосредоточиваться на этом сознании разлада. Сюда, мне кажется, надо отнести: 1) все старания рассеивать волю, расходуя ее на сознание разнообразных постоянно изменяющихся ощущений, помощью развлечений, путешествий, «убивая время» в картах, играх и т. п.; 2) все старания сосредоточить волю на одних и тех же ощущениях и идеях, не имеющих отношения к сознаваемому уже душевному разладу. (Сюда надо отнести значительную часть научной, философской, художественной, государственной и общественной деятельности, отвлекающих человека от сознания Высших запросов совести и препятствующих действительному совершенствованию жизни); 3) все старания заглушить разлад непосредственно, приводя душу в неестественное состояние чувствования — одурманивая ее посредством вина, курения опиума, табака и т. п.

При этом всегда оказывается, что мучительность усилий, употребляемых для заглушения голоса совести, несравненно больше, чем трудность того совершенствующего душу нравственного усилия, которое люди надеются избежать. На самом же деле избежать трудностей совершенствования нельзя: их можно лишь отложить, откладывая вместе с тем то увеличение блага, которое является последствием совершенствования. Но если бы даже человеку возможно было бы навсегда заглушить совесть и тем избежать трудностей совершенствования, то и тогда он не мог бы быть ни счастлив, ни спокоен. Во-первых, требования плотской жизни, в удовлетворении которых человек видит свое благо, никогда не могут быть достигнуты, так как требования эти растут по мере их удовлетворения; кроме того другие люди, стремясь сами к такому же эгоистическому благу, всегда будут мешать его достигнуть. Во-вторых, человек не может достигать счастья, заглушая разлад между совестью и жизнью потому, что разлад этот неизбежно всегда выражается страданием. Если бы человеку, стремящемуся избежать усилия, необходимого

для совершенствования души, удалось заглушить в себе страдание нравственное, то его душевный разлад сильнее выразился бы в виде так называемых телесных страданий. Мы ведь уже выяснили, что так называемые телесные болезни и страдания суть ничто иное, как низшая форма душевных страданий. Это суть страдания души, истинную причину которых человек не сознает и которые иллюстрируются изменениями в его телесном образе.

Вообще говоря, по-скольку существо не способно к сознательному усилию к совершенствованию (например животные) или хотя и способно (напр. человек), но стремится избежать этого сознательного усилия совести и заглушить его, по-скольку разлад между Высшим родом его сознания и дурным направлением его воли выражается в виде так называемых телесных страданий. Так что, если бы человек мог даже совершенно заглушить в себе то нравственное страдание, которое побуждает его к совершенствованию, то от этого только усилились бы его, так называемые телесные страдания. А чтобы устранить эти телесные страдания человек вынужден совершенствовать свое поведение и свой образ жизни.

Наконец, если бы даже сон плотской жизни мог сложиться как-либо так, что человеку удалось бы просуществовать без серьезных усилий к совершенствованию и без значительных нравственных и телесных страданий, то и тогда накопившаяся для души работа совершенствования посредством усилия не избегается, а лишь переносится с разрушением телесного образа в новую жизнь.

Что касается вопроса о мздовоздании, то очевидно, ответ на него находится во всем вышеизложенном. Благо или страдание не только в теперешней плотской жизни человека, но и в последующей во времени жизни зависят не от причин лежащих, как нам кажется вне человека, а от внутреннего состояния его души и от направления его воли. По-скольку человек делал усилие к сосредоточению своей воли в направлении, указанном совестью, по-скольку его душа становилась невосприимчива к плотским ощущениям, представлениям и идеям, вызывающим страдание. Таким образом наша воля подготавливает нашу душу к тому,

чтобы она с разрушением ее телесного образа оказалась способной к более совершенной жизни.

Нам недоступно проникновение в будущую жизнь — вне тех телесных образов, которые мы себе теперь рисуем. Зато мы постоянно видим, как передаются проявления нашей воли другим людям в теперешней нашей земной жизни. Мы видим сколько совершенства и несовершенства, блага или страдания можем мы вносить в души других людей.

Ни одно проявление нашей воли, ни один взгляд наш, ни одно самое ничтожное слово или движение не исчезают даже в этой земной жизни после нашей смерти: каждое входит в волю (характер) других людей, которые видели нашу жизнь, или слышали о ней (Не говоря уже о прямой передаче нашей воли и наших стремлений другим людям путем наследственности). И в свою очередь эти люди передают воспринятые от нас проявления нашей воли другим людям, даже никогда о нас не слышавших и т. д.

Как бы ни казалась нам ничтожна по своим проявлениям воля некоторых людей, она всегда вносит нечто в сознательную жизнь человечества. Воля ребенка, умершего тотчас после рождения и та оставляет неизгладимый след в душе матери (след в смысле изменения ее характера и ее стремлений), хотя бы она и забыла о ребенке, а через мать — в душах ее детей и людей, с которыми она, или они входят в сношения. Даже эта плотская жизнь, лишь на мгновение проявившаяся и тотчас скрывшаяся от нас, полна великого смысла.

При этом, однако, не все проявления нашей воли входят в сознательную жизнь человеческого рода с одинаковой устойчивостью. Чем более несовершенны проявления нашей воли, тем более влекут они за собою страдания и тем настоятельнее люди будут отрешаться от этих плевел, которые бы внесли в их жизнь страдание. Все несовершенное осуждено мало по малу изглаживаться из совершенствующейся сознательной жизни людей.

Но надо помнить, что этот процесс совершенствования не может иметь своего завершения в земной жизни людей, т. е. в области тех телесных образов, которые они себе создают.

Совершенствование в области наших теперешних земных представлений есть как бы подготовка к тому процессу усовершенствования, который предстоит существам при переходе их к новым жизненным состояниям, вне теперешних образов. Жизнь человечества должна иметь конец; она не бессмертна; неуничтожаемую и непреходящую жизнь существа приобретают лишь с выходом из земных представлений и с переходом к все высшим жизненным состояниям, ведущим к Сознанию вполне Совершенному, Неограниченному и Неизменному (вневременному).

## ГЛАВА XVI.

Что такое время? Как освобождается наша душа от чувства времени и от сознаваемых нами во времени образов и явлений. Как наша душа проявляет в себе сознание совершенное и непреходящее, т. е. вневременное.

Никакого объективного времени, существующего самого по себе, нет. Времени не существует ни в часах, ни в воздухе, ни на солнце, ни на луне ни в каком-либо ином месте пространства; мало того, все это суть только образы, которые мы создаем себе сами и которые тотчас растворились бы и исчезли, если бы довели наши внешние чувства до совершенства. Точно также никакого времени нет в том образе, который мы себе рисуем и называем нашим мозгом; время не есть ни продукт, ни функция этого образа. Время есть ничто иное, как наше чувство времени, которое существует только в нашей душе или в душах других бесчисленных существ. Таким образом время не существует никогда само по себе и мы можем говорить о каком-то объективном времени только в том смысле, что чувство времени испытывается не только нашей собственной душой, но также душами всех других существ. Чувство времени всегда субъективно; оно различно не только для различных существ, но оно различно для одного и того же субъекта в различных его душевных состояниях. Чтобы достигнуть большей одинаковости или общности в определении времени люди условились определять время не на основании своего собственного самочувствия, но на основании тех образов, которые они себе создают более одинаково, т. е. на основании кругообращения солнца или часовой стрелки. Поэтому когда люди видят, что стрелка часов описала круг, то все люди говорят, что прошел час, но на самом деле эти слова не обозначают никакого объективного времени, существующего „самого по себе“, а также никакого времени, которое было бы общее для людей.

Наше чувство времени тесно связано с теми образами и явлениями, которые мы себе рисуем в пространстве. Чем меньше образов и явлений наше сознание нам рисует, тем более наше чувство времени как бы сокращается. Вообще говоря, наше чувство времени начинает исчезать, когда мы перестаем представлять себе образы. Примеры и разъяснения.

Наше чувство времени находится в основной зависимости от большего или меньшего несовершенства нашего душевного состояния. По-скольку испытываемые нами чувства несовершенны (напр. чувства недовольства настоящим, ожидание перемены, чувства раздражения, тоски, страха, боли и проч.), по-скольку эти чувства сопровождаются страданием и стремятся измениться. Это стремление наших чувств измениться обуславливает собою наше чувство времени. Как только мы достигаем душевного состояния более совершенного, менее эгоистического, более объединенного с жизнью других существ и потому более нас удовлетворяющего, так тотчас наше чувство времени начинает исчезать. Подробные разъяснения и примеры. По-скольку мы проявляем в себе сознание Совершенное, угашающее наше чувство эгоистической обособленности и объединяющее нас с другими существами в жизнь Единую и Неограниченную, по-скольку мы освобождаем себя от сознания преходящих телесных образов и явлений, а также от связанного с этими образами чувства времени и переходим к жизни вневременной. Наше чувство времени (также как создаваемые нами во времени образы и явления) выражает собою несовершенное состояние нашей души и определяет собою ту работу которую нашей душе остается выполнить, чтобы проявить в себе сознание Совершенное, Неограниченное, Непреходящее и избавленное от страдания.

Теперь нам надо уяснить себе, как освобождается наша душа от чувства времени и вместе с тем от создаваемых нами во времени изменчивых и преходящих материальных образов и явлений. Мы уже неоднократно говорили в предыдущих выпусках о том, что такое время, но теперь нам необходимо более детально рассмотреть этот вопрос.

Никакого времени объективного, существующего самого по себе, нет. Времени не существует ни в часах, которые мы видим, ни в воздухе, ни на солнце, ни на луне, ни где-либо в другом месте пространства. Мало того, то, что мы называем часами, воздухом, солнцем, луною тоже не существует само по себе, но суть лишь образы, которые мы создаем себе сами и которые тотчас растворились бы и исчезли, если бы мы довели наши внешние

чувства до совершенства. Самое пространство, в котором мы себе создаем все эти образы тоже не существует объективно; создаваемое нами пространство есть лишь форма нашего собственного восприятия; иначе сказать, — это есть как бы некоторый психический фон, который наша душа себе создает и который она населяет различными образами. Стремясь воспринять из мира различные процессы жизни, но не будучи в силах слить их с собою, наша несовершенная душа облекает эти процессы жизни в различные материальные образы; эти материальные образы наша душа от себя обособляет или объективирует и проектирует в том психическом фоне, который мы себе создаем и называем пространством.

Ни пространство с образами его населяющими, ни время не существуют сами по себе. Где же находится время? Очевидно нельзя думать, что время находится у нас в мозгу, так как время не имеет объема и потому не может занимать место ни в мозгу, ни где бы то ни было. Точно также нельзя думать, что время есть продукт или функция нашего мозга, так как наш мозг есть ничто иное как материальный образ, который мы себе создаем сами; причем образ этот явно недостоверен. Этот образ мозга совершенно растворился бы и исчез бы, если бы мы обладали зрительной способностью и способностью к усилию совершенными. (Кроме того, пока мы создаем себе образ нашего мозга, этот образ представляет нам нечто во всем своем физическом строении мертвое, материальное, имеющее зрительный образ, тяжесть, плотность и прочие материальные свойства; поэтому людям все яснее становится, что время, не имея никаких материальных свойств есть нечто совершенно противоположное тому образу, который мы называем нашим мозгом и никак не может являться ни продуктом, ни функцией этого образа).

Итак, если время не находится ни в нашем мозгу, ни в каком-либо другом месте пространства, если оно не обладает никакими материальными свойствами и следовательно есть нечто духовное, то что же такое наконец время?

*Время есть ничто иное, как наше чувство времени, которое существует только в нашей душе или в душах других бесчисленных существ.* Таким образом время не

существует никогда само по себе и мы можем говорить о каком то объективном времени только в том смысле, что чувство времени испытывается не только нашей собственной душой, но также душами всех других существ.

Это чувство времени всегда субъективно; оно различно не только для различных существ, но оно различно даже для одного и того же субъекта в различных его душевных состояниях.

Чувство времени обуславливается для каждого субъекта изменениями его душевного состояния в связи с теми образами и явлениями, которые он себе рисует.

Если человек говорит: „прошел час“, то выражает этим, что его внутреннее чувство и мышление испытывали некоторые изменения в зависимости от тех образов и явлений, которые его сознание ему представляло; если он говорит: „прошел год“, то выражает этим, что его внутреннее чувство и мышление претерпели гораздо большее количество образов и явлений. Но если человек смотрит на стрелку часов и говорит: „прошел час“, то слова эти не выражают никакого определенного общего для всех существ времени. Этот „час“, определяемый видимым нами обращением стрелки, был часом для человека, находящегося в сравнительно спокойном душевном состоянии (иначе сказать — в состоянии для людей наиболее обычном, — среднем несовершенном), пятью часами для тревожно-чувствующего, минутой для счастливого и может быть месяцем для совсем другого существа — микроба (так как всю продолжительность жизни микроба мы определим в несколько часов). Так что видимое существами кругообращение стрелки не обозначает никакого одного, общего для существ времени. Времени одного, определенного, существующего независимо от того, каково сознание самих субъектов, никакого нет. Мало того, немислимо допустить существование такого времени, которое никем не сознается, если же оно кем-либо сознается, то оно обусловлено свойствами сознания самого этого существа.

Движение стрелки есть движение стрелки, но не время. Время есть некоторое испытываемое субъектами чувство, которому в мире, сознаваемых ими образов соответствует сознаваемое ими явление — движение стрелки. (Не

будем забывать, что, как уже выяснено нами, это видимое явление, иллюзорно; оно исчезло бы с совершенствованием нашего зрения и других способностей). Всякий человек знает, что такое час, но всякий знает его различно, судя по своему самочувствию. Часа же одного определенного, такого, который обозначал бы некоторое общее для существ время — никакого нет.

Если люди условились игнорировать различие в своем чувстве времени и стараются определять какое-то общее для всех людей время помощью тех образов, которые они себе создают (т. е. помощью видимого кругообращения солнца или помощью кругообращения стрелки часов), то происходит это по следующей причине. Люди инстинктивно стремятся объединиться в некотором сознании, которое для них общее. И вот они видят, что чувство времени испытывается ими настолько различно, что если бы они стали определять время по своему собственному самочувствию, то не пришли бы ни к какому согласию: один утверждал бы, что прошел час, а другой, что прошло два или три часа. Но вот оказывается, что внешние чувства людей, т. е. их зрительные, осязательные и другие ощущения (из которых люди создают себе все образы) гораздо более сходны у различных субъектов, чем их чувство времени. Иначе сказать — чувство времени у различных людей совершенно различно, что касается тех образов, которые люди себе создают (напр. образ движущегося солнца или образ часов и движущейся стрелки) то эти образы для людей почти одинаковы. И вот, чтобы достигнуть большей одинаковости или общности в определении времени, люди установили определять время не на основании своего самочувствия, а на основании тех образов, которые они себе создают, т. е. на основании солнца или на основании движущейся стрелки часов. Поэтому, когда люди видят, что стрелка часов описала круг, то все люди говорят, что прошел час, но на самом деле эти слова не обозначают никакого объективного времени, существующего само по себе, а равно не обозначают никакого времени, которое было бы общее для людей.

Если видимые нами явления: напр., представляющееся нам движение солнца вокруг земли или кругообращение

стрелки часов как будто сглаживают у людей неодинаковость их чувства времени и как будто служат для определения какого-то объективного времени, общего для всех людей и независящего от их самочувствия, то происходит это по следующей причине. За всеми сознаваемыми нами образами и явлениями кроются некоторые протекающие в мире процессы жизни; когда мы мысленно разлагаем сознаваемые нами образы тел и предметов на весьма мелкие образы — движущихся атомов, то и за этими мелкими образами мы вынуждены признавать некоторые процессы жизни. Итак, когда мы представляем себе движение солнца вокруг земли или кругообращение часовой стрелки, то за этими субъективно порождаемыми нами образами скрыты некоторые процессы жизни, которые уже являются для нас объективными, не зависящими от того, каковы наши собственные познавательные свойства и каково наше субъективное чувство времени.

Разгадка вопроса, почему людям кажется, что существует какое-то объективное время, состоит именно в этом. Хотя чувство времени всегда субъективно, т. е. неодинаково не только у различных людей, но и у одного и того же человека в различных его душевных состояниях, но так как за образом движущегося солнца (или движущейся часовой стрелки) протекает для всех людей один и тот же объективный для них жизненный процесс, то людям и кажется как будто время, в течение которого они представляют себе этот жизненный процесс, есть для всех людей одно и то же объективное время. Но это есть иллюзия людей. На самом деле время, в течение которого различные люди представляют себе одно и то же явление не одинаково для них. Поясним это еще.

Если всем людям кажется, что некоторое явление (напр. видимое движение солнца) совершается в течение одного и того же объективного для людей времени, то происходит это потому, что за этим образом движущегося солнца скрывается для всех людей один и тот же объективный для них жизненный процесс. Воспринимая из мира один и тот же объективный для них жизненный процесс, все люди иллюстрируют его для себя в виде образов почти

одинаковых, которые сливаются для них в один образ движущегося солнца. И вот люди воображают себе, что время, в течение которого они представляли себе это явление, есть для всех людей одно и то же объективное время. На самом же деле это неверно. Единственно, что для людей объективного во всем этом явлении это — воспринимаемый ими из мира процесс жизни; все остальное, т. е. весь ряд протекающих в пространстве образов, а также время, в течение которого протекает явление, вполне субъективно, вполне обусловлено душевными свойствами самих людей.

Людям кажется как будто время протекает где то в пространстве, в объективном мире, но для читателя, усвоившего основные положения духовно-монистического объяснения мира, эта иллюзия людей объясняется весьма просто.

Люди сами создают себе все образы тел и предметов, вместе со всеми их изменениями или движениями в пространстве. (Пространство само не существует объективно, но есть только присущий нашему сознанию и обусловленный нашими субъективными ощущениями психический фон, в котором мы создаем себе и располагаем все образы). Иначе выражая ту же мысль: все образы тел и предметов вместе со всеми их изменениями или движениями в пространстве слагаются и существуют только в сознании самих людей или других существ. Но хотя люди сами создают себе весь ряд образов в пространстве, однако люди объективируют или обособляют от себя эти протекающие в пространстве образы (Объективируют люди от себя эти протекающие в пространстве образы потому, что облекают в них нечто действительно объективное, а именно — различные воспринимаемые из мира процессы жизни). Так как люди условились определять время не на основании своего собственного самочувствия, а на основании изменяющихся в пространстве образов, и так как они создают себе иллюзию, как будто эти образы существуют сами по себе в объективном мире, то этим именно объясняется: почему люди создают иллюзию, что эти будто бы объективные образы изменяются в каком-то будто бы объективном времени.

Выражая предыдущую мысль иначе: если люди ложно думают, что время, в течение которого изменяются все образы, есть какое-то объективное время, протекающее где-то в объективном мире, то заблуждение это вытекает из того, что люди считают, будто бы сами эти образы существуют в объективном мире. В действительности же все образы вместе со всеми их изменениями во времени слагаются и существуют только в сознании самих людей или других существ. Раз что образы слагаются и существуют только в сознании самих существ, то и время, в течении которого эти образы изменяются, может существовать только в сознании самих существ.

Итак, утвердимся в мысли, что объективного времени, т. е. вернее — объективного чувства времени, существующего вне душевной жизни самих существ, никакого нет; точно также нет времени; одинакового для всех существ.

Философия, в особенности со времени Канта, все тверже подходит к признанию, что время, так же как и пространство, суть только способы нашего душевного восприятия: иначе сказать, — что это суть присущие нашему сознанию формы, посредством которых мы представляем себе нечто, воспринимаемое нами из мира. Что же такое это „нечто“, которое мы воспринимаем из мира и которое мы уже сами представляем себе в условиях пространства и времени? Этому философия до нашего времени не могла установить, хотя накопила для этого много материала. Воспользовавшись накопленным материалом и дополнив его новыми наблюдениями нашей душевной жизни, мы пришли к заключению, что единственная объективная сущность, которую наша душа воспринимает из мира, это суть различные процессы жизни. Мы уже сами облекаем эти процессы жизни в форму материальных образов и проектируем эти образы в пространстве; пространство же это само есть лишь присущий нашему сознанию психический фон, который мы населяем образами.

Все порождаемые нами образы изменяются во времени, но время само есть ничто иное, как наше чувство, которое изменяется соответственно с изменением нашего душевного состояния. Поэтому очевидно, что изменения или эволюция во времени сознаваемых нами материальных образов обусловлена нашим собственным несовершенным душевным состоянием. В философии нашего времени эти мысли начинают уже назревать, хотя выражаются еще очень смутно. Начинает просвечивать мысль, что пространство и время — эти формы нашего душевного восприятия, не суть, как это думает Кант, нечто заранее сложное нам в душу, как нечто обязательное и неизменное; начинает уясняться, что наше сознание времени и пространства суть такие формы нашего восприятия, которые вырабатываются самой нашей душой и зависят не только от тех зрительных и осязательных образов, которые вырабатываются из наших ощущений, но также от внутреннего нравственного состояния нашей души, от ее чувств и стремлений.

Вот, напр., в каких смутных чертах начинает определяться эта мысль у Гюо (Guau).

„Идея (сознание) времени, также как и пространства, пишет Guau, является эмпирическим результатом приспособления нашей (душевной) деятельности и наших хотений к некоторой среде нам неизвестной и может быть для нас непознаваемой. Что же соответствует вне нас тому, что мы называем временем и пространством? Мы ничего об этом не знаем; но время и пространство не суть (как думал Кант) некоторые готовые категории, которые как бы заранее обуславливают нашу душевную и умственную деятельность. Испытывая хотения и действуя в направлении наших хотений мы одновременно создаем пространство и время; мы живем и вместе с тем мир или то, что мы называем миром, создается пред нашими взорами \*).

Нам необходимо уяснить себе эти мысли гораздо отчетливее.

\*) Guau — La genèse de l'Idée du temps p. 46. Paris, 1902 (поиснения в скобках сделаны мною).



Прежде всего мы рассмотрим взаимоотношение между испытываемым нами чувством времени и теми образами внешнего мира, которые мы создаем себе из наших зрительных и осязательных ощущений. Затем уже мы уясним себе совершенную зависимость испытываемого нами чувства времени от внутреннего, нравственного состояния нашей души, т. е. от ее чувств и стремлений.

Наше чувство времени тесно связано с теми образами и явлениями, которые мы себе рисуем в пространстве.

Чтобы было бы в нас чувство времени, надо, чтобы мы сознавали какие-либо изменчивые образы: зрительные, осязательные или же воображаемые, т. е. воспроизводящие в различных комбинациях прежние зрительные и осязательные образы. Даже в одиночной камере, где казалось бы, нет смены впечатлений, чувство времени не покидает нас; происходит это все таки потому, что образы изменяются: мы переводим глаза с „предмета“ на „предмет“ или с одной точки „предмета“ на другую; двигаясь в темноте мы создаем себе ряд осязательных образов, лежа неподвижно в темноте или с закрытыми глазами, когда нет зрительных образов, мы все же воспроизводим в памяти или в воображении ряд сменяющихся образов. Но когда всякие образы, даже в памяти или в воображении исчезают, то вместе с тем неизбежно исчезает и чувство времени.

И наоборот: чтобы были образы надо, чтобы у нас было чувство времени, в котором образы единственно могут изменяться, сменяться одни другими. Если бы у нас не было чувства времени, то не могло бы быть перемены образов, не могло бы быть, напр., последовательного во времени созерцания различных точек одного и того же образа или „предмета“, не могло бы быть последовательного во времени изменения всех образов, посредством которых мы иллюстрируем для себя все явления нашего плотского рождения, плотской жизни и смерти. Одним словом, когда мы говорим, что для нас существует время, то обозначаем этим: 1) что мы создаем себе те или иные образы и 2) что образы эти изменяются. Когда мы перестаем создавать себе образы, то и чувство времени у нас исчезает. Когда мы усираем; хотя бы искусственно изменение образов (напр., сосредоточив зрение продолжительное

время на одной точке), то исчезают образы и вместе с тем начинает исчезать у нас чувство времени.

Нам предстоит уяснить себе, что когда мы проявляем в себе душевное состояние совершенное, то в нас угасает чувство времени и вместе с тем исчезают все образы и явления, которые наша душа себе создает, пока она несовершенна. К уяснению этой мысли мы будем подходить постепенно.

Прежде всего мы замечаем, что наше чувство времени тем более интенсивно и медлительно, чем большее количество образов и явлений наше сознание нам представляет.

Guayau справедливо указывает, что субъективность нашего сознания времени и его зависимость от количества тех образов и явлений, которые мы себе представляем, нагляднее всего видна в нашем состоянии сна \*).

Во сне, когда мы перестаем измерять время помощью искусственного приспособления часов и судим о времени только на основании нашего собственного самочувствия, мы наблюдаем следующее. Когда мы представляем себе в сновидении множество сменяющихся образов и местностей, напр., когда мы представляем себя путешествующими, то наше сознание времени чрезвычайно замедляется. Наша душа как бы переживает долгий процесс жизни: целый ряд различных чувств, мыслей и впечатлений, иллюстрируемых теми образами, которые мы себе рисуем. И только тогда, когда мы проснемся, т. е. перейдем к более общему с другими людьми жизненному состоянию, когда мы начинаем судить об истекшем времени на основании тех образов, которые мы себе обычно на яву рисуем (напр., на основании кругообращения часовой стрелки), только тогда мы говорим, что столь долго длившееся для нас жизненное состояние во сне (путешествие) на самом деле продолжалось лишь пол часа. К такому заключению мы приходим лишь тогда, когда мы пробуждаемся. Но пока мы находились в состоянии сна время длилось для нас чрезвычайно долго; иначе сказать, — мы переживали долгий ряд чувств и впечатлений и вместе с этим наше

\*) Guayau — la Genèse de l'idée du temps p. 77 и 78. Paris 1902.

сознание представляло нам множество сменяющихся образов и явлений.

И наоборот: когда наше сознание во сне не представляет нам никаких образов и явлений, то вместе с тем мы не испытываем чувства времени; иначе сказать — наше жизненное состояние перестает быть длительным во времени \*).

В нашем состоянии на яву мы тоже наблюдаем, что наше чувство времени изменяется соответственно количеству тех образов и явлений, которые наше сознание нам представляет. В путешествии, в вагоне железной дороги, когда сознание наше представляет нам множество сменяющихся лиц, образов и мест, время тянется гораздо дольше, чем если мы всецело углублены в работу или в чтение, когда наши внешние чувства перестают создавать нам образы. *Вообще говоря, наше чувство времени начинает исчезать, когда мы перестаем представлять себе образы.*

\*) Исследователи сна отмечают, что бывают случаи, когда люди только что уснувшие и тотчас разбуженные, успевают в состоянии сна пережить долгий ряд впечатлений и создать себе целый длинный ряд образов, как напр. целое путешествие. Проснувшись они отказывались верить, что все это могло быть пережито ими в несколько секунд времени (См. напр. Guay — La genèse de l'idée du temps p. 77 и 78). Таким образом человек, перейдя от сна к высшему состоянию „на яву“, открывает, что пережитое им во сне длительное чувство времени было лишь иллюзией его чувства, точно такой же иллюзией, как и те образы, которые он в течении этого времени себе создавал. Отсюда сама собою назревает для нас следующая аналогия. Мы установили в одной из предыдущих глав, что наше состояние на яву есть тоже нечто иное, как некоторого рода сон, который существа создают себе сообща и из которого с разрушением их телесного образа они должны переходить к некоторому высшему и еще высшему и еще более объединенному жизненному состоянию. И вот мы вправе предложить читающему следующую аналогию. Заснувший на несколько мгновений человек, просыпаясь от этого обособленного состояния, убеждается, что пережитое им во сне длительное чувство времени было лишь иллюзией, точно так же, как и все образы, которые он себе в это время создавал. Не то же ли самое должно открыться нашей душе при переходе ее после разрушения телесного образа к высшему и более объединенному с другими существами жизненному состоянию. Не окажется ли, что переживаемое теперь нашей душой длительное чувство времени есть такая же иллюзия, как и весь тот ряд телесных явлений, который мы себе теперь рисуем?

Каждый может проверить это заключение путем собственного душевного опыта. Фиксируйте ваше зрение на одной какой-либо точке (напр на точке в книге), которую вы читаете, стараясь чтобы ваше сознание не представляло вам никаких других образов. Мало по малу все зрительные образы, которые вы себе представляли прежде (напр. буквы в книге) начнут мутнеть, сливаться и в конце концов вовсе исчезнут для вашего зрения. Вместе с тем, параллельно с исчезновением зрительных образов вы начнете терять чувство времени. Если вы продолжите этот опыт дальше, то вступите в состояние так называемого забытия, т. е. потери обычно присущего вам сознания образов и вместе с тем совершенно исчезнет ваше чувство времени

То же самое мы получим, если к предыдущему зрительному опыту мы присоединим опыт с нашим чувством осязания. Попробуйте достигнуть того, чтобы ваше чувство осязания хоть на некоторое время не представляло вам множество различных „предметов“, но чтобы оно сосредоточилось на чем-либо одном. Плотно приложите к какому-либо твердому „предмету“ ваш палец и держите его так минут десять совершенно неподвижно, не усиливая и не ослабляя вашего давления. Вместе с тем фиксируйте ваше зрение на одной какой-либо точке этого „предмета“. Вы испытаете следующее: только в первую минуту ваше зрение будет отчетливо представлять вам зрительный образ „предмета“ и только в первую минуту „предмет“ будет ясно существовать для вашего осязания. Мало по малу „предмет“ перестанет существовать для вас, как зрительный образ и вместе с тем будет ослабевать ваше осязательное ощущение, причем „предмет“ начнет исчезать даже, как образ осязательный. Вместе с тем начнет исчезать ваше чувство времени. Если вы будете продолжать опыт дальше то совсем потеряете привычное вам сознание образов и ваше чувство времени приостановится.

Как известно факиры достигают потери чувства времени тем, что долгие часы сохраняют полную неподвижность, устремляя глаза в одну точку. Но разумеется путем такого душевного фокусничества нельзя совершенно отрешиться от чувства времени. Стоит факиру пошеве-

лится или перевести глаза на другую точку и тотчас в его сознании возникает смена явлений и чувство времени возвращается. Это сознание „вне времени“, каждый, вероятно, испытал на себе, хотя в меньшей интенсивности. Это бывает, когда взор останавливается на одной точке и не хочется перевести его на другой предмет и не знаешь сколько прошло времени. Состояние это, когда оно наступает, посреди таких несовершенных душевных состояний, как волнения, заботы, тревоги, усталость испытывается, как нечто приятное и не хочется от него оторваться. Это состояние есть нечто устойчивое, так как когда что-либо внешнее отвлекает от этого состояния, то приходится употребить некоторое усилие, чтобы его нарушить \*).

Наше чувство времени начинает исчезать даже в том случае, когда наше сознание, хотя и не освобождается вовсе от всяких образов, но представляет нам быструю смену образов, так что ни один из образов не имеет для нас устойчивости.

Такую быструю смену образов мы испытываем напр. глядя из окна быстро мчащегося поезда на близко расположенные предметы напр. на встречный поезд или на мелькающие близко от окна стены, скалы и проч. Если сознание ваше долго будет представлять себе эти быстро сменяющиеся образы, то всякие образы вскоре для вас исчез-

\*) Конечно физиологи, когда речь идет об этих душевных явлениях, как и всегда предлагают нам свои материалистические или дуалистические объяснения, которые основаны на наивной вере в реальность того телесного нашего образа, который наши несовершенные внешние чувства нам представляют. Люди эти не видят, что наше тело с его устройством есть только образ, который мы сами себе создаем и посредством которого мы временно иллюстрируем для себя скрытую этим образом жизнь; напротив того, они наивно думают, что тело наше есть нечто самое достоверное и существующее само по себе, объективно. Руководясь этой наивной верой, физиологи пытаются доказать, что указанные выше изменения нашего сознания и исчезновение чувства времени суть лишь следствие тех изменений, которые параллельно с этим происходят в образе нашего тела, в образе нашего глаза или в картине наших нервных тканей. Но мы не будем уже возвращаться к этим ложным объяснениям, так как мы уже уяснили себе, что изменения нашего телесного образа не суть причины, производящие или объясняющие изменения нашего внутреннего сознания, но суть лишь иллюстрация изменений, происходящих в нашей внутренней жизни.

нут (как принято говорить вы почувствуете головокружение) и вместе с тем у вас исчезнет чувство времени и вы упадете в так называемое обморочное состояние.

Время одинаково начинает исчезать для нас, как при чрезвычайном ускорении возникающих в нашем сознании явлений (при быстрой смене явлений и наших впечатлений время, как принято выражаться „летит незаметно“), так и при чрезвычайном замедлении возникающих в нашем сознании явлений (напр. при погружении в одно и то же занятие или при долгом сосредоточенном устремлении взора в одну точку. Если бы мы могли сознавать весь ряд сознаваемых нами явлений в идеально быстрой смене (или, что то же самое, одновременно), то для нас не существовало бы времени, так как весь ряд материальных явлений, начиная с момента нашего рождения и кончая моментом плотской смерти, идеально сократившись во времени, свелся бы к одному моменту. Точно также, если бы мы могли бесконечно замедлить в нашем сознании смену всех наших чувств и смену тех образов, которые мы себе рисуем, то у нас тоже не было бы сознания перехода от одного чувства к другому, от одного явления к другому и тоже не было бы для нас времени.

Наше чувство времени зависит: 1) от множественности и изменчивости тех образов и явлений, которые мы себе рисуем и 2) от того, насколько наша душа освобождается от влияния этих изменчивых, преходящих явлений. Чем более изменчиво наше пространственное сознание, чем большее количество явлений оно нам рисует и чем более наша душа подчиняется влиянию этих явлений, тем интенсивнее в нас чувство времени. Напротив, если бы мы сознавали (видели, слышали, осязали) постоянно одно и то же, неизменное или, если бы мы сознавали неограниченно, т. е. вовсе не представляли себе никогда никаких материальных образов, то у нас не было бы вовсе чувства времени. Если бы мы сознавали (видели, слышали, осязали) хотя бы многообразие явлений, но если бы внутреннее чувство наше не испытывало никакого влияния этих явлений и оставалось бы неизменным, то у нас тоже не было бы чувства времени (было бы знание видимых нами изменений, но не было бы чувства времени, которое выра-

жает собою изменчивость нашего собственного душевного состояния.

Таким образом чувство времени испытывается нами во-первых, потому, что мы вместо того, чтобы сознавать нечто Единое, Неизменное, Неограниченное и Истинное, представляем себе множество образов, изменчивых, ограниченных; ложных и, во-вторых, потому, что мы испытываем влияние этих иллюзорных образов, которые наше несовершенное сознание нам создает.

Чем более абстрактна мысль, на которой наша душа сосредоточена, чем более она отвлечена, т. е. очищена от образов, тем более угасает в нас чувство времени.

До сих пор мы рассматривали зависимость нашего чувства времени от количества и смены возникающих в нашем сознании образов и явлений и от степени нашего сосредоточения на одном и том же явлении или на одной и той же мысли. Но еще важнее нам уяснить себе зависимость нашего чувства времени от нравственного состояния нашей души.

Как уже сказано, мы испытываем чувство времени, во-первых, потому, что мы вместо чего-то Единого, Неизменного, Неограниченного и Истинного представляем себе множество образов разъединенных, изменчивых, ограниченных и ложных и, во-вторых, потому, что мы испытываем влияние всех этих образов. Но мы уже установили, что если наши несовершенные внешние чувства создают нам различные материальные образы, в которые мы облакаем те процессы жизни, которые мы стремимся воспринять из мира, то происходит это потому, что наше нравственное душевное состояние несовершенно, духовно ограничено и что оно обособляет себя от жизни других существ. Иными словами, мы установили, что если бы наша душа достигла совершенства и если бы она перестала руководиться эгоистическими чувствами нашей обособленной личности и сливалась бы с другими протекающими в мире процессами жизни в жизнь Единую и Неограниченную, то для нас вовсе не могло бы существовать никаких материальных

образов и явлений. Отсюда следует, что проявляя в нашей душе Жизнь Совершенную мы можем освободиться, во-первых, от образов, во-вторых, от чувства времени.

Таким образом теоретически мы должны установить, что наше чувство времени должно зависеть от большего или меньшего несовершенства нашего внутреннего душевного состояния, т. е. от чувств нами испытываемых.

Нам важно понять следующее. Наше чувство времени не есть какое-либо чувство отдельное или обособленное от других испытываемых нашей душою чувств и стремлений. Напротив того, наше чувство времени тесно слито со всеми дугими нашими несовершенными чувствами. Иначе сказать, — наше чувство времени включено во всех других наших чувствах, по-скольку эти чувства несовершенны. Какое бы несовершенное чувство мы ни испытывали (гнев, страх, зависть, боль и проч.), это чувство сопровождается страданием. Чтобы избавиться от страдания мы стремимся изменить наше душевное состояние и достигнуть состояния более совершенного и более спокойного. Время же есть чувство, сопровождающее и з м е н е н и е всех других наших чувств. Чувство времени испытывается нами до тех пор, пока все наши чувства не достигли состояния совершенного и не требующего изменения. Иными словами: по-скольку испытываемые нами чувства несовершенны (напр. чувства недовольства настоящим, гнева, раздражения, тоски, страха, боли и проч.), по-скольку эти чувства сопровождаются страданием и стремятся измениться. Это стремление наших чувств измениться обуславливает собою наше чувство времени. По-скольку испытываемые нами чувства требуют изменения, — иными словами — по-скольку наше душевное состояние не удовлетворяет нас, мы испытываем чувство времени. И наоборот, — как только мы достигаем душевного состояния более совершенного, менее эгоистического, более объединенного с жизнью других существ и потому менее мучительного, так тотчас наше чувство времени начинает исчезать.

С чрезвычайной убедительностью эти заключения подтверждаются нашим постоянным жизненным опытом. Чем несовершеннее наше внутреннее душевное состояние, тем интенсивнее и мучительнее наше чувство времени и

тем дольше оно обыкновенно тянется. В состоянии страха, раздражения, ненависти, физической боли, горя испытываемое нами чувство времени крайне интенсивно или, как говорят обыкновенно: — время тянется чрезвычайно долго. Вообще время тянется нескончаемо долго, когда наше душевное состояние нас не удовлетворяет и когда мы желаем его изменения. Весьма характерно в этом отношении наше чувство ожидания каких-либо новых явлений, которые дали бы нам большее душевное благо. Это чувство напряженного ожидания наступления каких-либо перемен, долженствующих изменить наше душевное состояние — знакомо каждому. Оно выражает собою нашу неудовлетворенность настоящим. В состоянии ожидания наше чувство времени чрезвычайно замедляется. Мы напряженно ждем наступления радостного события. Это показывает, что мы не удовлетворены нашим настоящим и что, следовательно, наше душевное состояние несовершенно. В таком состоянии ожидания радостного события время тянется очень долго. То же самое происходит когда мы со страхом ждем наступления события неблагоприятного для нашей плотской жизни. Страх за плотскую жизнь и за ее временные интересы показывает, что в настоящее время наше душевное состояние несовершенно и требует изменения (так как чувство страха мучительно). И потому в таком состоянии время тянется тоже очень медленно. Вообще говоря, чем менее удовлетворены мы настоящим и чем более отклонено наше душевное состояние от совершенства, тем интенсивнее и длительнее наше чувство времени.

И наоборот, — чем совершеннее наше душевное состояние и чем более оно нас удовлетворяет, тем более исчезает для нас чувство времени. Иначе сказать, — чем совершеннее наше внутреннее чувствование и чем более оно нас объединяет с жизнью других людей, тем более исчезает наше чувство времени.

Мы замечаем, что даже в те минуты неполного счастья, любви и единения, которые мы способны испытывать в нашей земной жизни, наше чувство времени почти исчезает. Это особенно заметно, напр., в минуты объединения людей в так называемом чувстве влюбленности (например на первом свидании). В таком душевном состоянии, погружа-

ясь в объединяющее их чувство любви и счастья, влюбленные почти вовсе перестают сознавать картину мира и изменчивых явлений. Для них не существует, напр., той картины наступающей грозы, которую себе рисуют другие люди. Вместе с тем у них почти исчезает чувство времени. Только тогда, когда охватившее влюбленных душевное состояние единения и счастья несколько рассеется, они возвращаются к привычному для них чувству времени; тогда они с удивлением говорят, что время „пролетело незаметно“. На самом же деле никакого объективного времени, где-то „пролетавшего“ нет, а просто в них угасло чувство времени. Иными словами охватившее их чувство любви и единения было вневременным. Если бы влюбленные могли удержать в себе навсегда то объединяющее чувство, которое они испытывают на первом свидании, то они жили бы почти вне времени и вне зависимости от тех образов и явлений, которые люди обычно себе рисуют. И если бы все люди и при том всегда, постоянно были охвачены этим чувством влюбленности, то для них никогда не существовало бы того длительного чувства времени, которое они обыкновенно испытывают.

Однако чувство влюбленности не есть, конечно, наиболее совершенное из наших внутренних чувств; если оно наиболее ярко для нас демонстрирует наше освобождение от чувства времени, то только потому, что нравственные чувства еще более высокие испытываются нами пока слабо и мы не видим ясно их влияние на наше чувство времени. Но несомненно, что человек, охваченный любовью не к одной женщине, но ко всем людям вообще, должен еще в сильнейшей степени испытывать это освобождение от пространственного сознания и это состояние вневременности своего чувства. Вообще говоря, поскольку мы проявляем в себе Сознание Совершенное, угашающее наше чувство эгоистической обособленности, объединяющее нас с другими существами, поскольку мы освобождаем себя от преходящих телесных образов и явлений, а также от связанного с этими образами чувства времени и переходим к жизни вневременной.

Но нам могут возразить, что достижение нами душевного состояния совершенного не может быть принято, как

основное условие, при котором угашается наше чувство времени. Нам могут сказать, что мы избавляемся от чувства времени не только тогда, когда мы охвачены чувствами любовного единения с другими существами полного душевного удовлетворения и счастья, но вообще при всяком сильном сосредоточении воли, в каком бы то ни было направлении, напр., при углублении в какое-либо умственное или физическое занятие. На это можно ответить, что самое сосредоточение воли сколько-нибудь сильное на каком бы то ни было занятии возможно лишь при некоторой степени совершенства нашего душевного состояния, при некоторой степени душевного спокойствия и равновесия. В гневе, в раздражении, когда воля всецело сосредоточена на этих дурных чувствах, она не может сосредоточить себя ни на каком занятии и следовательно не может перейти к менее интенсивному сознанию времени.

Резюмировать сказанное мы можем так.

У нас нет такого чувства времени, которое было бы обособлено от других испытываемых нами чувств и могло бы быть рассматриваемо отдельно от них. Наше чувство времени неразрывно связано или, вернее, слито со всеми другими нашими чувствами, поскольку они несовершенны. Чувство времени выражает собою несовершенство и неудовлетворенность наших чувств, — их стремление самоизмениться, для освобождения от своего несовершенства.

Чувство времени включено во всех тех наших чувствах, которые выражают собою нашу неудовлетворенность настоящим и желание и ожидание изменения. Напр., наше чувство времени особенно интенсивно и длительно, когда мы явно томимся нашим настоящим душевным состоянием и испытываем чувства неудовлетворенности, тоски, скуки, ожидания, ненависти, зависти, страха смерти, так называемого „физического“ страдания, которое, как мы выяснили, есть страдание души, иллюстрирующееся изменениями в нашем телесном образе и проч. и проч.

Интенсивность нашего чувства времени у одного и того же человека и при одинаковых внешних условиях тем меньше, чем совершеннее его душевное состояние.

Стремление нашего чувства к самоизменению, к освобождению от своего несовершенства именно и есть „время“. Когда наше чувство достигает совершенства и удовлетворения и потому уже не стремится измениться, исчезает для нас и время.

Наше внутреннее чувство всегда в некоторой степени несовершенно, временно, преходяще и мучительно, но оно заключает в себе стремление к чувствованию все более совершенному, все более вневременному (все более вечному) и блаженному.

Церкви обещают людям, что с разрушением их телесного образа они вступят в жизнь совершенную и при том вечную, т. е. бесконечно лежащую во времени. Мы выяснили, что свободной жизни быть не может: Если жизнь совершенна, то она вовсе не может иметь длительности во времени, т. е. она вневременна; совершенную жизнь можно называть вечной только в том смысле, что она непреходяща, так как для нея вовсе нет времени.

Наше сознание времени обусловлено тем, что наше самочувствие и наше душевное отношение к другим существам изменяются. (Если бы у нас не было этих душевных изменений, то для нас не существовало бы времени). Изменяется же наше самочувствие и наше душевное отношение к другим существам только потому, что мы не проявляем в себе сознание вполне совершенное и вполне объединенное с жизнью других существ. Поясним это.

Все наши душевные изменения непременно выражают собою некоторое увеличение или же уменьшение нашего эгоизма и нашего душевного несовершенства, а также некоторое уменьшение или же увеличение нашего единения с жизнью других существ. Но если бы мы проявляли в себе сознание вполне совершенное и вполне объединенное с жизнью других существ, то для нас уже не существовало бы ни увеличения, ни уменьшения в чувствах совершенства и единения; иными словами — для нас уже не существовало бы тех душевных изменений, которые теперь обуславливают собою наше

чувство времени, так что времени для нас вовсе не могло бы существовать \*).

Итак, что же выражает собою наше чувство времени и что оно собою определяет? Наше чувство времени, также как и сознаваемые нами во времени образы и явления, выражают собою несовершенное состояние нашей души и определяют собою ту работу совершенствования и единения с жизнью других существ, которую нашей душе необходимо выполнить. Чем несовершеннее наша душа, тем больше для нея накапливается работа, тем интенсивнее становится чувство времени и тем более оно замедляется, так что все явления растягиваются в длинную цепь, образующую прошлое и будущее. Напротив того, чем меньше душе остается работы, чем ближе она к Совершенному чувствованию и к осуществлению блага, чем более душа удовлетворена своим состоянием в настоящем, тем более чувство времени исчезает. При достижении душою состояния вполне совершенного никакого чувства времени вовсе не может быть.

Вследствие несовершенства нашей души мы не объединяемся с жизнью других существ в Единое Целое, но обособляемся от их жизни. Обособление это выражается в частности в том, что мы отодвигаем от себя жизнь других существ в прошлое и в будущее и вместе с тем ото-

\*) Все душевные изменения или стремления бесчисленных существ (начиная от жизни людей, животных, насекомых, микробов, клеток и кончая жизнью так называемых мельчайших „атомов“) иллюстрируются обыкновенно изменениями или движениями их телесного образа в пространстве и времени. Но все душевные изменения или стремления бесчисленных существ выражают собою только несовершенство их жизненного состояния т. е. их неудовлетворенность настоящим и желание изменить его с целью достигнуть жизненного состояния более совершенного и более их удовлетворяющего. Отсюда следует, что поскольку существа, вместо того, чтобы жить своею личной, обособленной, ограниченной и несовершенной жизнью, проявляют в себе жизнь объединяющую их, неограниченную, совершенную, дающую благо и потому не требующую изменений, по-столько они достигают следующего результата: 1) устраняются душевные изменения существ и все их личные желания изменить свое положение, 2) угасает их чувство времени и 3) устраняется из сознания существ цепь протекающих во времени образов вместе со всеми их изменениями и движениями.

двигаем от себя в прошлое и будущее те телесные образы, посредством которых мы иллюстрируем для себя жизнь существ и все вообще протекающие в мире процессы жизни.

Если бы в момент нашего настоящего мы проявляли в себе сознание совершенное, расширяющее нашу душу до безграничности и объединяющее нас в любви со всеми существами в Единое Целое, то мы вовсе не могли бы представлять себе ни себя самих, как обособленных личностей, ни других отдельных от нас существ; в частности мы не могли бы представлять себе, что мы разъединены с другими существами временем; мы не могли бы представлять себе, что мы сами или другие существа существовали в прошлом или будем существовать в будущем. Иначе сказать, — для нас не существовало бы времени. Мысли эти утверждаются для нас с новых сторон дальнейшими соображениями.

## ГЛАВА XVII.

Еще о времени. Мы существуем всегда только в настоящем. Прошедшее и будущее существуют для нас лишь по-столько, по-скольку мы воображаем их в настоящем. Мы создаем себе представления о прошедшем и будущем лишь потому, что наше душевное состояние в настоящем несовершенно и не удовлетворяет нас. Иначе сказать, если бы наше душевное состояние в настоящем было совершенным и мы находили в нем полное удовлетворение, то мы не создавали бы себе представлений ни о прошедшем, ни о будущем. Реально только настоящее и лишь по-столько, по-скольку оно совершенно и освобождено от преходящих образов и от чувства времени.

Если мы в момент нашего настоящего представляем себе, что мы существовали в прошлом, т. е. что мы родились, росли, переживали во времени долгую эволюцию мыслей и чувств; если мы в момент нашего настоящего представляем себе, что мы будем жить в будущем, т. е. будем продолжать нашу эволюцию во времени и придем к разрушению нашего телесного образа, то все эти наши представления вызваны лишь тем, что наше душевное состояние в настоящий момент несовершенно, т. е. не объединено с жизнью других существ в Единую, Совершенную и Неограниченную Жизнь.

Нам надо уяснить себе, что мы всегда существуем только в настоящем. Что касается прошедшего и будущего, то мы создаем себе их сами и только потому, что наше настоящее несовершенно и не удовлетворяет нас.

К этой мысли начинает, повидимому, приближаться Guyau в своей книге *La genèse de l'idée du temps*, из введения к которой я приведу здесь несколько мыслей.

„Когда я вспоминаю, как я в детстве играл в серсо, пишет Гюйо, образы, которые я в себе вызываю, существуют для меня в настоящее время так же, как тот лист бумаги, на котором я в настоящее время излагаю мои абстрактные мысли“. Явление оказывается действительно

прошедшим лишь тогда, когда мы совсем перестаем его сознавать; чтобы возникнуть в нашем сознании, это явление должно представляться нам в настоящем. Но если, вообще говоря, в нашем сознании все существует только в настоящем, если образы прошедшего суть лишь некоторый род иллюзии, если будущее в свою очередь есть лишь простое проектирование той (душевной) деятельности, которую мы испытываем в настоящем, то необходимо уяснить себе: каким образом приходим мы к тому, что мы создаем себе и организуем идею времени и различаем его различные части, словом, надо уяснить себе, какую эволюцию проходит идея времени в нашем человеческом сознании? Идея времени по нашему мнению, сводится к некоторому явлению перспективы. Мы выясним прежде всего, что эта перспектива не существовала для нас всегда и не является а priori необходимой для деятельности нашей мысли в том ее периоде, пока она еще не определилась и не удалась от своего естественного состояния. Затем мы постараемся объяснить — каким образом создалась в нас эта перспектива и проследим эту работу природы в ее различных стадиях. Это подобно тому, как если мы будем следить за работой художника на полотне: мы увидим — каким образом на плоской поверхности полотна ему удается представить нам темную глубину леса или же, наоборот, представить нам луч света, озаряющий комнату. Подобно тому как в живописи перспектива есть явление искусственное, достигаемое искусством, точно так же наша память есть тоже искусство. Мы проследим тот естественный неизбежный путь, которым всегда развивается это искусство \*).

В таких еще не совсем ясных чертах обрисовывает Guyau задачу своей книги. Нельзя сказать, чтобы книга Guyau давала нам ясное объяснение, как и почему возникает в нас сознание времени и еще менее указывает она — каким образом мы можем освободить себя от сознания времени и от преходящих во времени явлений, никогда не дающих душе полного удовлетворения. Наиболее ценное в книге Гюйо это то, что он устанавливает, что сознание времени и различие настоящего, прошедшего и будущего

\* ) Guyau — *La genèse de l'idée du temps*, Préface Paris, 1902.



не свойственно человеку от рождения, но вырабатывается им позже, параллельно с развитием его индивидуальных чувств и стремлений. Мало того — он близко подходит к мысли, что сознание времени, прошедшего и будущего присуще нам лишь потому, что наша жизнь в настоящем несовершенна и не может удовлетворять нас \*).

Мысль эта в книге Гюю проглядывает лишь в зачаточном виде и не уясняется. Но нам надо окончательно ее уяснить себе и утвердить.

Мы существуем всегда только в настоящем; какие бы чувства, стремления и мысли мы ни испытывали, мы испытываем их всегда только в настоящем, и какие бы образы мы себе ни представляли, мы представляем их себе только в настоящем; когда мы воображаем себе прошедшее или будущее, то воображаем все это опять таки только в настоящем.

Относительно будущего дело само собою понятно. Когда люди воображают себе в будущем различные переживания и различные образы, то им самим ясно, что эти переживания и образы на самом деле не существуют в будущем, а создаются нами самими в настоящем. Гораздо

\*) В стихотворении „Le temps“ того же Гюю мы находим строки, где он несколько яснее выражает эту мысль, чем в своем философском исследовании.

„Nous ne pouvons penser Le temps sans en souffrir  
„En se sentant durer, l'homme se sent mourir.

В этих строках стремится, повидимому, определить следующую мысль. Наше сознание времени неизбежно сопровождается страданием; это страдание указывает нам, что наша длящаяся во времени и в то же время преходящая жизнь не только не есть жизнь истинная, но скорее наоборот: жизнь во времени есть как бы умирание нашей души, которая чувствует в себе недостаток жизни истинной, блаженной и вневременной, т. е. непреходящей.

Дальше Гюю говорит в этом стихотворении, что мучительное сознание времени и в особенности прошедшего, которое нельзя воскресить или изменить, не свойственно существам в их естественном состоянии (напр. животным), также как оно не свойственно нам самим в период младенчества.

На самом деле это не совсем верно. Сознание времени свойственно также и животным, хотя оно менее развито чем у человека. Так напр. собака скучает об отсутствующем хозяине, т. е. представляет себе его во времени — в прошлом.

труднее людям понять свою иллюзию относительно прошлого; им трудно понять, что те переживания и те образы, которые они представляют себе, как прошлое, на самом деле создаются ими только в настоящем. Но понять это необходимо.

Так называемое „воспоминание“ есть ничто иное, как создание нами переживаний и образов явно нереальных. Эти переживания и образы создаются нашим сознанием в настоящем, но представляют нам нечто, не существующее в настоящем, но лишь в прошедшем. Это прошедшее во времени есть наша психическая иллюзия.

Иногда нам наглядно приходится в этом убеждаться. Мы замечаем иногда, что мы представляем себе в нашем прошлом такие переживания и такие образы, которые на верное не существовали. Многие психологи отмечают это явление. Нередко нам кажется, что те наши переживания и те образы (та местность, та обстановка, те явления), которые мы в настоящее время себе представляем, уже когда-то существовали для нас в прошлом, а между тем мы знаем наверное, что мы никогда не были в этой местности, в этой обстановке и не могли испытывать этих переживаний. Нам нередко кажется, что то, что мы переживаем в настоящем есть точное повторение того, что уже ранее переживалось нами в прошлом. И вместе с тем разум с уверенностью говорит нам, что в нашем прошлом не могло существовать этих переживаний и этих образов. Иначе сказать, бывают случаи, которые на опыте убеждают нас, что душевное свойство, которое мы называем нашей памятью, представляет нам явные иллюзии. Мы вспоминаем как прошлое то, что испытываем и представляем себе лишь в настоящем и чего в прошлом не могло быть. В таких случаях мы замечаем сами, что создавая себе переживания и образы в настоящем, мы сами отодвигаем их от себя во времени и воображаем их себе в прошлом; тогда как таких переживаний и образов в прошлом не может быть. Замечаем мы эту свою иллюзию лишь очень редко и вот почему.

Хотя все решительно переживания и образы (настоящего, прошедшего и будущего) в действительности

сти создаются нами только в настоящем, но некоторые из этих переживаний и образов (а именно образы наиболее отчетливые, непосредственно фабрикуемые нами из наших ощущений) мы удерживаем, как настоящее, тогда как переживания и образы более смутные, создаваемые при посредстве воображения, мы отодвигаем в прошлое и в будущее. Когда мы отодвигаем некоторые наши переживания и соответственные образы в прошлое и будущее, то мы воображаем себе их, как нечто более смутное и непременно отличное от настоящего.

Так напр., если я воображаю себе моего сына и мое чувство к нему в прошлом 10 лет тому назад или хотя бы день тому назад, то эти мои переживания и эти образы, которые я проектирую в прошлое, непременно более смутны и отличаются от того моего переживания и от тех телесных образов моего сына, которые я удерживаю как настоящее т. е., когда я непосредственно создаю себе его телесный образ из моих зрительных и осязательных ощущений. (Выражая ту же мысль обычным, нефилософским языком: когда я воображаю себе моего сына в прошлом, то этот образ моего сына более смутен и отличается от того образа, который мне создают мои внешние чувства в настоящем; точно также, когда я воображаю себе мое чувство к сыну в прошлом, то это чувство более смутно и хоть немного отличается от того чувства, которое я испытываю как настоящее.

Поэтому, сравнивая отчетливые переживания и образы, которые мы удерживаем, как настоящее, с теми смутными и видоизмененными образами переживаний и образами, которые мы обыкновенно не замечаем, что и те и другие, столь различные переживания и образы на самом деле создаются нами только в момент настоящего. Но когда случается, как выше сказано, что мы воображаем себе в прошлом без всякого изменения те же самые переживания и образы, которые мы удерживаем, как наше настоящее, тогда нам становится ясна наша иллюзия; иллюзия наша обнаруживается для нас потому, что нам не свойственно воображать себе в прошлом без всяких изменений

те самые переживания и образы, которые мы удерживаем, как настоящее. Поясним это еще.

Чтобы существовала для нас иллюзия времени необходимо, чтобы те переживания и образы, которые мы отодвигаем в прошлое и будущее непременно являлись видоизмененными по сравнению с теми переживаниями и образами, которые мы удерживаем, как настоящее. Это видоизменение образов, которые мы себе создаем, равно как соответственные изменения в нашем внутреннем самочувствии суть необходимые условия, создающие для нас иллюзию протяженности во времени. И вот, когда случается, что мы воображаем себе в прошлом без всяких изменений те самые переживания и образы, которые мы удерживаем как наше настоящее, то необходимых условий для отодвигания наших переживаний и образов в прошлое не оказывается, и мы сейчас же раскрываем свою иллюзию. В таких случаях люди говорят себе: „хотя нам кажется, что в нашем прошлом существовали эти переживания и образы, но это есть наша иллюзия; мы испытываем и представляем себе это только в настоящем“. Людям необходимо понять, что это заключение должно быть распространено на все вообще наши переживания и образы; создаем мы их себе только в настоящем и отодвигание их в прошлое и будущее есть иллюзия нашей мысли.

Отодвигание в прошлое образов, порождаемых нами на самом деле только в настоящем, есть общий для всех людей закон; это есть психический процесс, образующий у всех людей иллюзию всех воспоминаний или так называемую память. Но так как люди замечают эту свою иллюзию только в исключительных случаях (а именно тогда, когда одно из условий, нужное для полноты иллюзии, не соблюдено), то они называют это ложной памятью или парамнезией\*). Люди не видят, что все образы нашего прошедшего образуются помощью того же психического процесса, т. е. что они существуют только в настоящем и что вся наша память есть нечто ложное.

\*) О так называемых случаях „ложной памяти“ см. напр. Ribot. — *Moladies de la mémoire.*

Все наши переживания и все образы, которые мы отодвигаем в прошлое или в будущее, являются более смутными, чем те переживания и образы, которые мы удерживаем как наше настоящее. Образы, которые мы удерживаем как наше настоящее, слагаются непосредственно из наших зрительных, осязательных и других ощущений, и мы говорим напр.: «это дерево мы видим, т. е. представляем себе в настоящем»; образы же, которые мы отодвигаем в прошедшее или в будущее, суть образы видоизмененные воображением и более смутные, и мы говорим напр.: «это дерево, когда оно было маленьким, мы уже не видим, не представляем себе в настоящем, но мы видим это маленькое дерево в прошлом». Однако эти привычные для нас обороты речи не выражают собою того, что происходит на самом деле.

То, что мы не сознаем в настоящем, не может существовать для нас вовсе ни как воспоминание о прошлом, ни как представление о будущем. И потому, когда мы говорим: «это было в прошлом, но этого уже нет в настоящем» — мы ошибаемся. Вернее было бы говорить: «это есть для нас в настоящем, хотя мы отодвигаем эти воображаемые нами сейчас образы в прошлое, как воспоминание». Точно также мы ошибаемся, когда говорим: «этого еще нет в настоящем, но это будет в будущем», вернее было бы говорить: «это есть для нас в настоящем, хотя мы и отодвигаем эти воображаемые нами сейчас образы в будущее».

Важнее всего нам уяснить себе следующее.

Наша истинная, реальная жизнь только в настоящем. Но по-скольку наша жизнь в настоящем несовершенна и не удовлетворяет нас, мы создаем себе представления прошедшего и будущего. И чем более несовершеннее душевное состояние людей в настоящем, тем более они живут иллюзией прошедшего или будущего \*).

\*) Pierre Janet отмечает, что при некоторых душевных (нервных) расстройствах люди почти перестают жить настоящим и всецело отдаются представлениям прошедшего и будущего. Поэтому по поводу Janet справедливо замечает, что настоящее имеет для нас большую реальность, чем прошедшее и будущее и что если нервно больные

Мы воображаем себе прошедшее или будущее лишь по-столько, по-скольку наше душевное состояние в настоящем несовершенно и не удовлетворяет нас; иначе сказать, — если бы наше душевное состояние в настоящем было совершенным и мы находили в нем полное удовлетворение всем нашим душевным потребностям, то мы не отодвигали бы из нашего настоящего никаких переживаний и образов в прошедшее или будущее, не создавали бы себе представлений ни о прошедшем, ни о будущем. Те психические процессы, которые мы называем «воспоминаниями о прошлом» или «мечтами о будущем», были бы нам не нужны и сами собою устранились бы. Если мы создаем себе представления о прошедшем и о будущем, то лишь потому, что не обладаем полностью сознанием и блага в настоящем. По-скольку наша жизнь в настоящем несовершенна и не удовлетворяет нас, мы представляем, себе прошедше и будущее и населяем их образами; образы эти иллюстрируют те несовершенные чувства, которые мы испытываем в настоящем. Поясним это.

Если бы мы уже достигли душевного состояния совершенного, то мы были бы вовсе неспособны испытывать в настоящем никаких несовершенных чувств: ни чувства неудовлетворенности, ни чувства горя, ни угрызений совести. Мало того, эти несовершенные чувства, угаснув в нашей душе, были бы для нас совершенно чуждыми и мы не могли бы представить себе испытывающими эти чувства в прошлом (так как прошлое существует для нас лишь по-столько, по-скольку мы воображаем его в настоящем). Таким образом, если бы мы уже проявляли в себе душевное состояние совершенное, то никаких воспоминаний о каких-либо прошлых несовершенных чувствах у нас не могло бы быть. А так как все чувства и мысли, которые мы представляем себе в прошлом, всегда более или менее

отдаляются душою от настоящего, то именно потому, что они отдалены от сознания реального.

Pierre Janet — Les Névroses — p. 357 и 358. Paris E. Flammarion

несовершенны, то отсюда следует, что достигнув жизненного состояния совершенного, мы не могли бы создавать себе никаких представлений о прошлом.

То же самое мы можем сказать о будущем. Проявив в себе жизненное состояние совершенное и найдя в нем полное благо, мы не могли бы создавать себе представлений о каких-либо новых наших жизненных состояниях в будущем. Будущее — это суть представления, к которым мы стремимся лишь до тех пор, пока не реализовали в себе в настоящем жизнь совершенную и вполне нас удовлетворяющую. Если бы мы уже в настоящем проявили в себе жизнь совершенную, духовно неограниченную, дающую нам полноту блага и непреходящую, то у нас не было бы никакой потребности создавать себе представления о будущем и его вовсе не было бы \*).

Когда мы представляем себе прошлое, то всегда испытываем при этом в настоящем чувство неудовлетворенности. Если мы представляем себе в прошлом нечто дурное, несовершенное, то наше чувство в настоящем удовлетворяет нас: наше чувство говорит нам, что этого прошлого не должно существовать как вообще не должно никогда существовать того, что несовершенно. Это особенно заметно, когда мы представляем себе в прошлом себя

\*) Люди инстинктивно чувствуют, что только настоящее имеет действительную реальность. Недаром в русском языке слово „настоящее“ употребляется, как для обозначения настоящего момента жизни во времени, так и для обозначения чего-либо истинного; мы говорим „это есть нечто настоящее“ или же „это — нечто не настоящее“ и обозначаем этим отличие чего-либо истинного, неподдельного от чего-либо поддельного, ложного, кажущегося. Этот же оттенок имеет слово *présent* во французском и *present* в английском языках. Слова эти обозначают настоящее не только во времени, но также утверждают собою нечто совершенное, реальное, нечто, которое есть, в противоположность тому, чего нет. Так, напр., когда говорят: *il a l'esprit présent*, то этим утверждается, что человек обладает некоторой реальной ценностью, некоторой степенью совершенства, а именно — способностью мыслить быстро, не затягивая своего процесса мышления во времени; когда говорят: *il a la mémoire présente*, то утверждается, что человек без усилия извлекает свои представления о прошедшем т. е. имеет эти представления в настоящем. Выражения *être présent à tout*, *être présent partout* обозначает обширность, совершенство, неограниченность душевной деятельности, распространяющиеся на всех и всюду.

самих, совершающими дурные поступки; мы испытываем в настоящем угрызение совести, раскаяние, стремление перестать сознавать это прошлое или, как принято выражаться, — изгладить его из памяти. Если мы представляем себе в прошлом нечто хорошее, близкое к совершенству, то и в таком случае наше чувство в настоящем не удовлетворяет нас; наше чувство говорит нам, что хорошее, совершенное не должно быть преходящим; оно не должно быть в нашем прошлом, но в настоящем. Итак, какими бы образами и представлениями ни населяли мы наше прошлое, это всегда выражает собою, что в нашем настоящем мы испытываем чувства неудовлетворенности и нашего несовершенства.

То же самое относится к будущему. Если мы представляем себе в будущем нечто дурное и несовершенное, то вместе с тем в настоящем мы испытываем чувство неудовлетворенности — боязни за будущее. Когда мы представляем себе в будущем нечто хорошее, близкое к совершенству, то опять таки мы испытываем чувство неудовлетворенности, так как хотим, чтобы это хорошее было не в будущем, но скорее обратилось в настоящее.

Итак, что же такое наше воспоминание о прошлом? Человек всегда старается припомнить из своего „прошлое“, т. е. сознать в настоящем все, что это „прошлое“ может представить хорошего и счастливого. И наоборот, он старается забыть, т. е. не сознавать в настоящем все, что „прошлое“ может представить дурного и бедственного. Таким образом процесс так называемого воспоминания состоит в следующем: все, что человек представляет себе хорошего и счастливого в „прошлом“, он стремится сознать, как настоящее и наоборот — все, что он представляет себе дурного и бедственного в „прошлом“, он стремится в настоящем не сознавать. Иначе сказать, — из образов, которыми человек населяет „прошлое“, он стремится выкроить для себя более совершенную жизнь в настоящем. Воспоминание есть стремление извлечь из нереального прошлого истинную, совершенную жизнь в настоящем.

Что же такое наши представления и мечты о будущем? „Будущее“ также нереально, как и „прошлое“. Мы никогда не живем в будущем, но всегда лишь в настоя-

щем; будущее мы только воображаем себе потому, что нас не удовлетворяет наша жизнь в настоящем. Когда мы представляем себе в будущем нечто несовершенное и бедственное, то мы стараемся, чтобы это будущее не осуществилось, не обратилось в реальность, не стало для нас настоящим. И наоборот, — когда мы представляем себе в будущем нечто совершенное и благодетельное, то мы стремимся осуществить это воображаемое будущее, как реальность в настоящем.

Резюмировать сказанное мы можем так. Мы стремимся извлечь нашу жизнь из времени, иначе сказать, — на место воображаемого прошедшего и будущего мы стремимся осуществить в себе совершенную и непреходящую жизнь в настоящем.

Таким образом мы приходим к заключению, что мы живем всегда только в настоящем; если же мы создаем себе представления о прошедшем и будущем, то только потому, что наше душевное состояние в настоящем несовершенно. Иными словами, — если мы в момент нашего настоящего представляем себе, что мы существовали в прошлом, т. е. что мы родились, росли переживали во времени долгую эволюцию мыслей и чувств; если мы в момент нашего настоящего представляем себе, что мы будем жить в будущем, т. е. будем продолжать нашу эволюцию во времени и придем к разрушению нашего телесного образа, то все эти наши представления вызваны лишь тем, что наше душевное состояние в настоящий момент несовершенно, т. е. не объединено с жизнью других существ в Единую, Совершенную и Неограниченную Жизнь.

Итак, мы приходим к убеждению, что вся эволюция во времени нашей внутренней жизни происходит лишь потому, что эта наша внутренняя жизнь несовершенна. Поскольку мы отрешаемся от эгоистических стремлений нашей обособленной личности, поскольку угасают наши эгоистические страсти и желания, поскольку мы близки к слиянию нашей жизни с жизнью других существ, поскольку наша жизнь извлекается из времени \*)

\*) Обыкновенно к старости из памяти людей изглаживается средняя полоса их жизни и память представляет им ярко только начало

Относительно эволюции во времени так называемого материального мира: нашего тела, тел других бесчисленных существ, предметов и всей вообще картины мира мы можем сказать следующее. Даже в тот момент настоящего, когда мы представляем себе эти образы, они порождаются несовершенством нашего сознания и следовательно они иллюзорны. И потому тем более очевидно, что образы эти не могут существовать, как нечто истинное ни в прошлом, ни в будущем. Поясним это.

Если мы в настоящий момент представляем себе все эти образы, то только потому, что наши внешние чувства несовершенны; если бы в настоящий момент нашей жизни наша зрительная способность и наша способность к усилию стали совершенными, то тотчас все образы тел, предметов и вся картина материального мира растворилась бы для нас и исчезла. Иначе сказать, — все телесные, материальные образы, которые мы представляем себе в настоящий момент — не существуют сами по себе и являются иллюзией, которую наша душа себе создает, вследствие своего несовершенства. Если все образы, которые мы себе представляем в настоящий момент не существуют сами по себе и суть ничто иное, как наша иллюзия, то тем более очевидно, что эти образы не могли существовать сами по себе в прошлом и не могут существовать сами по себе в будущем. Постараемся еще яснее выразить эти мысли.

Наша душа в настоящее время нравственно ограничена, несовершенна и обособлена от жизни других бесчисленных существ, т. е. от всех вообще протекающих в мире процессов жизни. Отсюда вытекает два следствия:

1) Будучи нравственно несовершенной наша душа вместе с тем несовершенна в своих способностях воспринимать мир; иначе сказать, — она несовершенна в своих внешних чувствах. Хотя наша душа стремится воспринять из мира различные процессы жизни, но она не может сделать этого непосредственно. Душа наша вынуждена пред-

жизни — образы детства и юности. Таким образом конец земного бытия человека сближается с его началом и промежуток времени, отделяющий начало от конца, ступшевается. В слабой степени мы наблюдаем в этом явлении процесс извлечения жизни из времени.

варительно слагать себе из своих несовершенных зрительных, осязательных и других ощущений образы нашего тела, тел других существ, предметов, частиц, атомов и только в таком замаскированном виде душа наша воспринимает скрытые за этими образами процессы жизни. Иначе сказать, — мы сами, вследствие нашего несовершенства, фабрикуем себе представление пространства, которое нас ограничивает, населяем это пространство образами и в эти образы мы облакаем ту жизнь, которую стремимся воспринять из мира. Одним словом, — первое следствие того, что наша душа нравственно несовершенна выражается в том, что она не может воспринимать из мира процессы жизни непосредственно, но вынуждена воспринимать их в замаскированном виде, предварительно облакая эту жизнь в материальные образы.

2) Другое следствие нравственного несовершенства нашей души состоит в том, что она испытывает чувство времени. Испытывая чувство времени, мы этим самым ставляем эволюционировать во времени все те образы, которые мы себе создаем. Иначе сказать, — фабрикуя себе в нашем сознании пространства все материальные образы, создавая себе образы нашего тела, тел других существ, предметов, частиц, атомов мы вместе с тем эволюционируем эти образы в нашем сознании времени и этим мы сами создаем прошедшее и будущее этих образов. Сами же по себе эти образы не существуют в настоящее время; они не существовали сами по себе в прошлом и не будут существовать сами по себе в будущем. Подобно тому, как образы, сознаваемые нами во сне, производятся нами самими и нельзя искать, когда эти образы создались сами по себе или во что эти образы сами по себе обратятся в будущем, точно также нельзя искать, как произошли сами по себе образы, сознаваемые нами на яву и во что они в будущем сами по себе обратятся. Образы нашего тела, тел других бесчисленных существ и вся картина мира создаются нами самими, точно также вся эволюция этих образов во времени создается нами самими. И все это должно исчезнуть, когда мы проявим в себе жизнь совершенную, объединенную с жизнью других существ, неограниченную и вневременную.

То же самое мы можем сказать относительно многовековых попыток людей объяснить себе — как могла возникнуть жизнь существ во времени. Попытки эти основаны на величайшем заблуждении. Самый вопрос о происхождении жизни существ во времени есть вопрос ложно поставленный, на который поэтому не может быть разумного ответа.

Когда люди предлагают, что несовершенная и ограниченная жизнь существ, причиняющая им столько страданий, сотворена когда-то во времени Богом, Существом Совершенным, Неограниченным и обладающим полнотою любви, то люди приходят к безвыходным противоречиям и разум не допускает такого объяснения.

Когда люди предполагают, что сознание существ произошло само по себе из какой-то „материи“, не обладавшей сознанием, то это явно противоречит разуму. Кроме того остается всегда безвыходный вопрос: из чего же в конце концов произошли все эти туманности, хаос атомов и ячеек эфира, который мы себе представляем в прошлом; всегда остается безвыходный вопрос: а раньше что было, а еще раньше и т. д. Таким образом люди не находят никакого начала во времени ни для внутреннего сознания существ, ни для тех материальных образов, которые существа себе представляют.

Наконец, когда люди предполагают, что жизнь существовала во времени вечно (также вечно, как какая-то „материя“), то этим самым признается, что во времени никогда нельзя найти начального момента, когда жизнь могла возникнуть. Иными словами признается, что нельзя искать происхождения жизни во времени.

Люди должны наконец понять, что совершенно неразумно ставить вопросы: как произошла во времени жизнь существ, или как произошла во времени та картина мира, которую существа себе представляют. Подобные вопросы неверно поставлены, так как они предполагают, что протекающая во времени эволюция жизни существ, также как протекающая во времени эволюция их телесных образов суть нечто реальное. Спрашивать: откуда произошли образы нашего тела, тел других бесчисленных существ, клеток, всех предметов, молекул, атомов — это то же самое,

как спрашивать: откуда произошли все те образы, которые наше внутреннее сознание создает нам во сне. Все, что можно сказать относительно нашего тела, тел других бесчисленных существ и всей вообще картины мира это то, что эти образы и вся их эволюция во времени создаются нашим собственным внутренним сознанием и только до тех пор, пока мы не проявили в себе сознание совершенное, неограниченное и вневременное (непреходящее).

То же самое можно сказать относительно тех процессов жизни, которые мы временно представляем себе, как нечто облеченное в материальные образы. Мы представляем себе нашу жизнь, жизнь других бесчисленных существ и все вообще воспринимаемые нами из мира процессы жизни, как нечто протекающее во времени и облеченное в материальные образы; поэтому люди ставят себе вопрос: когда зародились эти процессы в прошлом и когда окончатся они в будущем. Но самая постановка подобных вопросов ложна; вопросы эти люди ставят себе только потому, что их внутреннее сознание, будучи несовершенно и потому стремясь измениться, испытывает чувство времени; если бы наша внутренняя жизнь вместо того, чтобы эгоистически обособляться от жизни других бесчисленных существ и от всех протекающих в мире процессов жизни, объединилась бы с этими процессами жизни в сознание единое, неограниченное и совершенное, то для нас перестало бы существовать чувство времени; вместе с тем для нас исчезла бы вся эволюция во времени нашей собственной жизни, жизни других существ, а также вся эволюция телесных, материальных образов.

Иными словами если бы существа проявили в себе сознание Совершенное, Неограниченное и абсолютно реальное (т. е. Истинное), то для них вовсе не существовало бы ни эволюции во времени, ни вопросов о том, как произошла во времени жизнь существ. Если люди ставят себе вопросы о происхождении во времени нашей жизни и той картины мира, которую мы себе рисуем, то делают это они только потому, что они несовершенно. Вопросы эти ложны и именно поэтому люди никогда не могли найти на них никакого разумного ответа.

Все, что можно сказать о жизни существ это то, что жизнь эта реальна, по-скольку существа проявляют в себе Сознание Совершенное, не требующее изменения и вневременное; и наоборот — по-скольку существа остаются эгоистически обособленными и несовершенно, по-скольку они испытывают чувство времени и представляют себе эволюцию образов во времени, по-скольку жизнь их нереальна \*).

Как пространство есть форма нашего сознания, которая иллюстрирует нашу душевную отдельность от жизни других бесчисленных существ, точно так же наше чувство времени обособляет нас от жизни других бесчисленных существ, отодвигая их жизнь в прошедшее или в будущее и препятствуя нам войти в общение с их жизнью посредством взаимной передачи мыслей и чувств.

Люди в своем инстинктивном стремлении к единению стараются парализовать эти разъединяющие их условия пространства и времени, хотя бы искусственным путем: изобретают все более ускоренные средства сообщения (железные дороги, аэропланы), изобретают все более усовершенствованные телеграфы и телефоны, пишут книги, передающие мысли от одного народа другому и от одного поколения к другому. Все эти искусственные изобретения устраняют до некоторой степени препятствия к взаимному общению людей. Однако душевное несовершенство людей и их душевная обособленность этими искусственными средствами не устраняются и все эти изобретения не мешают людям ненавидеть, притеснять и массами истреблять друг друга, напр. во время войн. Даже больше того, по-скольку душевная жизнь людей продолжает быть обособленной и несовершенно, они обращают все свои культурные изобретения на проявление своей взаимной вражды (в руках государства все эти железные дороги, телеграфы, телефоны, газеты, аэропланы служат вернейшими средствами предотвратить всякие попытки народных масс улучшить свое положение, а во время войны эти культурные изобретения прямо служат делу массового истребления людей).

\*) Из сказанного вытекает следующее заключение: так как наше сознание времени нереально, т. е. не может существовать для

Таким образом, хотя культурные изобретения как будто в некоторой мере устраняют разделяющие людей условия времени и пространства, однако изобретения эти не могут быть приняты, как причина, устраняющая душевную разьединенность людей и способствующая их благу. Душевная разьединенность людей устраняется только по мере их внутреннего душевного совершенствования и нравственного объединения; что касается культурных изобретений, то это только орудие, которое одинаково хорошо может быть направлено, как на проявление наших чувств любви и единения, так и на проявление чувств ненависти и разьединения. Подобно тому, как нож не есть сам по себе ни нечто нравственное, ни нечто безнравственное, он может служить для хорошей цели, когда человек режет хлеб для голодающего, или для дурной, — когда он этим ножом хочет нарезать другого человека; точно также все так называемые культурные изобретения: книгопечатание, наука, искусство, газеты, телеграфы, телефоны, аэропланы, кинематографы и проч. хороши лишь тогда, когда люди основной своей задачей ставят достижение душевного совершенствования и единения, а на эти изобретения смотрят лишь, как на средство проявить в действии достигнутую ими степень совершенствования и единения.

Если мы будем рассматривать нашу жизнь лишь постолько, по-скольку она протекает во времени, то оказывается, что жизнь эта, будучи преходяща, не имеет никакого конечного смысла. Жизнь наша получает смысл лишь

Сознания Совершенного, которое мы в себе стремимся проявить, то отсюда следует, что во всей цепи наших переживаний во времени и соответственных во времени образов и явлений нельзя найти никаких истинных причин и никаких истинных следствий. Самые понятия причины и следствия во времени суть понятия ложные.

Кант совершенно верно наметил мысль, что понятия причины и следствия суть только субъективные категории нашего человеческого мышления. К сожалению он не развил этой мысли. Понятия причины и следствия свойственны нам только потому, что наше сознание несовершенно и что нам присуще чувство времени. Как только мы проявляем в себе сознание совершенное, объединяющее нас с жизнью других существ так тотчас исчезают для нас не только чувство времени, но и вся цепь последовательно протекающих во времени образов и явлений, а вместе с тем исчезает и самое понятие о последовательности явлений, а также о причинах и следствиях во времени.

тогда, когда мы извлекаем ее из времени, т. е. когда мы проявляем в себе жизнь непреходящую или вневременную. Поясним это.

Наши чувства, мысли и поступки, по-скольку они проявляются во времени, вообще не имеют смысла. Какой смысл приговоренному к смерти, идя по дороге к эшафоту, кутать шею от простуды или говорить, или утолять жажду? Все это теряет смысл вследствие своей наглядной временности и потому ненужности. Менее наглядно, но также несомненно, лишены смысла все чувства, мысли и действия смертельно больного человека, которому остается жить год. Еще менее наглядно, но также несомненно, лишены смысла поступки каждого из нас, так как мы знаем что через 10, 20 или 40 лет мы умрем и все, что мы делаем временно, преходяще. Нельзя также думать, что наши чувства, мысли и действия получают конечный, непреходящий смысл потому, что они передаются другим людям. Мы знаем, что вся земная жизнь человечества, как таковая, не имеет никакого конечного смысла, так как она лишь временна и неизбежно должна когда-либо исчезнуть (от столкновения с какой-либо опасной кометой, от неизбежного охлаждения земли или от других причин).

И однако, несмотря на бессмысленность наших действий, как временных, мы не убиваем себя и продолжаем жить. Что же это значит? Не доказывает ли это, что мы всегда инстинктивно чувствуем в себе нечто вневременное, непреходящее? В нашем настоящем мы чувствуем нечто самоценное, некоторую несомненную реальность, которую стремимся осуществить, независимо от прошедшего и будущего. Если приговоренный к смертной казни закутывается, стараясь избавиться от ощущений холода, то потому что нечто требует в нем осуществления более совершенного самочувствия *в настоящем* (независимо от явлений прошедшего и будущего); если смертельно больной, зная, что все равно умрет, стремится продлить жизнь, то лишь потому, что хочет удержать свое настоящее и осуществить в нем нечто еще не осуществленное; если все мы стремимся отдалить наступление плотской смерти, то не есть ли это стремление удержать наше настоящее, в основе



которого мы чувствуем некоторую жизненную реальность еще не проявленную нами в полноте? И даже тогда, когда человек убивает себя, то только потому, что ему кажется, что он не может больше среди своих земных представлений осуществить свою истинную жизнь (а следовательно свое благо) в настоящем ему кажется, что он уже не может извлечь ни из явлений прошедшего, ни из явлений будущего свое благо в настоящем.

Все искусственные способы устранять наше чувство времени или, как говорят, „убивать время“ : сосредоточивание внимания в какой-либо внешней или даже умственной работе, рассеивание в развлечениях или (как делают факеры) угашение чувства времени помощью устремления взора на одной точке при полной телесной неподвижности, достигают своей цели лишь очень несовершенно и очень не на долго. Как только отрываешься от чтения, от поглощающей мысли или занятия, как только развлечения прекращаются, как только взор переходит на другую точку и утомленное тело принимает другое положение, так тотчас возвращается чувство времени. Так что эти искусственные способы устранять время не достигают цели.

Единственное действительное средство угасить томительное чувство времени это — совершенствовать наши внутренние чувства. Как уже сказано, — когда наше чувство любви, единения с другими существами достигает высокой степени, когда мы, охваченные молитвенным порывом, стремимся к Совершенному Сознанию, когда мы углубляемся в искание истины, — наше чувство времени ослабевает и нередко даже исчезает. Будем стараться, чтобы эти чувства, возникая в нас все чаще и чаще, стали бы нам привычными и тогда мы уже в теперешней нашей жизни будем в корне подрывать томящее нас чувство времени. Полное же освобождение от этого чувства возможно лишь при достижении полного совершенства и полного единения с жизнью других существ. Осуществимо это в полноте лишь за завесой плотской смерти при последовательном переходе ко все высшим и высшим формам сознания.