СВОБОДНОЕ ЗНАНІЕ

Собраніе общедоступныхъ очерковъ, статей и лекцій русскихъ ученыхъ, подъ редакціею проф. Э. Д. Гримма, проф. Н. А. Котляревскаго, прив.-доц. В. Н. Сперанскаго и проф. В. М. Шимкевича.

ВСЕЛЕНСКОЕ ЧУВСТВО

Г. Бурц

ВСЕЛЕНСКОЕ ЧУВСТВО

И. И. ЛАПШИНА
Прив.-доц. С.-Петербургскаго университета



ИЗДАНІЕ
Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ | МОСКВА
Гостин. Дв., 18 и Невскій, 13 | Кузн. Мостъ, 12 и Моховая, 22.

№ 418
13 2/I 19

534
58



печать типографіи
Т-ва М-О-ВОЛЬФЪ
С-Петербургъ · Бас· остр· 16 линія соб· дом·

БИБЛІОТЕКА ООН
095
40

Оставь, о духъ мой, вскорѣ всѣ зе-
мляныя мѣста,
Взойди, духъ мой, на горы, гдѣ
правда живетъ свята;
Гдѣ покой, тишина отъ вѣчныхъ
царствуетъ лѣтъ;
Гдѣ блещетъ та страна, въ коей не-
приступный свѣтъ.
Григорій Сковорода.

Въ самое послѣднее время появился рядъ замѣчательныхъ изслѣдованій по психологіи мистики, среди которыхъ особенно выдаются удивительная по глубинѣ и богатству содержанія книга Джэмса: «The varieties of Religions experience», выдержавшая въ первый же годъ *пять* изданій, и замѣчательно интересная «Философія религіи» Гёффдинга. Оба сочиненія, заключая въ себѣ много поучительнаго и для теоріи познанія, однако не изслѣдуютъ ближайшимъ образомъ особенностей мистическаго воспріятія съ гносеологической точки зрѣнія. Настоящее изслѣдованіе имѣетъ цѣлью указать нѣкоторые выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ психологическаго изученія этого явленія для теоріи познанія. Для этой цѣли я попытаюсь, исходя изъ описаній мистическаго воспріятія, даваемаго наиболѣе яркими представителями мистики, показать слѣдующее: 1) Описаніе мистическаго воспріятія характеризуется у мистиковъ *отрицаніемъ всѣхъ или*

почти всѣхъ основныхъ условій раціональнаго познанія— противоположности субъекта и объекта, временнаго и пространственнаго характера состояній сознанія и постоянства законовъ мышленія. 2) *Буквальное* пониманіе подобнаго описанія, то-есть, признаніе отрицательныхъ положеній мистицизма абсолютными, а не относительными, не имѣетъ никакого смысла и отнюдь не раскрываетъ передъ нами природы тѣхъ замѣчательныхъ психическихъ явленій, которыя обозначаются именемъ мистическаго воспріятія. 3) Однако стремленіе придать такимъ безсмысленнымъ абсолютнымъ отрицаніямъ систематическую форму находитъ себѣ объясненіе въ томъ фактѣ, что такія отрицанія основываются на психологическихъ иллюзіяхъ, постоянно и законосообразно дѣйствующихъ въ человѣческомъ духѣ. 4) Если отказаться отъ буквальнаго истолкованія мистическихъ отрицаній и признать ихъ *метафорическими*, то въ мистическомъ воспріятіи можно будетъ отмѣтить нѣкоторыя особенности, представляющія глубокій интересъ. 5) Интересъ этотъ заключается въ общихъ чертахъ между мистическимъ воспріятіемъ и не мистическими состояніями человѣческаго духа, играющими очень важную роль въ нашей душевной жизни.

1) Мистическое воспріятіе есть *сверхразумное* познаніе Бога или Абсолюта. Такимъ его характеризуютъ: *Плотинъ*, называя его ἔκστασις, ἁπλωσις, ἀφή, *Соломонъ*—somnium, *Іоаннъ*—σιγή, *Іовъ*—suspensio, *Эккартъ*—Fünckleiп, *Гюго С. Викторъ* и *Ришаръ С. Викторъ*—contemplatio, *Бернардъ* — excessus [1]) *Рюисбрёкъ* — unio mystica, *Бонавен-*

[1]) См. А. Вертеловскій: «Западная средневѣковая мистика и ея отношеніе къ католичеству», ч. I, 1888, стр. 123—126, гдѣ приведено описаніе «сліянія» съ Богомъ.

тура [1])—apex mentis, συντέρεσις, *Жанъ де-ла-Круа*—buelo de espiritu, *г-жа Гюйонъ*—*jouissance du centre*, *Франсуа*—sainte indifference [2]), *Жеромъ Граціанъ* — contacto de la divinidad, *Николай Кребсъ* — comprehentia incomprehensibilis [3]). Я приведу здѣсь цѣликомъ описаніе этого душевнаго состоянія у перваго изъ поименованныхъ мистиковъ, такъ какъ это описаніе мнѣ кажется особенно типичнымъ. Плотинъ даетъ слѣдующее великолѣпное описаніе мистическаго экстаза: «Такъ какъ въ моментъ лицезрѣнія Бога исчезаетъ всякая двойственность, такъ какъ созерцающій духъ отожествляется до такой степени съ созерцаемымъ, что, собственно говоря, не созерцаетъ его, а сливается съ нимъ воедино, то понятно, что лишь тотъ можетъ сохранить въ себѣ образъ Бога, кто можетъ сохранить цѣлымъ воспоминаніе о томъ, какимъ самъ онъ былъ во время лицезрѣнія Божія; бываетъ же самъ онъ тогда въ состояніи такого объединенія, сосредоточенія, въ которомъ не сознаетъ никакого различія ни въ себѣ самомъ, ни по отношенію ко всему другому; въ этомъ экзальтированномъ его состояніи никакая душевная дѣятельность не проявляетъ себя—ни гнѣвъ, ни пожеланіе, ни разсудокъ, ни даже мышленіе; можно сказать, что онъ и самъ тутъ весь какъ бы исчезаетъ, ибо,

[1]) «Extasis est deserto exteriore homine sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio ad superintellectualem divini amoris fontem».

[2]) Онъ различаетъ въ экстазѣ слѣдующія ступени: 1) созерцаніе, recueuillement amoureux, 3) sainte quietude, 4) escoulement et liquefaction de l'âme en Dieu и 5) полное поглощеніе души Богомъ—sainte indifference («Traité de l'amour en Dieu», 1616) См. Luthardt: «Geschichte der Christlichen Ethik», 1893.

[3]) См. Récéjac: «Essai sur les fondements de la connaissance mystique», 1897, p. 58. Также Rousselot: «Les mystiques espagnols», 1867.

восхищенный и изступленный, очутившись въ полномъ уединеніи ото всего и въ совершенной тишинѣ, погрузившись всецѣло въ глубину собственнаго существа, не обращая вниманія ни на что другое, даже на самого себя. онъ словно столбенѣетъ, весь обращается въ полный чистый покой; даже ничто прекрасное не привлекаетъ его въ то время, какъ духъ его воспаряетъ выше самой красоты, выше всего сонма добродѣтелей, подобно тому, какъ проникшій во внутреннее святилище оставляетъ позади себя статуи, стоящія въ храмѣ, какъ такіе предметы, которые предстанутъ первыми его взору уже послѣ того, какъ онъ узрѣлъ сокровенное святая святыхъ и наслаждался общеніемъ не съ образомъ или изваяніемъ, которому принадлежитъ лишь второстепенное значеніе, а съ самимъ Божествомъ. Собственно говоря, слова: «созерцаніе», «зрѣлище» (θέσμα, θέα) не выражаютъ вполнѣ (характера этого состоянія души въ общеніи съ Богомъ), ибо это есть скорѣе всего экстазъ, превращеніе себя въ нѣчто совершенно простое и чистое, *прилива силы*, жажда тѣснѣйшаго единенія, напряженіе ума въ стремленіи къ возможно полному сліянію съ тѣмъ, котораго желательно зрѣть во святая святыхъ единенія, а въ концѣ-концовъ полнѣйшее успокоеніе, а кто разсчитываетъ какъ-либо иначе узрѣть Бога, тотъ едва ли успѣетъ достигнуть общенія съ нимъ» [1]).

Ямвлихъ «совѣтуетъ часто сосредоточивать въ единство множественность нашихъ мыслей, возвращать къ центру то, что излучается къ периферіи, и приближаться въ

[1]) Bibliotheca scriptorum graecorum: Plotini Enneades, Enneadis VI, liber IX, 11. 1855, изд. Didot, стр. 539-я. Цитата приведена изъ русскаго перевода проф. Малеванскаго: «Вѣра и Разумъ». 1900, филос. отд., ч. II-я, стр. 419—20: «Избранные трактаты Плотина».

этомъ состояніи единства и разумѣнія къ тому, что едино и разумно, чтобы охватить его единою, великою, недѣлимою, умопостигаемой мыслію» [1]).

Проклъ развиваетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ: «Достигнувши научнаго познанія, оставимъ въ сторонѣ анализы, синтезы и различныя операціи дискурсивной мысли и направимъ нашу душу къ простымъ (непосредственнымъ) интуиціямъ интеллектуальной способности. Наука въ сущности не есть наивысшая степень познанія; надъ нею есть еще Интеллигенція: я не говорю здѣсь объ Интеллигенціи, отдѣленной отъ души (такова верховная Интеллигенція), но объ *озареніи*, которое душа получаетъ отъ послѣдней... Подобное повсюду познается подобнымъ: раціональныя вещи—разумомъ, интеллигибельныя — Интеллигенціей... Это высшій изъ нашихъ актовъ: черезъ него мы становимся вдохновенными, когда, избѣгнувъ всякой множественности, всецѣло предаваясь объединенію самихъ себя, мы становимся единствомъ и получаемъ форму Единаго» [2]).

Спрашивается, какъ понимать это *сліяніе субъекта съ объектомъ?* Его можно понимать или какъ состояніе сознанія, или какъ *абсолютно безсознательную* дѣятельность. Первое пониманіе сводится не къ реальному растворенію субъекта въ объектѣ, но къ потерѣ возможности наблюдать за своимъ «я», то есть—къ *блаженному самозабвенію*, въ полномъ поглощеніи вниманія объектомъ созерцанія. Но мистицизмъ настаиваетъ на *реальномъ* отожествленіи субъекта съ объектомъ, то есть—на полной безсознательности. О безсознательности же можно говорить, имѣя

[1]) Plotin: «Enneades», trad. par Bouillier, II, 640.

[2]) Ibid, II, 641. Подобное же описаніе мистическаго воспріятія у Порфирія, см. ibid. стр. 622.

въ виду или абсолютно безсознательныя психическія состоянія, или перерывъ въ сознаніи, то есть временное отсутствіе его и существованіе взамѣнъ его однихъ физіологическихъ процессовъ. Однако послѣднее пониманіе несовмѣстимо съ мистицизмомъ, ибо онъ характеризуетъ экстазъ, какъ *блаженное* состояніе души, а не какъ движеніе частицъ матеріи. Слѣдовательно, здѣсь надо допустить *абсолютно безсознательныя психическія состоянія* вслѣдствіе полнаго *растворенія* индивидуальнаго сознанія въ высшей Интеллигенціи, въ Абсолютѣ. А такія состоянія допущены быть не могутъ, потому что это выраженіе, понимаемое буквально, не имѣетъ никакого понятнаго смысла и въ настоящее время подвергнуто въ психологіи вполнѣ заслуженному остракизму. «Когда безсознательному представленію приписываютъ реальное существованіе, то въ такомъ случаѣ переступаютъ предѣлъ его эмпирически дозволеннаго употребленія. Очевидно, при этомъ превращеніи образныхъ выраженій въ реальности участвовало все еще обычное въ психологіи субстанціализированіе представленій. О какомъ-нибудь волевомъ дѣйствіи мы не употребимъ поверхностнаго выраженія, что оно исчезло изъ сознанія, коль скоро оно окончилось; или, коль скоро повторяется тотъ же самый волевой актъ, не скажемъ, что онъ возвращается въ сознаніе. Каждое единичное хотѣніе остается особымъ актомъ. Если оно возвращается, то оно должно возникать вновь, но ни въ какомъ случаѣ мы не допускаемъ, что оно продолжало существовать въ промежуточный періодъ какъ безсознательное хотѣніе. А такъ какъ представленія относятся къ предметамъ, то утверждается, что сами они— предметы, которые исчезаютъ и появляются, но никогда не перестаютъ существовать. Сравненіе сознанія со сце-

ной принимается здѣсь не только за образное выраженіе, но и за соотвѣтствующее самой дѣйствительности» (Вундтъ, «Система философіи», пер. Водена, стр. 344-я. Также Штёррингъ: «Психопатологія etc», 1903, стр. 147).

На ряду съ указанной формой мистическаго экстаза, гдѣ мистикъ констатируетъ свое *реальное* отожествленіе съ Абсолютомъ, существуетъ созерцаніе Абсолюта, *не сопровождающееся сліяніемъ съ нимъ*, какъ *низшая ступень* того же душевнаго состоянія. Вотъ что справедливо замѣчаетъ по этому поводу англійскій психіатръ Маудсли: «Формы, въ которыхъ въ различныхъ странахъ въ различныя эпохи сверхъестественное сообщалось различнымъ людямъ, могутъ быть въ грубыхъ чертахъ раздѣлены на три главныхъ класса: I) Видимое появленіе божества, или его вѣстника, ангела, который, при помощи видимыхъ знаковъ или членораздѣльной рѣчи, сообщаетъ лицу, пользующемуся благоволеніемъ, то, что ему надлежитъ вѣдать, при чемъ у каждаго народа велѣнія его бога или боговъ соотвѣтствуютъ его чаяніямъ и отвѣчаютъ интеллектуальному уровню и моральнымъ стремленіямъ; II) таинственная и непреодолимая одержимость божествомъ индивидуума, который, будучи охваченъ сильнымъ психическимъ и тѣлеснымъ возбужденіемъ или погрузившись въ безсознательность по отношенію къ окружающему, подобную той, какая встрѣчается въ состояніи «транса», произноситъ безсознательно, или повинуясь неудержимому импульсу, рядъ сентенцій, которыя иногда, въ силу своей совершенной непонятности и безсвязности, требовали поясненій со стороны спеціальнаго толкователя или пророка, чтобы быть понятыми, иногда же были достаточно связны, чтобы впослѣдствіи, будучи записаны, быть принятыми за высшее откровеніе; III) экзальтація

индивидуума, достигающая формы духовнаго экстаза, въ теченіе котораго онъ, будучи обособленъ отъ чувственныхъ вещей и внѣ себя, но *въ непосредственномъ общеніи съ божествомъ*, познаетъ сверхразумныя истины духовнаго міра, которыя совершенно недоступны для обычнаго познанія при помощи чувствъ и разсудка. При обзорѣ этихъ трехъ формъ сверхъестественнаго общенія сразу бросается въ глаза прогрессивное развитіе способовъ такого общенія въ смыслѣ прогрессирующей утонченности. Въ первыхъ двухъ способахъ общенія съ божествомъ ихъ грубый характеръ не вяжется съ утонченными воззрѣніями современной мысли на таковое. За исключеніями, встрѣчающимися въ непросвѣщенныхъ массахъ, въ малокультурныхъ странахъ или въ глуши провинціи, исключеніями, рѣдкость которыхъ лишь подтверждаетъ общее правило, лицо, которое вздумало бы утверждать, что оно видѣло божество или вѣстника божія, было бы скорѣе признано подходящимъ паціентомъ для психіатра, чѣмъ человѣкомъ, достойнымъ канонизированія въ качествѣ святого или вдохновеннаго пророка... Только третій видъ общенія съ богомъ, экстатическая интуиція божества, сохраняетъ жизненность среди просвѣщенныхъ людей въ культурныхъ странахъ» [1]).

Гомперцъ въ превосходной маленькой статьѣ: «Къ пониманію мистиковъ» освѣщаетъ явленіе «сліянія субъекта съ объектомъ» съ нѣсколькихъ сторонъ. Во-первыхъ, по его мнѣнію, съ этимъ явленіемъ связанъ первичный фактъ сознанія *гносеологическаго порядка*, именно, переходъ отъ реалистической точки зрѣнія на міръ *къ идеалистической*.

[1]) «Natural causes and supernatural seemings», by Henry Maudsley, 1887, part III, Theopneusticism: the attainement of supernatural knowledge by divine inspiration, section 1. Ecstatic Intuition, p. 269—271.

Зарожденіе мысли, что «*міръ есть мое представленіе*», можетъ быть, составляетъ опорный пунктъ для мнимаго «сліянія» субъекта съ объектомъ. Рядомъ съ этимъ фактомъ, Гомперцъ отмѣчаетъ въ мистическомъ экстазѣ первичный фактъ сознанія *этическаго* порядка, заключающійся въ слѣдующемъ: «чѣмъ шире у человѣка кругъ объектовъ, который ощущается имъ принадлежащимъ его «Я», тѣмъ интенсивнѣе будетъ переживаемое имъ *чувство мощи*. Но именно сфера принадлежащаго нашему «Я» сама по себѣ очень измѣнчива. Она можетъ ограничиваться крайне узкимъ кругомъ такихъ интересовъ, которые служатъ самосохраненію, а также и такими объектами, которые могутъ или удовлетворять этимъ интересамъ, или препятствовать ихъ осуществленію. Но эта же самая сфера можетъ расширяться безпредѣльно черезъ рядъ посредствующихъ ступеней, прежде всего черезъ «участіе» въ отдѣльныхъ людяхъ и черезъ расширеніе въ сферахъ различнаго рода житейскихъ дѣятельностей; далѣе—черезъ возрастающій интересъ къ вопросамъ «общаго характера» и судьбамъ человѣчества, наконецъ, черезъ отожествленіе себя съ продуктами собственнаго творчества въ творческомъ процессѣ или съ неограниченнымъ кругомъ существъ въ любви. Чѣмъ ближе къ первой ступени этого рода стоитъ жизнь человѣка, тѣмъ болѣе «бѣдной» мы ее называемъ, тѣмъ зато болѣе «богатой», чѣмъ ближе стоитъ она къ послѣдней ступени ряда». Эти градаціи соотвѣтствуютъ степенямъ чувства силы и полноты: «...эти чувства вырастаютъ съ «расширеніемъ» нашего «Я» въ нѣчто «сверхъиндивидуальное» и умаляются въ нѣчто «личное» по мѣрѣ суженія нашего «Я». Вотъ потому то преодолѣніе этого «личнаго» нашего «Я» связано съ «расширеніемъ» общечеловѣческаго чувства жизни, которое заяв-

ляетъ себя преимущественно въ качествѣ «вдохновителя» нашего сознанія» [1]). Это явленіе имѣется налицо и въ вышеприведенномъ описаніи экстаза у Плотина, гдѣ говорится о *приливѣ силы*.

Итакъ, состояніе экстаза въ его высшей формѣ предполагаетъ, согласно мистикамъ, полное сліяніе субъекта съ объектомъ, такъ сказать, уничтоженіе или раствореніе одного въ другомъ. Такое сліяніе сопровождается непремѣнно освобожденіемъ отъ пространственно-временныхъ условій, которыя чужды Абсолюту, какъ таковому; пріобщаясь къ Абсолюту въ блаженномъ экстазѣ, мы преодолѣваемъ пространственно-временныя преграды: всякая множественность, связанная съ пространствомъ и временемъ, исключила бы полное сліяніе съ единствомъ абсолютнаго.

II) «Было бы логично,—говоритъ Плотинъ,—измѣрять прошедшее, когда оцѣниваютъ время, относящееся къ тому, что уже не существуетъ, напримѣръ, къ покойникамъ; но было бы нелогично называть блаженство въ прошедшемъ бо́льшимъ блаженства въ настоящемъ, потому что это значило бы считать блаженство чѣмъ-то случайнымъ. Какъ бы ни было продолжительно время, предшествовавшее настоящему, единственное, что о немъ можно сказать,—это, что оно не существуетъ болѣе. Принимать въ расчетъ длительность, говоря о блаженствѣ, значило бы раздроблять то нѣчто, что́ едино въ настоящемъ. Вотъ почему по справедливости говорится, что время, образъ вѣчности, какъ бы стремится въ своемъ разсѣяніи уничтожить то, что въ ней неизмѣнно. Если

[1]) Пользуюсь любезно предоставленнымъ въ мое распоряженіе русскимъ переводомъ статьи Гомперца Е. Г. Форстенъ, печатающимся въ настоящее время.

отнять отъ вѣчности ея неизмѣняемость, то она, ставши пребывающей во времени, исчезнетъ, ибо она сохраняется именно въ силу этого постоянства и съ его прекращеніемъ перестаетъ существовать. А такъ какъ блаженство состоитъ въ благой жизни, то есть, въ той жизни, которая присуща бытію (ибо эта жизнь есть наилучшая), то она не должна быть измѣряема временемъ, но разсматриваема съ точки зрѣнія вѣчности. Въ вѣчности же нѣтъ ни «больше», ни «меньше», ни какой-либо «длины»: ея сущность исключаетъ понятія разстоянія и времени (τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικόν εἶναι). Посему не слѣдуетъ смѣшивать бытіе съ небытіемъ, вѣчность со временемъ, пребывающее во времени съ абсолютно вѣчнымъ, или распростирать непротяженное (οὐδε παρεκτατέον το ἀδιάστατον)».

Такимъ образомъ, другая черта мистическаго воспріятія, указанная въ вышеприведенной цитатѣ изъ Плотина, это — *внѣвременность* экстаза. Эта черта представляетъ величайшій философскій интересъ, такъ какъ въ ней, можетъ быть, коренится столь часто высказывавшійся въ философіи взглядъ на *трансцендентную идеальность времени*. И мистики, и схоластики въ средневѣковой литературѣ сходятся въ томъ, что Богъ внѣвременнен, и, соединяясь съ нимъ, мы погружаемся въ вѣчность. Эта мысль о временности явленій этого міра и внѣвременности потусторонняго міра, его пребыванія въ «nunc stans et non movens»,—составляетъ освященную вѣками и традиціей привычку религіознаго мышленія и встрѣчается у мыслителей, лишь отчасти причастныхъ мистицизму. Такъ, напримѣръ, мы находимъ намеки на нее уже у *Парменида* и *Платона*. Въ «Тимеѣ» въ миѳологической формѣ описывается, какъ Деміургъ замышляетъ *сотворить время*, «*подобіе вѣчности*».

По *Плотину* время первоначально не существовало для умопостигаемаго: оно есть результатъ *процессіи* универсальной души (Bouillier, III, 7, 10).

Августинъ говоритъ о происхожденіи времени слѣдующее: «Nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt: Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram, aut quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, quum antea nunquam aliquid fecerit? Da illis, Domine, bene cogitare, quid dicant, et invenire, quia non dicitūr nunquam ubi non est tempus. Videant itaque, nullum tempus esse sine creatura, et desinant istam vanitatem loqui» («Confessiones», XI, 30).

Angelus Silesius говоритъ слѣдующее:

Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit,
Was ist denn Zeit und Ort und Nun und Ewigkeit?
Der Mensch der macht die Zeit.
Hemmstu die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

Вотъ что пишетъ объ этомъ *Эккартъ:*

«Zeit ist das was sich wandelt und mannigfaltigt. Ewigkeit hält sich einfarb». «In der Ewigkeit ist nicht Zahl». «Zeit und Statt sind Stücke, Gott ist eins». «Ein jeglich geistlich Ding mag wohnen in dem andern.—Ein jeglicher Engel ist mit aller seiner Freude so vollkommen in jedem andern Engel als in sich selber». «Если бы мое лицо было вѣчно и находилось бы передъ зеркаломъ, то отражалось бы оно во времени, а само было бы вѣчно» [1]).

«Гдѣ есть измѣненіе и смѣна, тамъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ человѣческій опытъ, существуетъ также страданіе и мука, тамъ находится убѣжище золъ», какъ говорили древніе. Не ученый, но глубокомысленный *Яковъ*

[1]) Preger: «Geschichte der deutschen Mystik», B. I, 1872, S. 400.

Бёме чувствовалъ это, когда сопоставлялъ: Qualität (качество) и Quale (мука) и говорилъ объ измѣненіи, какъ о Qualiren, Inqualiren (мученія)». См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. I, стр. 409-я, 1901, пер. Н. О. Лосскаго. По словамъ Я. Бёме [1]):

Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit vom allem Streit.

Баадеръ заявляетъ: «Я считаю вѣчное время за вѣчный адъ» [2]).

С. Мартенъ въ своемъ мистическомъ ученіи развиваетъ слѣдующее воззрѣніе на время. *До грѣхопаденія человѣка времени не было.* Время есть результатъ первороднаго грѣха, оно—необходимый спутникъ рожденія и смерти. Но въ то же время оно есть «источникъ нашего возстановленія», такъ какъ, не имѣй мы времени, чтобы искупить грѣхъ, наша погибель была бы вѣчной. «Одна изъ самыхъ величественныхъ и самыхъ утѣшительныхъ идей, какія только можетъ себѣ человѣкъ представить,— это идея о томъ, что время есть только *деньги вѣчности*. Да, время есть только подраздѣленная вѣчность, и это то и должно сообщать человѣку столько радости, столько мужества и надежды. Въ самомъ дѣлѣ, можемъ ли мы жаловаться на то, что не обладаемъ болѣе вѣчностью, если, давъ намъ денегъ (т. е. время), намъ дали въ то же время средства пріобрѣсти ее?» [3]).

«Убивать время! Это оно васъ убило и убиваетъ, ибо это оно, отнявъ у васъ, уноситъ въ качествѣ трофея

[1]) Chr. Ernst Luthardt: «Geschichte der Christlichen Ethik». 1893, B. II, S. 277.

[2]) Baader: S. W., B. XV, S. 185.

[3]) Ad. Franck: «La philosophie mystique en France à la fin du XVIII-ème siècle». Saint Martin. 1866, p. 168—169.

всѣ ваши богатства, умъ, силы, добродѣтели, просвѣщеніе... Безумцы, предаваясь порочнымъ радостямъ, вы не знаете, что законъ времени есть страданіе, ибо время есть не что иное, какъ слеза Бога... Время — деньги вѣчности; счастливъ тотъ, кто на эти деньги покупаетъ вѣчность» («Esprit des choses», t. II, p. 56) [1]).

Эта идея отъ схоластовъ, богослововъ и мистическихъ писателей, вѣроятно, перешла по наслѣдству и къ Канту [2]). Кантъ, какъ извѣстно, обнаруживаетъ упорное стремленіе сохранить для «вещей въ себѣ» внѣвременность, какъ будто утвержденіе, что вещи въ себѣ внѣвременны, *не заключаетъ уже въ себѣ хотя бы отрицательнаго знанія!* Между тѣмъ слѣдующее мѣсто «въ Лекціяхъ по метафизикѣ» (изданныхъ Пэлицемъ), на которое указываетъ Горѐ, свидѣтельствуетъ, повидимому, о связи кантовской точки зрѣнія со средневѣковыми традиціями: «Твореніе есть единство, нѣтъ нѣсколькихъ послѣдовательныхъ твореній, но всѣ субстанціи сотворены сразу. Послѣдовательность, дѣйствительно, есть въ самомъ мірѣ условіе для детерминаціи вещей, но послѣдовательность не можетъ быть условіемъ существованія субстанціи міра и, слѣдовательно, результатомъ божественнаго акта. Время со всѣми слѣдованіями не входитъ въ составъ условій творенія, какъ акта Бога. Богъ не могъ творить послѣдовательно; твореніе, слѣдовательно, единство». Весьма возможно, что и мистическіе писатели (напримѣръ, Сведенборгъ) оказали вліяніе на образованіе кантова ученія о внѣвременномъ и внѣпространственномъ характерѣ «умо-

[1]) Caro: «Essai sur la vie et la doctrine de Saint Martin», 1852, pp. 255—256.

[2]) Hauréau: «Histoire de la philosophie scholastique», глава объ Альбертѣ Великомъ.

постигаемаго міра» духовныхъ существъ, этого «corpus mysticum der vernünftigen Wesen» (См. Vaihinger: «Commentar etc.» B. II, 1892, S. 512). Само собой разумѣется, что это еще отнюдь не даетъ намъ права причислять Канта къ мистикамъ, какъ это дѣлаетъ Дю-Прель.

Ученіе объ трансцендентной идеальности времени нашло себѣ поддержку у многихъ послѣдующихъ нѣмецкихъ метафизиковъ, частью, можетъ быть, подъ вліяніемъ традиціи, а частью благодаря присущей человѣческой природѣ наклонности къ мистикѣ. Недаромъ Шопенгауэръ говорилъ: «*Поскоблите нѣмецкаго метафизика— и вы найдете богослова*». Впрочемъ, и самъ Шопенгауэръ раздѣлялъ ученіе объ идеальности времени. Одна изъ важнѣйшихъ психологическихъ причинъ, породившихъ это мистическое воззрѣніе на внѣвременность потусторонняго міра, мѣтко указана Гёффдингомъ въ его «Философіи религіи»: «Легко понять, почему религіозное сознаніе *должно находить во временной послѣдовательности существенное несовершенство*. Несчастіе развитія во времени состоитъ въ томъ, что здѣсь одинъ жизненный періодъ неизбѣжно выступаетъ, какъ средство для другого. Средство и цѣль раздѣлены, и жизнь распадается на періоды безрадостной работы и празднаго наслажденія. Время въ большинствѣ случаевъ наполняется чѣмъ-либо такимъ, что пріобрѣтаетъ цѣнность лишь благодаря своимъ результатамъ и не раньше, чѣмъ эти результаты дѣйствительно наступятъ. Всякій прогрессъ въ искусствѣ воспитанія, этикѣ и соціологіи направленъ къ тому, чтобы устранить этотъ дуализмъ, *самый тяжкій изъ всѣхъ видовъ дуализма* [1]). Это обстоятельство дѣлаетъ понятнымъ

[1]) «Философія религіи», 1902. стр. 55.

возникновеніе представленій о внѣвременномъ абсолютно-совершенномъ духовномъ мірѣ, о концѣ всемірнаго процесса, когда «времени больше не будетъ», и т. п.

Съ нимъ также тѣсно связана пессимистическая идея о Времени-Разрушителѣ—«Tempo Destruttore», уничтожающемъ все, даже самое великое, дорогое, цѣнное, идея, часто поражавшая воображеніе поэтовъ и философовъ-пессимистовъ. Ее мы встрѣчаемъ у Шопенгауэра, Мильтона, Шелли, Державина, Ленау. «Все растворяется въ потокѣ времени,—пишетъ 18-тилѣтній Шопенгауэръ своей матери,—минуты, безчисленные атомы мелочныхъ моментовъ, на которые распадается всякое дѣйствіе, это—черви, пожирающіе все великое и смѣлое. Чудовище-повседневность унижаетъ все, что стремится подняться выше». Тогда же онъ переводитъ нижеприведенное стихотвореніе Мильтона. Примѣры отраженія этой идеи въ поэзіи можно умножать до безконечности; я ограничиваюсь нѣсколькими яркими образчиками. У однихъ поэтовъ только подчеркивается мысль о бренности всего земного, другіе же, какъ Мильтонъ, указываютъ на внѣвременность потусторонняго міра постоянныхъ цѣнностей, на побѣду Вѣчности надъ Временемъ.

Но, мнѣ кажется, къ соображеніямъ Гёффдинга нужно присоединить еще указаніе на психологическіе факты, которые также, повидимому, должны бы оказать вліяніе на возникновеніе ученія объ идеальности времени. Это въ особенности касается мистиковъ.

1) Субъективная оцѣнка времени, какъ извѣстно, подчинена тому закону, что *время, заполненное мучительными состояніями сознанія, кажется болѣе длиннымъ, время же, занимаемое пріятными состояніями сознанія, кажется болѣе короткимъ*. Это издавна было подмѣчено

поэтами и выражено въ стихотвореніяхъ, гдѣ: a) отмѣчается *мучительная длительность* времени, b) *внѣвременность или краткозременность блаженныхъ, счастливыхъ моментовъ*.

a) Примѣры, иллюстрирующіе *первый* случай:

Лессингъ: «Emilia Galotti».

Ja, wenn die Zeit nur aussen uns wäre!
Wenn eine Minute am Zeiger sich in uns nicht in Jahre ausdehnen könnte!

Пушкинъ: «Воспоминаніе».

... въ то время для меня *влачатся въ тишинѣ часы томительнаго* бдѣнья.

Пушкинъ: «Элегія».

Медлительно влекутся дни мои.

Шелли: Прометей упоминаетъ о трехъ тысячахъ «какъ будто вѣчныхъ лѣтъ,

Наполненныхъ безсонными часами,
Мгновеньями такихъ жестокихъ пытокъ,
Что *каждый мигъ казался дольше года*».

b) Примѣры, иллюстрирующіе *второй* случай:

Гете: «Фаустъ».

Пойдемъ, потушимъ жаръ страстей
Въ восторгахъ чувственныхъ, тѣлесныхъ,

И пусть въ чаду волшебствъ чудесныхъ
Я потону душой моей,
И *время пусть летитъ для насъ стрѣлою*,
И жизнь охватитъ насъ собою.

Шиллеръ: «Wallenstein».

Die Uhr schlägt keinem Glücklichen.

Описываемый психологическій фактъ далъ поводъ къ возникновенію ходячаго мотива народной легенды, въ которой разсказывается о святомъ, заслушавшемся пѣнія райской птички и успѣвшемъ состариться, такъ какъ десятки лѣтъ пролетали для него незамѣтно подъ вліяніемъ очарованія, которое вызывало въ немъ пѣніе сверхъестественнаго существа. Этимъ мотивомъ воспользовался для картины одинъ нѣмецкій художникъ — Шёнгерръ («Petrus Forschegrund»).

2) Нѣкоторые мистики, допускающіе для нашего духа «соприкосновеніе мірамъ инымъ», не отрицаютъ временной смѣны въ потусторонней области, но приписываютъ ей *другую скорость* — такъ называемую *трансцендентную* скорость времени. Это мы встрѣчаемъ у *Фихте Младшаго* [1]), который ссылается на такое явленіе, какъ «*Я*» *умирающихъ*. Вотъ примѣръ подобнаго явленія. Англійскій адмиралъ Бофоръ упалъ однажды въ молодости въ пьяномъ видѣ въ воду; за испугомъ наступило чувство полнаго покоя, при чемъ происходила очень интенсивная психическая дѣятельность въ видѣ переживанія въ воспоминаніи до мелочей всей жизни въ интуитивной формѣ—*панорамическій обзоръ* всего своего суще-

[1]) «Anthropologie», 1856, S. 409—410.

ствованія, несмотря на то, что прошло всего 2 минуты. Великолѣпное описаніе подобнаго состоянія даетъ Л. Н. Толстой въ «Севастополѣ», гдѣ онъ передаетъ вихрь мыслей и чувствъ, переживаемыхъ Краснухинымъ и Михайловымъ въ тотъ моментъ, когда возлѣ нихъ упала бомба, и они ждутъ, что она вотъ-вотъ сейчасъ разорвется. Краснухинъ вспоминаетъ въ двѣ секунды, предшествовавшія взрыву, о неуплаченномъ долгѣ, о цыганской мелодіи, которую онъ пѣлъ вечеромъ, о любимой женщинѣ, о неотомщенномъ оскорбленіи и о многомъ другомъ. Михайловъ также «необъятно много передумалъ и перечувствовалъ въ эти двѣ секунды, во время которыхъ бомба лежала неразорванной». «*Я*» *умирающихъ* было предметомъ подробнаго психологическаго анализа въ статьяхъ Виктора Эггера («Le moi des mourant», Revue Philosophique, 1896, XLI et XLII). Эггеръ приводитъ любопытный примѣръ сближенія этого состоянія съ внѣвременнымъ состояніемъ въ мистическомъ экстазѣ: Дерепá (Derepas) разсказываетъ въ своей книгѣ: «Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance», 1883), что, раненый въ сраженіи 2 декабря 1870 года, онъ, подвергаясь смертельной опасности, пережилъ воспоминанія о всей своей прошлой жизни. «Въ такихъ случаяхъ,—говоритъ онъ,—какъ разсказываютъ, люди переживаютъ въ интенсивной формѣ одновременно всѣ событія своего прошлаго. Мнѣ, какъ пережившему подобное состояніе, это вполнѣ понятно. По этому поводу можно, измѣнивъ знаменитую формулу Платона, сказать: время есть неподвижный образъ неподвижной вѣчности. Такимъ-то путемъ отъ образа я могу подняться къ соотвѣтствующей ему реальности и представить вѣчность Бога. Представьте вышеописанное состояніе въ человѣкѣ непрерыв-

нымъ, устраните послѣдовательность и теченіе времени, и то, что ускользало, не поддаваясь мысли, оказывается фиксированнымъ, головокружительный вихрь прекращается и духъ нашъ устанавливаетъ безъ сомнѣній, безъ колебаній и тѣмъ болѣе безъ противорѣчій вѣчное настоящее». Эггеръ вполнѣ основательно доказываетъ, что Дерепа въ данномъ случаѣ сдѣлался жертвою иллюзіи, принимая воспоминанія о событіяхъ, слѣдовавшія чрезвычайно быстро другъ за другомъ, за сознававшіяся имъ одновременно.

3) *Дюпрель* ссылается какъ на этотъ фактъ, такъ и на *измѣненія скорости времени во снѣ* для подтвержденія той же мысли. Этою послѣднею идеей не разъ пользовалось народное творчество. Такъ, напримѣръ, Адиссонъ приводитъ одну турецкую сказку, фабула которой представляетъ, повидимому, ходячій мотивъ. Въ ней повѣствуется объ одномъ египетскомъ султанѣ, который прожилъ длинную, полную приключеній, жизнь, оказавшуюся сновидѣніемъ, занимавшимъ всего нѣсколько секундъ времени. [1]) Мистическій ореолъ, которымъ многіе психологи окружаютъ это явленіе, давно уже разсѣянъ. «Жизнь во снѣ,—говоритъ Фолькманъ,—имѣетъ вообще гораздо болѣе скорое теченіе, чѣмъ наяву», и при этомъ ссылается на разсказы въ родѣ приводимаго Аберкромби о длинномъ путешествіи, совершенномъ имъ въ Америку и обратно въ теченіе десятиминутнаго сна. На это совершенно основательно возражаетъ Гильдебрандтъ «Въ дѣйствительности вѣдь не событія слѣдовали съ такою скоростью а только живыя картины и представленія со-

[1]) «Философія мистики».

бытій»... Мы переживаемъ лишь аббревіатуру, краткій конспектъ событій. «Развѣ мы не пробѣгаемъ,—замѣчаетъ по тому же поводу проф. Н. Я. Гротъ,—мысленно въ теченіе нѣсколькихъ часовъ наяву цѣлыхъ десятковъ лѣтъ съ ихъ разнообразными происшествіями, когда читаемъ какой-нибудь романъ или смотримъ театральную пьесу» [1]). Здѣсь въ сущности происходитъ «*фиктивное отожествленіе скорой смѣны идей со скорой смѣной событій*». Впрочемъ, эти разсужденія дѣлаются совершенно излишними, если вспомнить остроумныя психофизическія измѣренія скорости мысли, сдѣланныя Вундтомъ. По Вундту, «въ одну минуту могутъ смѣнить другъ друга 480 представленій, въ 10 минутъ—4800, достаточное количество, чтобы совершить весьма обстоятельное воображаемое путешествіе въ Америку и обратно. Итакъ, признакъ скорости сновидѣній основанъ на недоразумѣніи». Подобныя же соображенія высказывалъ еще ранѣе Гильдебрандта и Грота проф. L. Strümpell въ своей интересной брошюрѣ: «Die Natur und Entstehung der Träume», 1874, S. 67—74. Онъ также ссылается на данныя психометріи, указывая, что можно вполнѣ осмысленно прочитывать до 240 словъ въ минуту.

III) Третья черта мистическаго познанія—это *внѣпространственность* или допущеніе пространствъ съ другими свойствами, напримѣръ, *съ 4-мя измѣреніями*.

Абсолютъ для Плотина есть нѣчто такое, къ чему неприложимы ни временныя, ни пространственныя опредѣленія [2]): «Бытіе сверхчувственное,—говоритъ онъ (Энн. VI-я, книга V, § 2),—какъ вѣчное, есть бытіе нераздѣльное,—оно остается всегда равнымъ себѣ и тождествен-

[1]) Н. Я. Гротъ: «Сновидѣнія, какъ предметъ научнаго анализа», 1878, стр. 30-я.

[2]) См. Владиславлевъ: «Философія Плотина», стр. 67-я.

нымъ, не происходитъ и не гибнетъ, не занимаетъ никакого пространства, не заключается ни въ какомъ опредѣленномъ мѣстѣ, не входитъ никуда и ни откуда не выходитъ, но пребываетъ всегда въ себѣ самомъ». Слѣдовательно, и слияніе съ Абсолютомъ отрѣшаетъ насъ отъ пространственныхъ условій. Абсолютъ — *Единое*—какъ высшій принципъ всего бытія, невыразимый, несказанный, къ которому неприложимъ даже признакъ «бытія» въ обыденномъ смыслѣ слова, соединяется съ отдѣльными *душами* черезъ посредство *міровой души и Интеллигенціи*. Эти три начала (*Единое*, *Интеллигенція* и *міровая душа* съ отдѣльными душами, эманирующими изъ нея) не находятся между собою въ какихъ-либо пространственныхъ отношеніяхъ. Они, какъ монады Лейбница, суть какъ-бы метафизическіе пункты: они—другъ въ другѣ, взаимопроникаютъ другъ друга и въ то же время обладаютъ извѣстной условной самостоятельностью. «Для большей ясности представленія (этой формы существованія) очень часто прибѣгаютъ къ образу круга, въ которомъ изъ одного центра исходитъ множество радіусовъ; подобно этому, говорятъ и *тамъ* (въ сверхчувственномъ мірѣ) отъ первоединаго происходитъ множество существъ; но къ положенію, что происходящее тамъ многое существуетъ разомъ и вмѣстѣ, необходимо присовокупить слѣдующую оговорку: даже въ кругѣ сливающіеся въ одно (въ центрѣ) радіусы могутъ быть принимаемы за особые (отдѣльные) даже въ центрѣ, такъ какъ кругъ все-таки есть поверхность; но, *гдѣ* нѣтъ пространства и протяженія, свойственнаго даже поверхности, гдѣ имѣютъ мѣсто однѣ лишь непротяженныя силы и сущности, тамъ эти силы и сущности легко могутъ быть представлены, какъ такіе особые центры, которые всѣ вмѣстѣ составляютъ одинъ и

тотъ же единственный центръ, наподобіе того, какъ и всѣ радіусы, представляемые въ самомъ началѣ до распространенія ихъ въ пространствѣ, должны составлять изъ себя одну точку съ центромъ». Если сопоставить эту курьезную попытку представить въ образной формѣ взаимопроникновеніе въ Единомъ Интеллигенціи и черезъ міровую душу всѣхъ живыхъ существъ, съ описаніемъ экстаза, какъ сліянія съ Единымъ, какъ погруженія каждой единичной души въ Единомъ и, слѣдовательно, какъ *сліяніе* хотя бы потенціальное *всѣхъ сознаній въ Единой Интеллигенціи*, то можно предположить, что внѣпространственное бытіе мистику необходимо постулировать:

1) Для оправданія вездѣсущія Бога и безтѣлесности чистыхъ духовъ. Если не считать Бога тѣлеснымъ, какъ Тертулліанъ, или не называть пространство—sensorium commune Бога, какъ Ньютонъ, то придется приписать Богу повсюдное одновременное сосуществованіе, но не въ пространствѣ, или, какъ выражается Кантъ: «omnipraesentia potentialis aber nicht localis». Богъ—по Августину—«ubique totus et nusquam locorum» [1]). «Господинъ,—спрашиваетъ у Сузо его ученица,—гдѣ Богъ?». Отвѣтъ гласитъ: «у Бога нѣтъ «гдѣ». Богъ какъ-бы круглое кольцо, центральная точка кольца вездѣ, окружность—нигдѣ».

2) Для преодолѣнія пространственныхъ преградъ, обособляющихъ, повидимому, сознанія живыхъ существъ. Въ мистическомъ экстазѣ должно происходить всеобщее «сліяніе» душъ, а оно возможно лишь въ томъ случаѣ, если пали матеріальныя пространственныя перегородки, отдѣляющія одну отъ другой духовныя жизни. Иллюзія такого отожествленія себя съ чужими сознаніями помимо

[1]) Г. Гёффдингъ: «Философія религіи», стр. 45-я.

пространственныхъ преградъ создается благодаря *эстетическому одухотворенію* міра (Einfühlung), выражающемуся въ мысленной подстановкѣ своего «Я» во всѣ окружающія мистика существа

3) Къ этому нужно прибавить, что, повидимому, источникъ иллюзіи внѣпространственности всего духовнаго заключается въ *мимолетности и смутной локализаціи явленій внутренняго чувства*, благодаря которой кажется, будто они внѣпространственны.

4) Кромѣ того, она поддерживается ссылками на фактъ *телепатическихъ сновъ и галлюцинацій*, въ которыхъ одна душа какъ-бы непосредственно воздѣйствуетъ на другую на разстояніи. Можно допустить, что телепатическія явленія существуютъ, хотя это отнюдь не доказано опытнымъ путемъ, но во всякомъ случаѣ для объясненія ихъ нѣтъ надобности прибѣгать къ мистической гипотезѣ внѣпространственнаго общенія духовъ—вполнѣ достаточно гипотезы резонанса [1]).

Въ 70-хъ годахъ прошлаго столѣтія, во время всеобщаго увлеченія спиритизмомъ, опыты Слэда съ завязываніемъ узловъ на безконечномъ ремнѣ дали поводъ Цöллнеру построить гипотезу не о мыслимости въ качествѣ фикціи, а о реальности многомѣрныхъ пространствъ. Цöллнеръ самъ указываетъ на тѣ мистическія идеи, которыя до него были связаны съ этой гипотезой у швабскаго теософа Oetinger'а, который указывалъ на существованіе 4-го измѣренія пространства, ссылаясь на нѣкоторыя мѣста Св. Писанія: Ап. Павелъ упоминаетъ о *ширинѣ, длинѣ, глубинѣ и высотѣ*. Іовъ (XI, 7—9) говоритъ: «Длиннѣе земли мѣра его и шире моря». Любо-

[1]) См. мою статью: «*Телепатія*» въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

пытная связь между ученіемъ о 4-хъ измѣреніяхъ пространства и мистическими стремленіями наблюдается у Генри Моруса [1]) въ его: «Enchiridion Metaphysicum» 1677-го года, глава 28, § 7.

IV) Наклонность разсматривать Абсолютъ какъ нѣчто, лежащее выше всѣхъ конечныхъ опредѣленій мысли, выше не только множественности пространства и времени, но также и законовъ мышленія, напримѣръ, закона противорѣчія, составляетъ черту, характерную для всѣхъ наиболѣе выдающихся представителей мистицизма: она проходитъ черезъ всю исторію мистицизма, какъ показалъ Гомперцъ въ своей книгѣ: «Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit» [2]). Неопредѣлимость Абсолюта, неприложимость къ нему даже предиката бытія, сверхлогическій характеръ его природы одинаково защищаются индійской философіей, Плотиномъ, Ѳомою Аквинскимъ, Мейстеромъ, Эккартомъ, арабскими мистиками (Альфараби). Въ болѣе позднюю эпоху эта мысль о неприложимости законовъ разсудочнаго мышленія къ Абсолюту находитъ себѣ выраженіе у Николая Кузанскаго, который въ ученіи о *тождествѣ противоположностей* провозглашаетъ неприложимость закона противорѣчія къ Абсолюту, ибо «mensurae rationales non attingunt res a tempore absolutas» [3]). Та же мысль возобновляется впослѣдствіи Шеллингомъ.

---

[1]) См. весьма интересную статью R. Zimmermann'a: «Henry More und die vierte Dimension des Raumes». См. Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss., philos.-hist. Classe. B. 98, S. 403—448.

[2]) См. вышеупомянутое приложеніе: «Einige Beiträge zum Verständniss der Mystiker», 1904. S. 302,

[3]) См. K. Fa'kenberg: «Aufgabe und Wesen der Erkenntniss bei Nicolaus von Cusa», 1880, S. 13:... proposuerunt etiam Deum circa differentiam oppositorum quaerendum, volentes venationem eius includi

Если природа Абсолюта сверхлогична, то и познаніе его сверхчувственно и сверхлогично. На это также указываетъ большинство мистиковъ. Такъ, напримѣръ, Гуго С. Викторъ говоритъ про мистическое воспріятіе: «Это не можетъ быть описано словами, такъ какъ это невыразимо, немыслимо, это только ощущается, это—«supra sensualitatem et rationem, insensibilitas et irrationabilitas». У Анатоля Франса есть чрезвычайно образная иллюстрація принципа «совпаденія противоположностей» въ Абсолютѣ. Фра Джіованни, герой одного изъ его разсказовъ, видѣлъ страннаго человѣка, явившагося ему въ видѣ призрака, который сообщилъ монаху, что истина *была*. Послѣ этого вскорѣ монаху приснился сонъ. Ему грезилась огромная прекрасная «мистическая» роза по формѣ въ родѣ тѣхъ, которыя дѣлаются при украшеніи готическихъ церквей, но эта гигантская роза при болѣе близкомъ разсмотрѣніи оказалась состоящею изъ толпы людей самаго разнаго званія и положенія, изъ которыхъ каждый держалъ во рту девизъ своей философіи. Когда монахъ сталъ прочитывать девизы, написанные на клочкахъ бумаги, то замѣтилъ, во-первыхъ, что каждая изъ безчисленныхъ бумажекъ, видимыхъ имъ, имѣетъ свой единственный, ей лишь присущій, оттѣнокъ цвѣта, такъ что въ цѣломъ роза представлялась блещущей всѣми цвѣтами радуги; во-вторыхъ, оказалось, что всѣ девизы были между собой *въ самыхъ вопіющихъ противорѣчіяхъ*: не было двухъ одинаковыхъ девизовъ, однако, на всѣхъ бумажкахъ девизы неизмѣнно заканчивались одною и тою же добавочной фразой:—*«такова истина»*. Колесо, на которомъ была прикрѣплена роза, вращалось сначала медленно,

intra ambitum principii illius «quodlibet est vel non est» ipsum non quaesiverunt in campo possest.

но потомъ все скорѣе и скорѣе, такъ что, наконецъ, роза приняла сплошной ослѣпительно бѣлый цвѣтъ, и монахъ услышалъ голосъ: «Созерцай *бѣлую* истину, которую ты хотѣлъ познать, и знай, что она такъ же состоитъ изъ всѣхъ противоположныхъ истинъ, какъ бѣлый цвѣтъ состоитъ изъ всѣхъ цвѣтовъ» [1]).

Не вмѣщаясь въ рамки обычныхъ категорій, мистическое познаніе не можетъ примириться и съ законами мышленія. *Суррогатомъ* представимости для этого познанія являются описанія *противочувствій* въ родѣ того описанія любви, которое мы находимъ въ «Ромео и Джульетѣ» у Шекспира:

«Рядъ крайностей: свинцовый пухъ, блестящій
И вмѣстѣ мрачный дымъ, холодный пламень,
Здоровый недугъ, бодрствующій сонъ,
Всегдашнее не то, чего мы жаждемъ,
—Вотъ та любовь, отъ коей всѣ мы страждемъ».

Или въ изображеніи *«сумеречныхъ»* настроеній души послѣ смерти, какое даетъ мистикъ Лагардъ:

Lichtlose Unnacht ist's die um sie waltet
Sie *sieht nicht, ist nicht blind, nicht taub und höret nicht*
Und alles vor ihr däucht sie nicht gestaltet.

Или въ характеристикѣ спокойнаго «дѣйственнаго» состоянія Абсолюта у Вл. С. Соловьева [2]):

---

[1]) A. France: «Le puit de St. Claire», 1900, pp. 218—222.

[2]) Приводимое стихотвореніе впервые появляется въ печати. Оно было мнѣ подарено незабвеннымъ Вл. С. въ 1877 году.

Колеблется воля людей, что волна,
Но есть неизмѣнная Воля, святая,
Превыше временъ и пространства одна
Красою сіяетъ Идея живая.
И въ вѣчной тревогѣ одинъ недвижимъ
Духъ мощный все движетъ покоемъ своимъ.

Въ приведенныхъ стихотвореніяхъ мы имѣемъ передъ собою лишь метафоры, и, слѣдовательно, не реальныя, но кажущіяся противорѣчія. Таковы, также, слѣдующія выраженія: ἀληθινὸν ψεῦδος—правдивая ложь—обозначеніе «матеріи» у Платона, «*невозможно-возможное*, странно-бывалое» (Фетъ), «*Das mögliche, was doch unmöglich ist*» (Тикъ), *самое уязвимое* и *самое непобѣдимое*—обозначеніе «вещи въ себѣ» у Ницше, *медленно спѣшить* (βραχέως σπεύδειν), *достовѣрный лжесвидѣтель*, и т. п. Подобное *contradictio apparens* еще не есть *contradictio realis*. Такими выраженіями изобилуютъ сочиненія мистиковъ, при чемъ при ихъ чрезмѣрномъ нагроможденіи нерѣдко дѣло сводится въ концѣ-концовъ къ «музыкѣ словъ». На это указываетъ Джэмсъ, приводя въ качествѣ примѣра разсужденія Блаватской о «голосѣ молчанія» и «беззвучномъ звукѣ». См.: «The varieties of religions experience», 1902, p. 420—421.

Невыразимость, несказанность, непередаваемость мистическаго познанія естественно ведетъ, съ одной стороны, къ тщетнымъ, завѣдомо безплоднымъ усиліямъ придать ему раціональную, научную форму, съ другой—къ той высокой оцѣнкѣ безмолвія, молчанія, тишины, какая часто встрѣчается у мистиковъ. Характернымъ образчикомъ попытки придать мистическимъ откровеніямъ раціональную форму, закрѣпить ихъ, фиксировать въ обще-

понятной терминологіи мы встрѣчаемъ въ словарѣ святой Гильдегарды (1098—1179), который хранится въ Висбаденѣ и представляетъ опытъ систематически выдержанной терминологіи для мистическихъ сверхразумныхъ переживаній. «Единственный мистическій языкъ человѣка,— говорятъ другіе мистики—это молчаніе». Напоминаю о мистическомъ толкованіи молчанія у Карлейля, Поэ (Silence), у Метерлинка («Silence»), у Тютчева («Silentium»), у Лѣскова («тишина»), у Блаватской («The Voice of Silence»).

Итакъ, если языкъ мистиковъ понимать буквально, то мистическое познаніе сведется къ отрицанію необходимыхъ условій всякаго познанія: нашего «Я», пространства, времени и законовъ мышленія. Никакого мистициста нельзя убѣдить въ томъ, что за безсмысленнымъ наборомъ словъ, которыми онъ пытается охарактеризовать природу сверхразумнаго познанія, не скрывается никакого положительнаго содержанія *для него самого*. Но мистицистъ не можетъ претендовать на какое-либо значеніе его индивидуальныхъ психическихъ переживаній *для другихъ людей* въ качествѣ *знанія*, всего менѣе въ качествѣ знанія, могущаго имѣть универсальное, *научное* значеніе. Мы доказали это и сверхъ того объяснили психологическое происхожденіе того иллюзорнаго познанія, которымъ мистицистъ претендуетъ замѣнить раціональное познаніе. Но на этомъ намъ нельзя останавливаться. Огромная роль, которую играютъ мистика и мистицизмъ, какъ *настроеніе* и *теорія* въ исторіи человѣчества, свидѣтельствуетъ о томъ, что мистическое воспріятіе, которымъ такъ дорожатъ мистики, есть душевное состояніе, родственное въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ чрезвычайно важнымъ, *человѣчески значительнымъ* психическимъ процессамъ интеллек-

туальнаго и аффективнаго порядка. Мистицизмъ есть какъ-бы *утрированное* выраженіе такихъ сторонъ человѣческаго существа, которыя признавались самыми важными въ жизни человѣка большинствомъ представителей раціональнаго познанія. Покуда мистицистъ говоритъ о познаніи сверхчувственномъ и при томъ лишь одному ему доступномъ, невыразимомъ, несказанномъ, онъ, быть можетъ, обладаетъ сокровищами, но, «какъ Мидасъ, среди золота и серебра за невозможностью обмѣна рискуетъ остаться безъ всякихъ средствъ къ жизни». Крайняя неопредѣленность духовнаго содержанія, которое мистикъ обозначаетъ блаженнымъ состояніемъ экстаза, ведетъ къ тому, что, какъ показываетъ исторія мистики, ея представители нерѣдко смѣшивали божественное съ прямо противоположнымъ: возвышенный паѳосъ—съ самыми грубыми, а подчасъ и уродливыми, формами чувственности. По поводу несостоятельности мистицизма очень цѣнныя замѣчанія имѣются у Тейхмюллера въ его: «Religionsphilosophie». Тейхмюллеръ указываетъ, что у мистиковъ чувство, сопровождающее экстазъ, *не имѣетъ никакого опредѣленнаго познавательнаго коррелята*. Для нихъ *всѣ пріятныя ощущенія равноцѣнны*. По Шлейермахеру: «es giebt keine Empfindung die nicht fromm wäre». Этимъ объясняется то, что мистика нерѣдко вырождается въ культъ грубой чувственности. По этой же причинѣ мистика приводитъ не къ переживанію мыслей о постоянныхъ, вѣчныхъ цѣнностяхъ и связанныхъ съ этими мыслями чувствъ, а къ мимолетнымъ, скоро-преходящимъ возбужденіямъ экстаза. Въ этомъ отношеніи онъ сходится и по той же причинѣ съ поэтами декадентами, изъ которыхъ одинъ говоритъ: «Только мимолетности я влагаю въ стихъ». Шлейермахеръ замѣчаетъ, что наши ми-

стическія чувства суть «kaum in der Zeit». По словамъ Тейхмюллера, они въ такомъ случаѣ «смѣхотворно коротки», между тѣмъ какъ Гёте глубоко вѣрно замѣчаетъ: «Die uns das Leben gaben herrliche Gefühle erstarren in dem irdischen Gewühle». Обладая личной привилегированной интимностью съ Абсолютомъ въ экстазѣ, мистикъ естественно начинаетъ относиться индифферентно къ жизни, становящейся Katzenjammer, *«скучнымъ интермеццо»* между скоро-преходящими моментами самозабвенія. *Историческая реальность*, героическія усилія человѣчества, направленныя къ утвержденію въ мірѣ высшихъ, постоянныхъ цѣнностей, теряютъ для него всякій интересъ, что вполнѣ естественно при отсутствіи *всякаго масштаба для цѣнности чувствованій* и склонности къ самодовольному *квіетизму* («Religionsphilosophie», 1886, S. 454, 465—466). Гносеологическая неопредѣленность «интеллектуальной интуиціи», съ другой стороны, справедливо побудила Гегеля сказать: «Es ist die bequemste Manier die Erkenntiss darauf zu setzen—auf das, was einem einfällt» («Geschichte der Philos.», III, 655). Совершенно въ иномъ видѣ намъ представятся стремленія мистиковъ, если мы попытаемся отбросить ихъ претензіи на сверхразумное познаніе и попытаемся *перевести ихъ темную рѣчь на общепонятный философскій языкъ*. Такая попытка, мнѣ кажется, должна привести къ весьма плодотворнымъ результатамъ. Она объяснитъ намъ то, на первый взглядъ странное, противорѣчіе, которое существуетъ между психологической значительностью стремленій мистиковъ и полнымъ безсиліемъ ихъ выразить эти стремленія въ сколько-нибудь понятной формѣ. Для этой цѣли придадимъ тѣмъ отрицательнымъ признакамъ «мистическаго» воспріятія, которые выставляются мистиками, не *абсолютное*, а *от-*

носительное значеніе, чѣмъ сразу же упразднятся всѣ претензіи на «сверхразумность» познанія, и въ то же время описываемое ими душевное состояніе окажется сходнымъ съ психическимъ явленіемъ, которое я назвалъ бы, по примѣру Дюринга, «*универсальнымъ аффектомъ*» или «*вселенскимъ чувствомъ*», и заключающимъ въ себѣ слѣдующіе признаки:

1) *Мысль о наивысшихъ цѣнностяхъ, имѣющихъ постоянное значеніе* для меня и для всѣхъ остальныхъ людей, а также и другихъ живыхъ существъ, поскольку послѣднимъ нѣкоторыя изъ этихъ цѣнностей доступны, мысль объ этихъ цѣнностяхъ, какъ уже осуществленныхъ или неизбѣжно подлежащихъ осуществленію въ будущемъ—мысль о summum bonum.

2) *Конкретное содержаніе сознанія*, въ видѣ представленій, иллюстрирующихъ эту мысль. Такимъ *опорнымъ пунктомъ* для «универсальнаго аффекта» могутъ быть самыя разнообразныя представленія. Въ мистическомъ искусствѣ фигурируютъ два традиціонныхъ образа для возбужденія экстаза: звѣздное небо и живая природа при яркомъ сіяніи солнца [1]). Въ новѣйшемъ искусствѣ можно указать нѣсколько произведеній, принадлежащихъ, на мой взглядъ, къ вершинамъ искусства и представляющихъ до нѣкоторой степени сознательную попытку дать опорный пунктъ для «универсальнаго аффекта». Къ таковымъ можно отнести: финалъ девятой симфоніи Бетховена на гимнъ Шиллера «Къ радости», дуэтъ изъ «Тристана и Изольды» и финалъ «Парсифаля» Вагнера. «Невидимый градъ Китежъ» Римскаго-Корсакова [2]), «Обн-

[1]) Объ этомъ см. книгу Peltzer'a: «Deutsche Mystik und Kunst».

[2]) Превосходное либретто этой оперы нашего геніальнаго композитора принадлежитъ В. И. Бѣльскому.

тель блаженныхъ» Беклина и «Преддверіе рая» Васнецова. О литературныхъ иллюстраціяхъ рѣчь будетъ ниже.

3) Чувство *блаженства*, радости, восхищенія, связанное съ этимъ конкретнымъ содержаніемъ сознанія [1]).

4) *Самозабвеніе*, поглощенность вниманія созерцаемымъ образомъ и связаннымъ съ нимъ понятіемъ summi boni.

5) *Мысленная*, а не *фактическая* отрѣшенность отъ данныхъ условій *пространства* и *времени*, то-есть стремленіе видѣть въ данномъ душевномъ состояніи не только нѣчто, происходящее во *мнѣ*, *здѣсь* и *теперь*, но нѣчто, что пріурочивается къ міру-представленію, какъ цѣлому, иначе говоря, нѣчто сверхличное, всевременное и всепространственное.

6) Чувство *мощи*, проистекающее отъ сознанія: a) *доступности* мнѣ мысли объ этихъ постоянныхъ цѣнностяхъ, *ибо она дана въ моемъ сознаніи*, и b) моей

[1]) Это чувство скорѣе можетъ быть названо *энтузіазмомъ*, чѣмъ *экстазомъ*. «Въ психической сферѣ,—говоритъ проф. И. Оршанскій,—хотя и имѣется одна господствующая идея или образъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ наблюдается крайне оживленное теченіе идей и образовъ, связанныхъ съ господствующей идеей. При экстазѣ сознаніе поглощено всецѣло однимъ образомъ, который устраняетъ изъ поля сознанія всякія другія представленія. Энтузіазмъ есть состояніе эмоціональное, т.-е. сопровождается непрерывающимися колебаніями душевнаго тона, въ общемъ стоящаго выше средняго, нормальнаго уровня. Экстазъ, наоборотъ, представляетъ статическое, неподвижное напряженіе чувствъ на крайней высотѣ ихъ подъема». См. Словарь Брокгауза и Ефрона. Статья: *Энтузіазмъ*. Изъ психологической литературы объ экстазѣ, кромѣ упомянутыхъ въ другомъ мѣстѣ сочиненій, можно назвать устарѣлую книгу Desages'a: «De l'extase» (1866) и популярную брошюру Мантегаццы: «Экстазы человѣка» (1898). См. также упоминаемую ниже книгу Achelis'a и отдѣльныя мѣста въ сочиненіяхъ Рише, Шарко, Маудсли и др.

способности ихъ *увеличивать* и споспѣшествовать ихъ утвержденію въ качествѣ универсальныхъ и постоянныхъ.

Эта черта «вселенскаго чувства» особенно важна въ томъ отношеніи, что она, въ связи съ указываемой ниже, отличаетъ это душевное состояніе отъ безсодержательнаго квіетизма мистиковъ. Чувство мощи обусловлено дѣйствительнымъ *пониманіемъ* высшихъ постоянныхъ цѣнностей и наличностью въ человѣкѣ способности активно **содѣйствовать** утвержденію этихъ цѣнностей въ мірѣ.

7) Чувство гармоническаго *покоя*, въ связи съ сознаніемъ примиренности съ жизнью, съ міромъ-представленіемъ, какъ цѣлымъ.

При эпилепсіи, при опьяненіи, когда временно поражается дѣятельность высшихъ центровъ мозга, появляется, какъ извѣстно, нерѣдко чувство легкости и примиренности съ жизнью. То же наблюдалъ въ себѣ послѣ пріема дозы закиси азота Джэмсъ [1]). Но въ этихъ случаяхъ для чувства примиренности съ жизнью нѣтъ никакого разумнаго повода: оно имѣетъ случайный и переходящій характеръ. Разсматриваемое нами душевное состояніе есть результатъ, наоборотъ, *повышенія* интеллектуальной дѣятельности и оставляетъ глубокій, неизгладимый слѣдъ въ воспоминаніи.

Слѣдуя классификаціи Виндельбанда [2]), примемъ за типичныя формы цѣнностей, которыя дороги людямъ, четыре: *гедоническія*, *эстетическія*, *этическія* и *интеллектуальныя*, и разсмотримъ нѣкоторыя конкретныя формы, въ которыхъ переживаются людьми представленія и чувства, связанныя съ мыслью объ этихъ цѣнностяхъ.

---

[1]) «Зависимость вѣры отъ воли и другіе опыты популярной философіи», 1904, стр. 338-я.

[2]) «Прелюдіи», 1904, пер. С. Франка.

Но прежде чѣмъ обращаться къ многочисленнымъ иллюстраціямъ, я долженъ сдѣлать нѣсколько предварительныхъ разъясненій, которыя могли бы предотвратить возможныя возраженія:

1) Можно выразить сомнѣніе вообще даже въ *возможности* такого душевнаго состоянія, какое описано мною. На это я отвѣчу указаніемъ на то, что оно не противорѣчитъ ни одному изъ извѣстныхъ мнѣ психологическихъ законовъ.

2) Многочисленныя иллюстраціи, приводимыя мною и свидѣтельствующія о *реальности* этого явленія, заимствованы главнымъ образомъ изъ художественной литературы. Указанное обстоятельство можетъ дать поводъ нѣкоторымъ лицамъ предположить относительно поэтическихъ описаній «вселенскаго чувства», что все это, выражаясь словами Смердякова, «про неправду написано» и такъ же относится къ человѣческой психологіи, какъ черти, русалки и драконы—къ зоологіи, мистическая «роза»—къ ботаникѣ, и философскій камень—къ химіи. Но развѣ великіе художники не предвосхищали въ инстинктивной, неопознанной формѣ психологическія открытія? Спора нѣтъ, пользованіе художественными иллюстраціями въ психологическомъ изслѣдованіи требуетъ большой осторожности и извѣстнаго такта; но въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ душевнымъ явленіемъ, которое описывалось не одними поэтами, и показанія послѣднихъ замѣчательны лишь въ томъ отношеніи, что *въ особенно яркой и выпуклой формѣ* подтверждаютъ наблюденія, встрѣчаемыя въ біографіяхъ, мемуарахъ и, какъ мы увидимъ ниже, въ психологическихъ и философскихъ сочиненіяхъ.

3) Заслуживаетъ вниманія *единодушіе* литературныхъ

свидѣтельствъ. Описанія «вселенскаго чувства» у Гёте или Байрона совершенно совпадаютъ съ описаніями Фета или Толстого. Это обстоятельство могутъ отнести на счетъ «литературной традиціи», на счетъ, напримѣръ, вліянія «романтики». Но такой взглядъ представлялъ бы преувеличенную оцѣнку элемента традиціи и былъ бы необъяснимъ, даже для признающаго роль традиціи въ данномъ случаѣ, если бы въ основѣ его не лежала *однородность психическихъ переживаній*, сущность которой коренится въ общихъ свойствахъ духовной природы человѣка. Вліяніе традиціи съ такой точки зрѣнія можно усмотрѣть (и въ извѣстныхъ предѣлахъ съ полнымъ основаніемъ) и въ показаніяхъ *мистиковъ* о природѣ мистическаго экстаза, показаніяхъ, поразительно единодушныхъ во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, и однако, какъ справедливо указываетъ Гомперцъ [1]), сама живучесть традиціи здѣсь основывается на тождествѣ психическихъ переживаній.

4) Нѣкоторыя иллюстраціи *не вполнѣ подходятъ* къ указанному описанію «вселенскаго чувства», но я привожу ихъ, видя въ нихъ извѣстныя *степени приближенія къ нему*. Такъ, въ нѣкоторыхъ изъ нижеслѣдующихъ примѣровъ нѣтъ налицо полнаго самозабвенія, «сліянія» съ объектомъ созерцанія (примѣры изъ Гейне, Андерсена и другіе).

5) Могутъ замѣтить, что въ понятіи «вселенскаго чувства» *смѣшаны въ одну кучу психическія явленія совершенно разнородныя*, между которыми нѣтъ общихъ чертъ, дающихъ возможность называть ихъ общимъ именемъ. Чтобы доказать эту мысль, нужно было бы показать,

---

[1]) См. вышеупомянутую статью.

что мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ *четырехъ разныхъ типовъ* не можетъ сопровождаться совокупностью всѣхъ остальныхъ, указанныхъ нами, психическихъ признаковъ. Факты показываютъ обратное.

6) Можно *признать искусственнымъ пріуроченіе нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ примѣровъ къ опредѣленной изъ намѣченныхъ рубрикъ*, напримѣръ, гедонической, эстетической или моральной, ссылаясь на то, что она болѣе подходитъ подъ другую рубрику. Но, само собою разумѣется, что дѣленіе на рубрики и пріуроченіе къ той или другой имѣютъ условное значеніе, такъ какъ самыя разграниченія типовъ цѣнностей не безусловны, и тотъ же примѣръ можетъ входить сразу въ нѣсколько рубрикъ.

7) Можно признать *неудачнымъ обозначеніе* анализируемаго душевнаго состоянія *терминомъ «вселенское чувство»*. Но я ничего не имѣлъ бы противъ и какого-нибудь другого названія, если бы оно оказалось болѣе подходящимъ.

8) Можно спросить, почему авторъ не воспользовался *экспериментомъ*, а ограничивается однимъ наблюденіемъ. Но, я думаю, всякому, знакомому съ современнымъ состояніемъ экспериментальной психологіи, очевидно, что ея методы неприложимы непосредственно къ изслѣдованію такихъ сложныхъ душевныхъ явленій, какъ разсматриваемое нами. Здѣсь дѣло обстоитъ такъ, какъ и въ психологіи творчества (см. книгу Рибо: «О творческомъ воображеніи»). Другое дѣло—косвенное руководство экспериментальными данными. Этими данными тамъ, гдѣ было возможно, я пользовался (см. стр. 33-ю).

1) *Гедоническія* цѣнности. Къ нимъ относятся пріятныя ощущенія, какъ таковыя: вкусы, запахи, а также и всѣ остальныя ощущенія, когда они доставляютъ наслажде-

ніе, *не являясь еще въ строгомъ смыслѣ объектомъ эстетическаго созерцанія, моральной, научной или философской дѣятельности.* Съ такими ощущеніями можетъ иногда ассоціироваться чувство «универсальнаго аффекта», восхищенія передъ міровымъ цѣлымъ; вотъ яркій примѣръ, приводимый Джемсомъ [1]) изъ романа *де-Сенанкура*: «Оберманнъ»; Письмо XXX, Парижъ, марта 7-го: «Было темно и немножко холодно. Мнѣ взгрустнулось, и отъ нечего дѣлать я пошелъ прогуляться. На дорогѣ мнѣ попались на стѣнѣ на высотѣ моей груди цвѣты. Тутъ былъ нарцисъ въ цвѣту. Это было исполненіемъ завѣтнѣйшаго желанія: первый весенній ароматъ. Я ощутилъ все счастіе, доступное человѣку. Невыразимая гармонія душъ, фантомъ идеальнаго міра возникли предо мною во всей своей полнотѣ. Я никогда не ощущалъ чего-либо столь громаднаго и мгновеннаго. Я не знаю, какая форма, какая аналогія, какое таинственное отношеніе побудило меня видѣть въ этомъ цвѣткѣ безпредѣльную красоту. Я никогда не буду въ состояніи охватить въ понятіе эту силу, эту необъятность, не поддающуюся никакому выраженію, эту форму, не вмѣщающую никакого содержанія; этотъ идеалъ лучшаго міра, который ощущается нами, но который, казалось бы, природа не осуществила». На почвѣ обоготворенія гедоническихъ цѣнностей въ видѣ чувственности развивается то психологическое явленіе «донъ-жуанизма», которое такъ мѣтко описано *А. Толстымъ*. Исходный пунктъ у Донъ-Жуана въ его любовныхъ похожденіяхъ—поиски высшаго идеала, высшихъ цѣнностей, имѣющихъ универсальное значеніе. Онъ говоритъ про половую любовь:

[1]) См. приложеніе къ книгѣ Джэмса: «Talks to teachers», 1901. «Talks to Students», p. 243.

Я въ ней искалъ не узкое то чувство,
Которое, два сердца съединивъ,
Стѣною ихъ отъ міра отдѣляетъ:
Она меня роднила со вселенной,
Всѣхъ истинъ я источникъ видѣлъ въ ней,
Всѣхъ дѣлъ великихъ первую причину;
Черезъ нее я понималъ ужъ смутно
Чудесный строй законовъ бытія,
Явленій всѣхъ сокрытое начало.

Однако пресыщеніе и неудовлетворенность въ конечномъ итогѣ приводятъ его къ простому культу чувственности.

Яркое описаніе универсальнаго аффекта съ чувственной окраской даетъ *Новàлисъ* въ «*Astralis*».

2) Въ универсальномъ аффектѣ *эстетическаго* типа *опорнымъ пунктомъ* является созерцаніе красотъ природы, прекраснаго человѣческаго образа или художественнаго произведенія.

Само по себѣ восхищеніе природою еще не представляетъ «вселенскаго чувства», если оно не связано съ *мыслями о постоянныхъ цѣнностяхъ*, выраженными въ художественной формѣ, или съ размышленіями, вызываемыми чувствомъ и сопровождающими его. Уже Руссо указывалъ, что восхищеніе красотами природы доступно нерѣдко самымъ простымъ людямъ, какая-нибудь деревенская старуха, застывая въ нѣмомъ восторгѣ передъ закатомъ солнца, уже переживаетъ чувство, родственное религіозному самосознанію. Горькій приводитъ сцену, подтверждающую наличность такихъ высокихъ движеній души у «босяка», сцену, въ которой нѣтъ никакихъ основаній видѣть романтическую идеализацію («Коноваловъ»).

Но въ данномъ случаѣ отсутствуетъ то сознательное отношеніе къ энтузіазму, тотъ «опознанный» и обобщенный характеръ послѣдняго, который имѣется налицо во «вселенскомъ чувствѣ».

Примѣры можно найти у Фета, Жоржъ Зандъ, Байрона, Леопольда Шефера, Эйхендорфа, Тютчева, Новалиса, Гёте, Башкирцевой, Вересаева и др. [1])

Подобно Шеллингу, *Новалисъ* считаетъ способность къ сліянію съ міровымъ цѣлымъ въ эстетическомъ экстазѣ аристократическою привилегіей избранныхъ натуръ. «Тщетно учить пониманію природы и проповѣдывать его: сколько бы мы ни вздумали разсказывать о цвѣтахъ, свѣтовыхъ впечатлѣніяхъ и разсматриваніи предметовъ на разстояніи слѣпорожденному, все равно онъ не научится видѣть. Точно также не пойметъ природы тотъ, кто не обладаетъ органомъ познанія природы, внутреннимъ орудіемъ для порожденія и выдѣленія изъ себя природы, кто самъ по себѣ во всемъ не познаетъ и не отличаетъ природы и съ прирожденнымъ ему сладострастіемъ черезъ посредство ощущенія въ многообразномъ внутреннемъ сродствѣ со всѣми тѣлами природы не сливается со всѣми существами, перенося въ нихъ въ то же время всѣ свои чувства» [2]). Это то состояніе, когда человѣкъ, «дрожа въ сладкой тоскѣ, погружается въ темное манящее лоно Природы, а бѣдная личность растворяется въ заливающихъ ее волнахъ блаженства» [3]). Въ подобномъ эстетическомъ

[1]) Пользующееся извѣстностью, но мало научное трехтомное изслѣдованіе Laprade'a: «Le sentiment de la nature» (1870) ничего не даетъ по интересующему насъ вопросу.

[2]) См. P. Stern: «Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik», 1898, s. 3.

[3]) Stern, ibid., S. 3.

экстазѣ «сліяніе» Я съ Не-я, личности поэта съ природой («Все во мнѣ, и я во всемъ»—Тютчевъ) обусловлено *эстетическимъ одухотвореніемъ*—перенесеніемъ субъективныхъ чувствъ на внѣшніе предметы. На связь между «пантеистическимъ стремленіемъ къ сліянію съ міромъ» и эстетическимъ одухотвореніемъ указывалъ уже Робертъ Фишеръ (Fischer) [1]).

Фетъ въ стихотвореніи:

Какъ нѣжишь ты, серебряная ночь,
Въ душѣ разсвѣтъ нѣмой и тайной силы!
О! Окрыли и дай мнѣ превозмочь
Весь этотъ тлѣнъ бездушный и унылый.
Какая ночь! алмазная роса
Живымъ огнемъ съ огнями неба въ спорѣ.
Какъ океанъ разверзлись небеса,
И спитъ земля и теплится, какъ море.
Мой духъ, о, ночь, какъ падшій серафимъ,
Призналъ родство съ нетлѣнной жизнью звѣздной
И окрыленъ дыханіемъ твоимъ
Готовъ летѣть надъ этой тайной бездной.

Жоржъ Зандъ:

«Минуты, когда я, охваченная и увлеченная внѣ себя силою внѣшнихъ впечатлѣній, могу отвлечься отъ жизни моего рода (т. е. человѣческаго), абсолютно случайны, и не всегда въ моей власти заставить мою душу перейти въ существа, которыя не суть «я». Когда это наивное явленіе возникаетъ самопроизвольно, то я не могу сказать, подготовило ли меня къ этому какое-нибудь обстоятельство психологическое или физіологическое. Конечно, для этого

[1]) ibid., S. 23.

нужно отсутствіе какого-либо живо интересующаго занятія; малѣйшій поводъ къ безпокойству устраняетъ этотъ родъ внутренняго экстаза, который представляетъ какъ бы непроизвольное и непредвидѣнное забвеніе своей собственной жизнедѣятельности. Это случается, вѣроятно, со всѣми, но я желала бы встрѣтить кого-нибудь, кто могъ бы мнѣ сказать: со мною это бываетъ именно такъ. Бываютъ часы, когда я ускользаю отъ самой себя (*je m'échappe de moi*), когда я живу въ растеніи, когда я чувствую себя травой, птицей, вершиной дерева, облакомъ, проточной водой, горизонтомъ, цвѣтомъ, формой и ощущеніями измѣнчивыми, преходящими, неопредѣленными; часы, когда я бѣгаю, летаю, плаваю, пью росу, простираюсь на солнцѣ, сплю подъ листвой, ношусь съ ласточками, ползаю съ ящерицами, блещу со звѣздами и свѣтляками, когда я, короче сказать, живу въ томъ, что составляетъ среду развитія, являющагося какъ бы расширеніемъ моего собственнаго существа... etc. («Impressions et souvenirs», 1-re page. См. книгу Souriau: «La suggestion dans l'art», p. 305).

Марія Башкирцева: «Дневникъ», стр. 506—507. «Человѣкъ слишкомъ несчастенъ, чтобы не надѣяться, что существуетъ Богъ, который сжалится надъ нами; но что такое сдѣлала я, что такъ несчастна?

Можно вѣрить только въ одного Бога, абстрактнаго, философскаго, великую тайну земли, неба, всего—*Пана*.

Этого Бога созерцаютъ и представляютъ себѣ, глядя на звѣзды и думая о научныхъ вопросахъ, духовно, какъ Ренанъ.... Но Богъ, который все знаетъ и у котораго можно всего просить.... Я очень бы хотѣла вѣрить въ такого Бога.

Вторникъ, 11-е марта 1884 г. Идетъ дождь. Но не

только это... мнѣ нездоровится... Все это такъ несправедливо. Небо слишкомъ жестоко ко мнѣ.

Я еще въ тѣхъ годахъ, когда можешь входить въ нѣкоторый *экстазъ* даже при мысли о смерти.

Мнѣ кажется, что никто не любитъ всего такъ, какъ я люблю: искусство, музыку, живопись, книги, свѣтъ, платья, роскошь, шумъ, тишину, смѣхъ, грусть, тоску, шутки, любовь, холодъ, солнце, всѣ времена года, всякую погоду, спокойныя равнины Россіи и горы вокругъ Неаполя, снѣгъ зимою, дождь осенью, весну, съ ея тревогой, спокойные лѣтніе дни и прекрасныя ночи съ сверкающими звѣздами.... *я все люблю до обожанія*. Все представляется мнѣ со своихъ интересныхъ и прекрасныхъ сторонъ: я хотѣла бы все видѣть, все имѣть, *все обнять*, *слиться со всѣмъ* и умереть, если надо черезъ два года или въ 30 лѣтъ, умереть съ экстазомъ, чтобы извѣдать эту послѣднюю тайну, этотъ конецъ всего или божественное начало.

Эта *всемірная любовь* не есть чувство чахоточной: я всегда была такая; и я помню, какъ разъ, десять лѣтъ тому назадъ, я писала (1874), перечисливъ прелести различныхъ временъ года: «Напрасно захотѣла бы я выбрать: всѣ времена года хороши, всѣ возрасты, вся жизнь.

Надо все!

Надо природу, передъ ней все ничтожно». Однимъ словомъ, все въ жизни мнѣ нравится, мнѣ все пріятно и, прося счастія, я нахожу свою прелесть и въ несчастіи. Мое тѣло плачетъ и кричитъ, но что-то, что выше меня радуется жизни, несмотря ни на что».

У *Вересаева* есть очень интересный маленькій разсказъ: «Передъ завѣсою». Герой этого разсказа описываетъ то душевное состояніе, которое внезапно было вы-

звано въ немъ исполненіемъ въ домашнемъ кругу друзей квартета Гайдна: «Семь послѣднихъ словъ Христа»: «И вотъ что-то странное произошло со мною: передъ глазами какъ будто распахнулась какая-то невидимая завѣса. Все кругомъ вдругъ одухотворилось: *природа и люди слились въ единую жизнь*, и огромная тайна почуялась въ этой общей проникающей все жизни... Играть кончили. Мы сидѣли на террасѣ за самоваромъ, разговаривали, смѣялись. И я болталъ и смѣялся, а въ душѣ было прежнее необычное ощущеніе, что все кругомъ живо, и что передо мною начинаетъ раскрываться большая, *радостная* тайна этой всеединой жизни». Это чувство единой универсальной жизни однако возбуждаетъ сомнѣнія, не есть ли оно простая иллюзія. «Но почему же такъ неудержимо рвется къ этому единству душа? Почему хочется *широко раскрыть руки передъ міровымъ просторомъ* и сказать: да, ты живъ, живъ не собраніемъ жизней, а единою могучею жизнью, *способною на великую мысль, на великую радость и скорбь*; и въ этой общей жизни, братья мои,—и тотъ мужикъ, который пашетъ тамъ за погостомъ, и его лошадь, и дубъ за оврагомъ, и облачко на небѣ, и въ этой общей жизни—оправданіе жизни и ея цѣль. *Падаютъ, сами собою рѣшаясь, самыя ея непонятныя и тяжкія загадки.* Какъ можно принять настоящее во имя далекаго будущаго? Чѣмъ можетъ быть искуплено калѣченіе или гибель хоть одной жизни? Какъ не отчаяться, видя, что твоя «свободная душа»—только тѣнь, бросаемая на землю неподвластною тебѣ жизнью? *Все становится радостно-понятнымъ*, потому что нѣтъ ничего отдѣльнаго, *нѣтъ прошедшаго и будущаго*, все заключается въ каждомъ и каждое во всемъ». Въ концѣ-концовъ «позитивистъ» герой однако не усматриваетъ въ пережи-

томъ настроеніи ничего, кромѣ иллюзіи, «насъ возвышающаго обмана», которому предпочитаетъ горькую правду, реальный міръ «низкихъ истинъ».

Я опускаю здѣсь безчисленныя описанія энтузіазма, вызываемаго «созерцаніемъ Бога», у тѣхъ поэтовъ, которые не вводятъ въ это созерцаніе оттѣнка «сліянія», но ограничиваются обращеніемъ къ Высшему Началу, какъ чему-то *внѣшнему* имъ и міру. Могу упомянуть здѣсь о созерцаніи Троицы въ заключеніи «Рая» *Данте*, о стихотвореніи «Extase»: «J'étais seul près de flots par une nuit d'étoiles» *Виктора Гюго*, XVI «Meditation» *Ламартина*, «Когда волнуется желтѣющая нива» *Лермонтова* и др.

3) Въ универсальномъ аффектѣ *этическаго* типа первостепенную роль играетъ стремленіе расширить симпатическія чувства въ активной формѣ на всѣхъ людей. Это—чувство, которое Достоевскій называлъ *дѣятельной любовью*, Соловьевъ—*вселенской жалостью*, Ницше—*любовью къ дальнимъ*, Гюйо—*расширеніемъ* (expansion) нашего существа.

Примѣры можно найти въ произведеніяхъ: Л. Н. Толстого, Достоевскаго, Бёкке, Гете, А. Толстого, Андерсена, Фета, Андреева и др.

Герой повѣсти *Толстого* «Казаки», Оленинъ, забравшись въ лѣсную чащу на охотѣ, прилегъ на землю. «Ему было прохладно и уютно; ни о чемъ онъ не думалъ, ничего не желалъ. И вдругъ на него нашло такое *странное чувство безпричиннаго счастія и любви ко всему*, что онъ, по старой дѣтской привычкѣ, сталъ креститься и благодарить кого-то. Ему вдругъ съ особенной ясностью пришло въ голову, что вотъ я, Дмитрій Оленинъ, такое особенное ото всѣхъ существо, лежу теперь одинъ, Богъ

знаетъ гдѣ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ жилъ олень, старый олень, красивый, никогда, можетъ быть, не видавшій человѣка, и въ такомъ мѣстѣ, въ которомъ никто изъ людей никогда не сидѣлъ и того не думалъ...; около меня... стоятъ въ воздухѣ и жужжатъ комары: одинъ, два, три, четыре, сто, тысяча, милліонъ комаровъ, и всѣ они что-нибудь и зачѣмъ-нибудь жужжатъ около меня, и каждый изъ нихъ такой же особенный отъ всѣхъ Дмитріи Оленинъ, какъ и я самъ. Ему ясно представилось, что думаютъ и жужжатъ комары.—Сюда, сюда, ребята! Вотъ кого можно ѣсть,—жужжатъ они и облѣпляютъ его. И ему ясно стало, что онъ нисколько не русскій дворянинъ, не членъ московскаго общества, а просто такой же комаръ или такой же фазанъ или олень, какъ и тѣ, которые живутъ вокругъ него» [1]).

«Высоко на свѣтломъ небѣ стоялъ полный мѣсяцъ. Лѣса и поля, невидные прежде внѣ расположенія лагеря, открывались теперь вдали. И еще дальше этихъ лѣсовъ и полей виднѣлась свѣтлая, колеблющаяся, зовущая въ себя безконечная даль. Пьеръ взглянулъ въ небо, вглубь уходящихъ играющихъ звѣздъ. «И все это мое, и все это во мнѣ, и все это—я!—думалъ Пьеръ.—И все это они поймали и посадили въ балаганъ, загороженный досками!» Онъ улыбнулся и пошелъ укладываться спать къ своимъ товарищамъ» [2]).

Достоевскій:

«Есть секунды, ихъ всего заразъ приходитъ пять или шесть, и *вы вдругъ чувствуете присутствіе вѣчной*

---

[1]) Сочиненія Л. Н. Толстого, т. II, стр. 367—368 («Казаки»).
[2]) Соч. Л. Н. Толстого, т. VIII, стр. 118 («Война и миръ»).

гармоніи, совершенно достигнутой. Это—не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человѣкъ въ земномъ видѣ не можетъ перенести. Надо перемѣниться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Какъ будто вдругъ *ощущаете всю природу* и вдругъ говорите: да, это правда. Богъ, когда создавалъ міръ, то въ концѣ каждаго дня созданія говорилъ: «да, это правда, это хорошо». Это... это не умиленіе, а только—такъ, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то, что любите, о,—тутъ выше любви! Всего страшнѣе, что такъ ужасно ясно и *такая радость*! Если болѣе пяти секундъ, то душа не выдержитъ и должна исчезнуть. Въ эти пять секундъ я проживаю жизнь и за нихъ *отдамъ всю мою жизнь*, потому что стоитъ» [1]).

Канадскій психіатръ *Бёкке* (*Bucke*) посвятилъ цѣлую книгу тому, что́ онъ называетъ «cosmic consciousness». По его словамъ, однажды во время поѣздки въ кэбѣ онъ пережилъ слѣдующее: «Мой духъ, находясь подъ глубокимъ вліяніемъ мыслей, образовъ и эмоцій, вызванныхъ чтеніемъ и разговорами (на философскія и поэтическія темы), былъ спокоенъ и невозмутимъ. Я переживалъ состояніе покойнаго, почти пассивнаго наслажденія, не активно размышляя, но предоставляя мыслямъ, образамъ и эмоціямъ какъ бы самопроизвольно смѣнять другъ друга въ моемъ сознаніи, какъ вдругъ я совершенно неожиданно почувствовалъ себя окутаннымъ облакомъ огненнаго цвѣта. На мгновенье у меня мелькнула мысль о пожарѣ, гдѣ-нибудь случившемся въ большомъ городѣ, но я тотчасъ же убѣдился, что огонь этотъ во мнѣ. Тотчасъ же вслѣдъ за

---

[1]) Слова Кириллова, см. романъ «Бѣсы», часть II, глава 5-я: «Путешественница», отдѣлъ VI.

этимъ меня охватило чувство экзальтаціи, огромной радости, сопровождаемой неописуемымъ интеллектуальнымъ просвѣтлѣніемъ. Между прочимъ, я не только увѣровалъ, но увидѣлъ, что вселенная состоитъ не изъ мертвой матеріи, но есть, наоборотъ, живое Присутствіе (Presence); я призналъ въ себѣ присутствіе вѣчной жизни. Это не было убѣжденіе, что я буду имѣть вѣчную жизнь, но сознаніе того, что я тогда обладалъ ею; я увидѣлъ, что всѣ люди безсмертны, что космическій порядокъ таковъ, что, помимо всякой случайности, *все ведетъ къ благополучію всѣхъ*; *что основной принципъ міра, всѣхъ міровъ есть то, что́ мы называемъ любовью, и что счастіе рѣшительно всѣхъ людей въ конечномъ итогѣ абсолютно достовѣрно.* Видѣніе продолжалось нѣсколько секундъ; но воспоминаніе о немъ и чувство реальности того, чему оно научило меня, осталось неизмѣннымъ въ теченіе четверти вѣка, протекшей съ тѣхъ поръ. Я зналъ, что видѣніе раскрыло передо мною истину. Я занялъ точку зрѣнія, съ которой было видно, что оно должно быть истиннымъ».

Гёте: «Фаустъ»—предсмертный монологъ Фауста:

Конечный выводъ мудрости одинъ—
И весь я преданъ мысли этой чудной:
«Лишь тотъ свободной жизни властелинъ,
Кто дни свои въ борьбѣ проводитъ трудной»
Пускай въ борьбѣ всю жизнь свою ведетъ
Дитя, и крѣпкій мужъ, и старецъ хилый,
И предо мной возстанетъ съ чудной силой
Моя земля, свободный мой народъ!
Тогда скажу я:—Чудное мгновенье,
Прекрасно ты, продлися же! постой!

И не сметутъ столѣтья, безъ сомнѣнья,
Тогда слѣда, оставленнаго мной.
Въ предчувствіи минуты дивной той
Я высшій мигъ теперь вкушаю свой!

А. Толстой: «Іоаннъ Дамаскинъ»:

. . . . . .

О, если-бъ могъ всю жизнь смѣшать я!
Всю душу вмѣстѣ съ вами (явленіями окружающаго міра) *слить!*
О, если-бъ могъ въ свои объятья
Я васъ, друзья, враги и братья,
И всю природу заключить!

Андерсенъ: «Въ минуту смерти»:

Блескъ вижу необъятный, и мысль смѣлѣй летитъ!
Свѣтъ, свѣтъ необъяснимый мои глаза слѣпитъ!
Въ усильяхъ мощныхъ духа поникъ я головой...
Свободнѣе на сердцѣ, яснѣе мыслей строй,
И крылья, крылья воли даны нежданно мнѣ.
Несусь быстрѣе мысли къ надзвѣздной тишинѣ...
Въ лазоревыхъ пространствахъ мнѣ звѣздъ не сосчитать,
И Божій ликъ я вижу... его не описать!
Безсмертье ощущаю во всемъ, въ своей груди!
Весь мракъ и всѣ туманы остались позади.
И ясно познаю я сердца людей другихъ:
Всѣ немощны, всѣ слабы, но нѣтъ совсѣмъ дурныхъ.

О, если-бъ можно было въ сердцахъ людей читать
При жизни, здѣсь, и раньше, чѣмъ станешь умирать!
Какъ знали бы мы ближнихъ, чтобъ все и вся прощать!
Зачѣмъ же только въ смерти дано намъ познавать?
И вотъ я умираю.... душа моя вольна...
Стремленья въ ней и трепетъ, и миръ, и тишина.

Фетъ:

Въ долгія ночи, какъ вѣжды на сонъ не сомкнуты,
Чудныя душу порой посѣщаютъ минуты.
Духъ окрыленъ, никакая не мучитъ утрата,
Въ дальней звѣздѣ отгадалъ бы отбывшаго брата.
Близкой души предо мною всѣ ясны изгибы:
Видишь, какъ были, и видишь, какъ быть бы могли бы.
О, если ночь унесетъ тебя въ міръ этотъ странный,
Мощному духу отдайся, о, другъ мой желанный.
Я отзовусь, но, внемля безтѣлесному звуку,
Вспомни меня, какъ невольную помнятъ разлуку.

4) Универсальный аффектъ *научнаго* типа выражается въ радости, сопровождающей процессъ преодолѣнія чувственнаго многообразія вещей въ *формулахъ*, *обобщеніяхъ* и *законахъ*, ведущихъ къ концентраціи, сосредоточенію всего познанія въ нѣкоторое стройное единство *внѣвременное* и *внѣпространственное*. Умъ математика, историка, натуралиста въ процессѣ творчества радостно предвосхищаетъ ту *конечную формулу*, въ которой должно сосредо-

точится познаніе всего безконечнаго многообразія міра, тѣ *послѣднія вещи*, основные элементы и силы природы, на которые должно разложиться все сложное и производное. О такой формулѣ мечтаетъ Раймондъ Луллій съ его «Ars Magna», и Лапласъ съ его сверхчеловѣческимъ геніемъ, обладающимъ одной механической формулой, въ которой, подставляя любое t, можно узнать любой моментъ въ исторіи міра; можно сказать, когда сгоритъ въ Англіи послѣдній кусокъ каменнаго угля, и когда будетъ водруженъ крестъ на куполѣ св. Софіи въ Царьградѣ. Тѣ же «послѣднія вещи» дразнятъ воображеніе Дюбуа-Реймона, Гельмгольца, Тэна, Риккерта. У каждаго ученаго съ широкими взглядами на міръ и познаніе есть этотъ Sehnsucht къ божественному всевѣдѣнію, представляющій нѣчто родственное Платоновскому *Эросу*.

Близко подходитъ къ понятію универсальнаго аффекта четвертаго типа и Аристотелевская *эвдемонія*—блаженство мудреца:

1) Въ составъ ея входитъ *мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ научнаго порядка*, ибо она есть блаженство, сопровождающее процессъ научныхъ и философскихъ обобщеній: «философія доставляетъ удивительныя по силѣ и чистотѣ наслажденія, и естественно, что знающіе пріятнѣе проводятъ время, чѣмъ стремящіеся»; «созерцаніе истины есть самая пріятная изъ всѣхъ добродѣтелей».

2) Это блаженство, если не *внѣвременно*, то, по крайней мѣрѣ, представляетъ приближеніе къ внѣвременному блаженному созерцанію истины божествомъ: «движеніе не можетъ быть внѣ времени, наслажденіе же можетъ, ибо то, что существуетъ въ настоящемъ, есть нѣчто цѣлое».

3) и 4) Оно связано съ чувствомъ *мощи* и *покоя*, оно есть дѣйственный покой: «блаженство заключается въ покоѣ, ибо мы безпокоимся ради пріобрѣтенія покоя, подобно тому, какъ ведемъ войну ради мира». «Если бы природа человѣка была проста, то однообразная дѣятельность была бы ему наиболѣе пріятною. Поэтому то божество наслаждается постоянно однимъ и простымъ наслажденіемъ, ибо *существуетъ энергія не только движенія, но и неподвижности*, а наслажденіе болѣе заключается въ покоѣ, чѣмъ въ движеніи. Измѣненіе же «наиболѣе сладко», по словамъ поэтовъ, въ силу того, что природа человѣка испорчена, и подобно тому какъ испорченный человѣкъ есть самый измѣнчивый, такъ природа нуждается въ измѣненіи, такъ какъ она непроста и несовершенна».

5) Это блаженство, если и не предполагаетъ реальнаго сліянія съ божествомъ, сверхличнымъ, внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ перводвигателемъ, то, по крайней мѣрѣ, есть *приближеніе къ нему*: «Слѣдуетъ какъ можно болѣе стремиться къ безсмертію и дѣлать все возможное, чтобы жить сообразно съ тѣмъ, что въ насъ наиболѣе сильно и значительно, ибо хотя оно по объему и незначительно, но по силѣ и значенію превышаетъ все остальное. Можно даже сказать, что каждый человѣкъ и есть только *это*, такъ какъ оно въ немъ самое властвующее и лучшее». «Созерцательная дѣятельность разума отличается значительностью, существуетъ ради себя самой, не стремится ни къ какой цѣли и заключаетъ въ себѣ ей одной свойственное наслажденіе, которое усиливаетъ энергію, если она сверхъ того является самоудовлетворенною, заключающею въ себѣ покой и лишенною треволненій, насколько это возможно человѣку, и имѣющею

всѣ остальныя качества, какія можно приписать блаженству, и которыя свойственны подобной дѣятельности, то она-то и есть совершенное блаженство человѣка, если продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное не свойственно блаженству. Однако такая жизнь окажется, пожалуй, болѣе значительною, чѣмъ это возможно человѣку; и прожилъ бы онъ ее не потому, что онъ человѣкъ, а потому, что въ немъ есть нѣчто божественное», etc.

Творческій энтузіазмъ *Раймонда Луллія* прекрасно изображенъ Алексѣемъ Толстымъ въ его неоконченной поэмѣ «Алхимикъ»:

Вы, моря шумныя пучины,
Ты, неба вѣчнаго просторъ,
И ты, свѣтилъ блестящій хоръ,
И вы, родной земли вершины,
Поля и пестрые цвѣты,
И съ горъ струящіяся воды,
Отдѣльно взятыя черты
Всецѣльно дышащей природы!
Какая васъ связала нить,
Одну другой свѣтлѣй и краше?!
Какимъ закономъ объяснить
Родство таинственное наше?
Ты, всесторонность бытія,
Неисчерпаемость явленья!
Въ тебѣ повсюду вижу я
Того же свѣта преломленья.
Внутри души его собрать
Его лучей блудящій пламень,
Въ единый снопъ всесильно сжать—

Вотъ Соломонова печать,
Вотъ Трисмегиста дивный камень!
Тотъ всеобъемлющій законъ,
Которымъ все живетъ отъ вѣка,
Онъ въ насъ самихъ, онъ заключенъ
Незримо въ сердцѣ человѣка.

Взглядъ на вселенную, какъ на гармоничное законосообразное цѣлое, могъ окончательно утвердиться лишь современи паденія схоластики. Только устраненіе аристотелевскихъ представленій о земномъ и небесномъ, верхѣ и низѣ, какъ абсолютныхъ противоположностяхъ, и о землѣ, какъ центрѣ вселенной, могло *безгранично раздвинуть* картину Космоса, обнаружить воочію его безпредѣльность; въ то же время только великія открытія Коперника и Галилея могли вполнѣ утвердить мысль о его безусловной законосообразности. «Расширеніе нашихъ чувствъ», при помощи телескопа, микроскопа и другихъ приспособленій, еще болѣе *подчеркнуло* мысль о постоянствѣ математическихъ и физическихъ законовъ въ большомъ и маломъ, въ видимомъ и невидимомъ, въ доступномъ непосредственно и познаваемомъ лишь косвеннымъ образомъ. Вотъ почему новѣйшее естествознаніе своими успѣхами особенно содѣйствовало пробужденію и развитію «вселенскаго чувства» четвертаго, научнаго типа [1]). Первымъ и величайшимъ героемъ мысли новаго времени, который сознательно ввелъ въ философію это понятіе подъ именемъ «героическаго энтузіазма», былъ несравненный Джіордано Бруно. Джіордано понималъ Бога, не какъ личное, лежащее внѣ міра, начало, но какъ сокровенную

[1]) См. В. Гумбольдтъ: «Космосъ» т. II.

сущность Космоса [1]). Постиженіе этого Божественнаго начала для мудреца возможно лишь путемъ научной мысли, научнаго творчества, сопровождаемаго величайшимъ энтузіазмомъ. Этотъ энтузіазмъ направленъ на Цѣлое, какъ сферу непрестаннаго утвержденія *цѣнностей интеллектуальнаго, эстетическаго* и *моральнаго порядка* (ибо красота и добро неотдѣлимы отъ истиннаго познанія) [2]). Историческое происхожденіе этого понятія *героическаго энтузіазма интеллектуальной любви, amore intelligibile*, слѣдуетъ видѣть: 1) въ Платоновскомъ эросѣ (Phaedrus, 249—251 и Sympos. 203 и дальше), 2) въ Плотиновскомъ экстазѣ, 3) у Данте («Convito», III, 13) и 4) у средневѣковыхъ мистиковъ: Бруно сближаетъ amor intelligibile съ «Synteresis» и «scintilla». «Интеллектуальная любовь» есть высшая ступень любви вообще, но, въ то время какъ любовь обыкновенно направляется на тотъ или другой отдѣльный объектъ, интеллектуальная любовь есть чувство, направленное на божественное начало міра, на абсолютное *единство* истины, добра и красоты.

Разсмотрѣнное нами душевное состояніе, включающее въ себя и интеллектуальные, и аффективные, и волевые элементы въ чрезвычайно своеобразномъ сочетаніи, представляетъ на нашъ взглядъ высокій интересъ не только съ общей психологической, но и со спеціальной историко-философской точки зрѣнія. Сдѣланная нами характеристика его даетъ сразу драгоцѣнную путеводную нить для *установки аналогій* между верховными пунктами въ самыхъ различныхъ метафизическихъ системахъ, между

---

[1]) Бруннгоферъ сближаетъ понятіе о Богѣ у Бруно и Гёте. См. книгу: «Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss», Herm. Brunnhofer, 1882, S. 257.

[2]) Brunnhofer, S. 277—278.

мыслями, представленіями и настроеніями, которыми опредѣляется «unum necessarium», «святая святыхъ» того или другого философа.

I) Начнемъ со **Спинозы.** Въ міросозерцаніи Спинозы есть, какъ извѣстно, понятіе, играющее роль заключительнаго аккорда, понятіе «*amor dei intellectualis*», связанное съ извѣстными представленіями и сопровождаемое извѣстнымъ настроеніемъ. Какъ извѣстно, Спиноза считаетъ подчиненность аффектамъ *рабствомъ* человѣка. Высшею цѣлью мудреца является преодолѣніе аффектовъ и полная побѣда надъ ними. Такая побѣда достижима путемъ размышленія надъ ними. «Аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею». Познаніе раскрываетъ передъ нами пути къ подавленію одного аффекта при помощи другого, помогаетъ намъ водворить въ нашей душѣ преобладаніе того единственнаго высшаго утонченнаго аффекта, которому нѣтъ противоположнаго, и который заключается въ полномъ и совершенномъ познаніи Бога. Этотъ аффектъ и есть интеллектуальная любовь къ Богу. Богъ есть все, какъ natura naturans, первопричина вещей, единая безконечная субстанція съ безконечнымъ числомъ аттрибутовъ; въ него входитъ и міръ—natura naturata съ его аттрибутами протяженія и мышленія и со всѣми модусами этихъ аттрибутовъ—тѣлами и душами. Какіе же элементы входятъ въ понятіе интеллектуальной любви къ Богу? [1])

---

[1]) Исторіи пантеизма въ новѣйшей философской литературѣ, насколько мнѣ извѣстно, не существуетъ. До сихъ поръ еще сохраняетъ интересъ единственное старое сочиненіе по этому вопросу Готтлоба Іеше (Jäsche): «Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*, какъ осуществленныхъ и при томъ по возможности для всѣхъ людей. Такими постоянными цѣнностями для Спинозы является адэкватное познаніе Бога, проистекающее изъ наиболѣе полнаго *познанія міра*. «Чѣмъ больше мы познаемъ отдѣльныя вещи, тѣмъ болѣе познаемъ Бога». Но для полнаго познанія міра важно соучастіе другихъ людей. Ибо пониманіе невозможно безъ сохраненія нами нашей истинной природы, а для такого сохраненія полезно то, что согласно съ нашей природой. Но «поскольку люди живутъ по руководству разума, постольку лишь они необходимо сходствуютъ между собою по природѣ». Поэтому «въ природѣ вещей нѣтъ ничего отдѣльнаго такого, что могло бы быть болѣе полезно для человѣка, чѣмъ человѣкъ, живущій по руководству разума» (Eth., IV, 35, cor., I).

2) *Конкретное представленіе* о соучастіи въ актѣ любви къ Богу другихъ людей:...«Любовь къ Богу не можетъ быть омрачена аффектомъ ни зависти, ни ревности, но она тѣмъ болѣе подкрѣпляется, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ» (Eth., V, 20) [1]).

3) *Аффектъ* [2]) (laetitia concomitante idea dei tanquam

---

und practischen Werth und Gehalt». 1832. Въ этомъ трудѣ отмѣчены и нѣкоторыя точки соприкосновенія между пантеизмомъ и мистицизмомъ.

[1]) См. C. Lüllmann: «Ueber den Begriff *amor dei intellectualis* bei Spinoza», 1884, S. 21.

[2]) Фолькельтъ указываетъ на то, что было бы заблужденіемъ сближать стоическую *апатію* съ высшимъ аффектомъ у Спинозы. «Стоическій мудрецъ выше противоположности наслажденія и страданія: какъ то, такъ и другое представляется ему болѣзненнымъ и ничтожнымъ. Мудрецъ Спиноза, наоборотъ видитъ лишь въ печали слабость души, въ радости же, поскольку она проявляется въ своей чистѣйшей, совершеннѣйшей формѣ, онъ видитъ высшее благо, кото-

causa) и при томъ единственный по прочности и неуничтожимости..... «Мы можемъ показать, что нѣтъ ни одного аффекта, который былъ бы прямо противоположенъ этой любви и который могъ бы уничтожить ее, а потому мы можемъ заключить, что эта любовь къ Богу есть самый постоянный изъ всѣхъ аффектовъ, а поскольку она относится къ тѣлу, можетъ разрушиться только вмѣстѣ съ самимъ тѣломъ» («Ethica», V. 20, Sch.).

4) *Слiяніе съ Богомъ.* «Интеллектуальная любовь къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самого себя, не поскольку онъ безконеченъ, но поскольку онъ можетъ выражаться сущностью человѣческой души, подъ формою вѣчности, т.-е. интеллектуальная любовь къ Богу есть часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя» (Eth. V, 36) [1]).

5) Преодолѣніе случайныхъ условій *времени.* Интеллектуальная любовь къ Богу *вѣчна*, слѣдовательно, не связана данными условіями времени, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку душа сознаетъ себя сопричастной вѣчной субстанціи Бога.

6) Чувство *мощи* и *свободы.* «Когда душа представляетъ себѣ самое себя и *свою способность къ дѣятельности*, то она радуется, и тѣмъ больше, чѣмъ отчетливѣе она воображаетъ себя и свою способность къ дѣятельности». А такъ какъ при мысли о Богѣ и о себѣ, какъ входящей въ него, ея познаніе достигаетъ наивысшей ясности,

---

рое даруетъ человѣку мощь и блаженство». («Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza' s», von Johannes Volkelt, 1872, S. 88). То же утверждаетъ Тейхмюллеръ: «Religionsphilosophie, 1886, S. 479.

[1]) «*О слiяніи съ Богомъ*—Union avec Dieu», какъ элементѣ интеллектуальной любви къ Богу, см. также трактатъ Спиноза: «Dieu, homme et la béatitude» (переводъ Поля Жане), 1878, p. 112—113.

то ея радость достигаетъ наивысшей способности къ дѣятельности.

II) Очень значительную роль «вселенскому чувству» въ сферѣ религіознаго самосознанія отводитъ **Руссо**. Въ этомъ отношеніи, какъ справедливо указываетъ Гаральдъ Гёффдингъ, особенно заслуживаютъ вниманія нѣкоторыя мѣста въ «Исповѣди», въ «Перепискѣ» и въ «Мечтахъ одинокаго любителя прогулокъ».

Горячо любя природу, Руссо былъ способенъ проводить цѣлые дни за созерцаніемъ ея красотъ. Гербаризируя или катаясь на лодкѣ, онъ иногда впадалъ въ состояніе глубокаго восхищенія окружающимъ. Такія настроенія онъ называетъ *chères extases*, *douces extases*. Въ составъ этихъ душевныхъ состояній входили слѣдующіе элементы:

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*: «О, какъ жаль, что судьбы, выпавшей на мою долю, не раздѣляетъ весь остальной свѣтъ! Каждый пожелалъ бы себѣ такой же участи, миръ воцарился бы на землѣ, люди не стремились бы болѣе причинять другъ другу зло, злые перестали бы существовать, такъ какъ не было бы расчета быть злымъ! Но чѣмъ же, наконецъ, наслаждался я въ одиночествѣ? Собою, цѣлымъ міромъ, всѣмъ, что есть, всѣмъ, что можетъ быть, *всѣмъ, что есть прекраснаго въ чувственномъ мірѣ* и воображаемаго въ мірѣ умопостигаемомъ» [1]).

2) *Чувство блаженства*: дни, когда Руссо переживалъ описываемое настроеніе, онъ называетъ «самыми очаровательными, какіе только доступны человѣческому существу».

---

[1]) Oeuvres completes de J. J. Rousseau, ed. de Ch. Lahure, 1857—58, v. 6, p. 478.

3) *Конкретное содержаніе сознанія* въ видѣ картинъ природы: «Въ такомъ настроеніи я чувствовалъ себя нерѣдко на островѣ С.-Пьеръ, мечтая въ одиночествѣ или лежа въ лодкѣ, которую я предоставлялъ на произволъ теченія, или сидя на берегу волнующагося озера, на берегу живописной рѣчки или ручейка, журчащаго по камнямъ» [1]).

4) *Внѣвременный* характеръ...: «всѣ наслажденія здѣсь на землѣ преходящи; сомнѣваюсь, чтобы людямъ было доступно постоянное счастіе. Едва ли въ самыхъ сильныхъ нашихъ наслажденіяхъ найдется мгновеніе, когда сердце воистину могло бы сказать намъ: *Я хочу, чтобы этотъ мигъ длился вовѣки*». Между тѣмъ моменты вышеописаннаго экстаза, по словамъ Руссо, именно таковы: «поскольку это состояніе продолжается, тотъ, кто переживаетъ его, можетъ быть названъ счастливымъ не тѣмъ несовершеннымъ, бѣднымъ и относительнымъ счастьемъ, которое человѣкъ находитъ въ житейскихъ удовольствіяхъ, но счастьемъ себѣ довлѣющимъ, совершеннымъ и полнымъ, не оставляющимъ въ душѣ никакой пустоты, которая нуждалась бы въ заполненіи» [2]).

5) и 6) *Самозабвеніе*, мысленное отожествленіе себя съ міровымъ цѣлымъ, связанное со стремленіемъ преодолѣть въ воображеніи *пространственныя преграды*: «Глубокая и сладкая греза овладѣваетъ чувствами созерцателя (красотъ природы), въ дивномъ опьяненіи онъ теряется въ необъятности этой дивной системы (міра), съ *которою онъ чувствуетъ себя тожественнымъ*». «Я ощущаю экстазы,

---

[1]) Ibid., v. 7, p. 217. Письмо къ Мальзербу 1762 г. 26 января.

[2]) Ibid., v. 6, p. 462. Reveries d'un promeneur solitaire, 5-ième prom.

упоенія, не поддающіяся описанію, растворяясь въ системѣ существъ, отождествляясь съ цѣлою природой» [1]).

7) Безпредѣльное воображаемое *расширеніе* собственнаго существа сопровождается чувствомъ *мощи* и *примиренности съ жизнью*. «Вскорѣ отъ поверхности земли я поднимаюсь мысленно ко всѣмъ существамъ природы, къ универсальной системѣ вещей, къ непостижимому Существу, которое включаетъ въ себя все. Тогда, теряясь моимъ духомъ въ этой необъятности, я не думалъ, не разсуждалъ, не философствовалъ; съ нѣкоторымъ чувствомъ удовольствія я ощущалъ себя обремененнымъ тяжестью этой вселенной; я съ упоеніемъ предоставлялъ смѣшиваться этимъ великимъ идеямъ и любилъ *теряться воображеніемъ въ пространствѣ;* сердце мое, стѣсненное границами существъ, *не находило въ этихъ границахъ достаточнаго простора, я задыхался во вселенной и хотѣлъ бы распростереть себя въ безконечность*. Если бы я, думается мнѣ, разгадалъ всѣ тайны природы, то я очутился бы въ менѣе восхитительномъ состояніи, чѣмъ это поразительное состояніе экстаза, которому мой духъ предавался неудержимо, и подъ вліяніемъ котораго я могъ только въ минуты возбужденія и очарованія восклицать по временамъ: «О, Великое Существо! О, Великое Существо!», не находя болѣе никакихъ словъ и никакихъ мыслей» [2]). Такія минуты заставляютъ Руссо, несмотря на всѣ пережитыя имъ несчастія, говорить, что жизнь хороша, что стоитъ жить [3]).

---

[1]) Ibid., v. 6, p. 478, 7-ième promenade.

[2]) Ibid, v. 7, p. 218. Тоже письмо къ Мальзербу.

[3]) См. Гёффдингъ: «Ж. Ж. Руссо», пер. Л. Давыдовой, стр. 131-я.

III) «Двѣ вещи,—говоритъ **Кантъ**,—наполняютъ мою душу всегда новымъ *удивленіемъ и благоговѣніемъ*, которыя поднимаются тѣмъ выше, чѣмъ чаще и настойчивѣе занимается ими наше размышленіе: это—*звѣздное небо надъ нами* и *нравственный законъ въ насъ*. Какъ то, такъ и другое—не нѣчто, закутанное мракомъ или лежащее внѣ моего горизонта; я вижу ихъ передъ собою и непосредственно соединяю ихъ съ сознаніемъ своего существованія. Первое начинается съ того мѣста, которое я занимаю во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, и въ необозримой величинѣ *расширяетъ мое единеніе среди міровъ надъ мірами и системами изъ системъ*, въ безграничномъ времени ихъ періодическаго движенія, въ ихъ началѣ и продолжительности. Второй начинается съ моего невидимаго «Я», съ моей личности, и представляетъ меня въ мірѣ, который воистину безконеченъ, хотя его слѣды замѣтны только въ разсудкѣ, и *съ которымъ* (а черезъ это и со всѣми видимыми мірами) *я сознаю себя не только въ случайномъ, какъ тамъ, но въ полномъ и необходимомъ единеніи*. Первый взглядъ на это безчисленное множество міровъ какъ бы *уничтожаетъ мое значеніе*, какъ животнаго созданія, которое снова должно отдать планетѣ (только точкѣ въ міровомъ цѣломъ) ту матерію, изъ которой оно возникло, послѣ того, какъ эта матерія короткое время (какимъ образомъ—неизвѣстно) была одарена жизненной силой. Второй, напротивъ, *безконечно возвышаетъ мое значеніе*, какъ интеллигенціи, черезъ мою личность, въ которой моральный законъ открываетъ *мнѣ жизнь независимую* отъ животности и *даже ото всего чувственнаго міра*, поскольку это можно видѣть изъ цѣлесообразнаго назначенія моего существованія черезъ этотъ законъ, который не ограничивается условіями и границами этой жизни» («Критика

практическаго разума», пер. Н. М. Соколова, заключеніе).

Въ этомъ замѣчательномъ мѣстѣ «Критики практическаго разума» дано описаніе такого душевнаго состоянія, которое близко подходитъ къ разбираемому нами явленію «вселенскаго чувства». Здѣсь есть въ подчеркнутыхъ мною словахъ и 1) мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ (нравственный законъ), и 2) конкретное содержаніе сознанія («звѣздное небо надо мною»), и 3) подъемъ *чувства*, и 4) расширеніе собственной личности, которая какъ бы теряется въ созерцаніи звѣздныхъ міровъ, и 5) чувство мощи, проистекающее отъ сознанія причастности иному міру, и, наконецъ, 6) мысленная причастность внѣвременному и внѣпространственному, «умопостигаемому» міру. Было бы заблужденіемъ думать, что Кантъ даетъ здѣсь сознательное описаніе мистическаго экстаза: онъ категорически осуждаетъ мистицизмъ, и не далѣе, какъ въ томъ же сочиненіи, гдѣ говорится о «мистическомъ сліяніи съ Богомъ», какъ о «бредняхъ». Въ этомъ отношеніи Кантъ составляетъ рѣзкую противоположность Шопенгауэру, Шеллингу и Гартманну, которые сознательно сближаютъ съ мистическимъ экстазомъ, первый—«лучшее сознаніе», второй—«интеллектуальную интуицію», третій—«чувство единства съ Абсолютомъ». Кантовская идея о мысленномъ «соприкосновеніи» умопостигаемому, внѣвременному и внѣпространственному міру хотя и ведетъ свое происхожденіе частью отъ мистики, частью отъ раціональной метафизики, занимаетъ по отношенію и къ раціональной, и къ ирраціональной метафизикѣ (т.-е. мистицизму) своеобразное положеніе, въ качествѣ «метафизики вѣры», котораго мы разбирать здѣсь не будемъ.

IV) Если мы обратимся къ религіозной философіи **Фихте**,

особенно въ ея второмъ періодѣ, то встрѣтимъ въ ней наличность всѣхъ психическихъ элементовъ, образующихъ представленіе о summum bonum и универсальный аффектъ. Для Фихте Богъ не есть внѣ-мірная творческая и личная сила, deus extramundanus, но предѣльная Идея, *къ реализаціи которой* Абсолютное «Я», сознающее себя во мнѣ, въ моемъ эмпирическомъ «Я» въ видѣ объективнаго Не-Я, *ассимптотически приближается*. Фихте въ этомъ смыслѣ рѣзко расходится съ Кантомъ, для котораго личный Богъ и безсмертныя души образуютъ mundus intelligibilis, лежащій внѣ чувственнаго міра, недоступный познанію, но доступный вѣрѣ. Такого дуализма у Фихте нѣтъ. Мое «Я», встрѣчая въ «Не-Я» другія отображенія Абсолютнаго «Я» въ видѣ чужихъ сознаній, вступаетъ съ ними въ закономѣрное взаимодѣйствіе, сводящееся къ реализаціи въ чувственномъ мірѣ началъ истины, права, справедливости, любви и красоты. Конечнымъ идеальнымъ пунктомъ въ этомъ непрерывномъ процессѣ реализаціи «царствія Божія на землѣ» является окончательное торжество началъ правды, добра и красоты. Самый процессъ въ философіи Фихте дедуцируется логическимъ путемъ изъ самой природы нашего духа и нашего познанія. Послѣднее, то-есть познаніе, раскрываетъ передъ нами путь для утвержденія божественнаго міропорядка. Но служеніе этому идеалу не представляетъ скучнаго заполненія данаидиной бочки. Для Фихте человѣческій индивидуумъ вовсе не является, какъ для Герцена, каріатидой, уныло поддерживающей балконъ, на которомъ будутъ танцовать отдаленные потомки. Всякій изъ насъ, уразумѣвшій свое тождество съ «Не-Я», съ Богомъ-міромъ, уразумѣвшій не внѣшнимъ поверхностнымъ образомъ, а всѣмъ своимъ существомъ, тотчасъ же

проникается божественнымъ блаженствомъ, самъ становится, такъ сказать, причастнымъ Богу. Люди стремятся къ утвержденію *постоянныхъ цѣнностей*; это стремленіе Фихте называетъ «*Sehnsucht nach dem Ewigen*». Мы можемъ стать причастными вѣчнымъ, постояннымъ цѣнностямъ, не обращаясь къ посредничеству бюро похоронныхъ процессій, не дожидаясь смерти, въ любое мгновенье: «царствіе божіе внутри меня», въ томъ Не-Я, которое образуетъ систему взаимодѣйствующихъ сознаній и проэкціонный образъ такъ называемаго внѣшняго міра [1]). Разсмотримъ отдѣльныя черты этого постиженія постоянныхъ цѣнностей.

1) Подъ постоянными, вѣчными цѣнностями Фихте разумѣетъ то, что нравится безконечно болѣе, чѣмъ что-либо другое; что составляетъ реализацію божественной сущности. Сюда относятся три типа указанныхъ нами цѣнностей: эстетическій, этическій и научный. «Сокровенная и абсолютная сущность Бога проявляется, какъ *красота;* она проявляется, какъ *полное господство человѣка надъ всею природою;* она проявляется, *какъ совершенное государство*..... она проявляется, какъ *наука*» [2]), она проявляется какъ *любовь*. Такимъ образомъ, идея Бога есть мысль объ этихъ постоянныхъ цѣнностяхъ, какъ осуществленныхъ на землѣ и при томъ во всей цѣлокупности человѣчества въ томъ, что Фихте называетъ «die Totalität aller Iche».

2) Подобная мысль о красотѣ, добрѣ и истинѣ, какъ божественныхъ началахъ, можетъ находить для себя *образное символическое выраженіе* въ произведеніяхъ искус-

[1]) См. удивительную книгу Фихте: «Die Anweisungen zum seeligen Leben», 6-ю лекцію.

[2]) Ibid., 9-я лекція.

ства. Напримѣръ, красота, какъ божественный идеалъ, можетъ найти воплощеніе во вдохновенной картинѣ художника въ образѣ Мадонны, созерцая которую, мы будемъ чувствовать себя причастными вѣчнымъ постояннымъ цѣнностямъ [1]).

3) Мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ, поддерживаемая представленіями, такъ или иначе иллюстрирующими ее, наполняетъ нашу душу *безграничнымъ блаженствомъ*. «Одинъ единственный часъ наслажденій эстетическаго и научнаго порядка далеко превосходитъ цѣлую жизнь, заполненную чувственными наслажденіями, и при одномъ присутствіи при картинѣ подобнаго счастія человѣкъ, преслѣдующій чувственныя наслажденія, высохнетъ отъ желанія обладать подобнымъ счастьемъ и отъ зависти» [2]).

4) Восхищеніе передъ божественными цѣнностями ведетъ къ тому *самозабвенію*, которое мистики называли сліяніемъ съ Богомъ, то, что Фихте, по ихъ примѣру, называетъ: «die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die Absolut reine Vernunftform d. i. in Gott». Ясное познаніе и любовь къ человѣчеству, какъ идеальной системѣ сознаній, входитъ въ эту любовь. Такое сліяніе съ Богомъ отрѣшаетъ человѣка отъ случайныхъ условій *пространства* и *времени*, дѣлаетъ его хотя бы идеально причастнымъ къ жизни вѣчной, *всевременной* и *всепространственной* [3]).

5) Сліяніе съ Богомъ сопровождается *чувствомъ мощи* и свободы. Его мы испытываемъ, когда проявляемъ *твор-*

---

[1]) Ibid., 9-я лекція.
[2]) Ibid., 9-я лекція.
[3]) Ibid., 6-я лекція.

ѣество въ наукѣ и искусствѣ, а также въ актахъ дѣятельной любви [1]).

V) «Всѣмъ намъ,—говоритъ **Шеллингъ**,—присуща нѣкая таинственная удивительная способность углубляться внѣ теченія времени въ наше интимнѣйшее «Я», освобожденное отъ всего, что проникло въ него извнѣ, и тамъ въ неизмѣнной вѣчности предаваться самосозерцанію. Это созерцаніе есть глубочайшій, интимнѣйшій опытъ, отъ котораго зависитъ все, все, что составляетъ предметъ нашей вѣры и нашего знанія о сверхчувственномъ мірѣ. Это созерцаніе впервые убѣждаетъ насъ, что нѣчто въ собственномъ смыслѣ слова *есть*, между тѣмъ какъ все остальное, къ чему мы примѣняемъ это слово, только *является*. Это созерцаніе отличается отъ всякаго чувственнаго тѣмъ, что достижимо лишь при посредствѣ *свободы* и чуждо и неизвѣстно всякому, кѣмъ она подъ напоромъ проникающихъ въ сознаніе объектовъ не достаточно ясно сознана. Впрочемъ, даже и у тѣхъ, кто лишенъ этой свободы самосозерцанія, имѣется по крайней мѣрѣ приближеніе къ ней, опосредствованный опытъ, при помощи котораго они догадываются о своей сущности. Существуетъ нѣкоторое самоуглубленіе (Tiefsinn), которое тщетно стремиться развить въ себѣ тому, кто его самъ не испыталъ. Якоби описалъ его.... Эта *интеллектуальная интуиція* появляется тогда, когда мы перестаемъ быть для самихъ себя объектомъ, когда созерцающее «Я», обратившись на самого себя, становится тождественнымъ съ созерцаніемъ. Въ этотъ моментъ созерцанія для насъ *исчезаютъ пространство и время:* не мы оказываемся во времени, но время или, вѣрнѣе, чистая абсолютная безконеч-

[1]) Ibid., 9-я лекція.

ность—въ насъ. Не мы теряемся въ созерцаніи объективнаго міра, но онъ въ нашемъ созерцаніи» (Schelling, Werke, B. I, S. 318).

VI) Ко всякой религіи чувства, не координированнаго ни съ какимъ опредѣленнымъ масштабомъ цѣнности, **Гегель** относится съ безусловнымъ осужденіемъ. Такъ, напримѣръ, онъ замѣчаетъ по адресу Шлейермахера, выводившаго религіозное самосознаніе изъ чувства зависимости, что въ такомъ случаѣ собака является наилучшимъ христіаниномъ; ей также знакомо и чувство искупленія, когда, поголодавъ, она получаетъ кость. Это не мѣшало однако Гегелю и въ юношескіе годы, и въ зрѣлый періодъ творчества признавать значеніе за аффектами на ряду съ извѣстными интеллектуальными элементами. Полное выраженіе «универсальнаго аффекта» можно найти въ его поэтическомъ гимнѣ: «Элевсисъ Гельдерлину», написанномъ въ 1796 году: «Мой взоръ устремленъ къ своду вѣчнаго неба, къ вамъ, сверкающія созвѣздія ночи! Изъ вашей вѣчности вытекаетъ забвеніе всѣхъ желаній, всѣхъ надеждъ. Умъ теряется въ созерцаніи. То, что я называлъ *своимъ*, исчезаетъ. Я отдаюсь безконечному, я въ немъ живу, *я—все, я только его олицетворяю собой*. Возвратившейся мысли чужда, страшна безконечность: изумленная она не можетъ постигнуть глубины этого созерцанія». Но зато «Фантазія приближаетъ вѣчное къ разуму, сочетаетъ его съ формою. Привѣтствую васъ, всевышніе духи, высокія тѣни, чело которыхъ сіяетъ совершенствомъ. Вы не страшны мнѣ. Я даже чувствую озаряющіе васъ блескъ и величіе. Ахъ, если бы разверзлись врата твоего святилища, о, Церера, надъ которыми ты владычествуешь въ Элевсисѣ! Опьяненный восторгомъ, я ощущаю трепетъ вблизи тебя; я бы понялъ твои откро-

венія, я истолковалъ бы высокій смыслъ образовъ, услышалъ бы гимны при трапезѣ боговъ, высокія изреченія ихъ совѣта.—И въ эту ночь я чувствовалъ тебя, святое божество! Тебя нерѣдко открываетъ мнѣ также и жизнь твоихъ дѣтей. Я часто чувствую тебя, какъ душу ихъ дѣяній! Ты—высокій умъ, крѣпкая вѣра, которая, хотя и все погибаетъ, не колеблется у божества» [1]). Въ этомъ произведеніи особенно подчеркивается вѣра въ постоянныя цѣнности эстетическія—второго типа и особенно четвертаго, научнаго типа: Гегель увѣщеваетъ своего друга быть вѣрнымъ союзу, не скрѣпленному присягой и требующему *жить только свободною истиною*, и никогда не заключать мира съ рѣшеніями, подчиненными мнѣнію и чувству. Въ «Философіи религіи», относящейся къ позднему періоду творчества, Гегель выдвигаетъ представленіе конечнаго состоянія земного человѣчества, какъ *царства духа*, какъ вселенской общины христіанской, гдѣ окончательно утверждены постоянныя цѣнности третьяго типа—*этическія*. Мысль о такомъ состояніи міра сопровождается тѣмъ чувствомъ *блаженства*, о которомъ упоминается въ нагорной проповѣди: «*Блаженны чистые сердцемъ, такъ какъ они увидятъ Бога*». Видѣніе Бога и есть мысленное пріобщеніе къ идеѣ Царствія Божія. «Такія слова принадлежатъ къ величайшимъ изреченіямъ: они составляютъ послѣдній центральный пунктъ разрушенія всякаго суевѣрія, всякой несвободы въ человѣкѣ» [2]).

VII) Шопенгауэръ считаетъ земную жизнь, какъ результатъ грѣховности рожденія, чѣмъ-то позорнымъ, результатомъ утвержденія единой міровой воли къ жизни, на-

---

[1]) См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. I-й, пер. Н. О. Лосскаго.
[2]) См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. II-й, пер. Н. О. Лосскаго.

казаніемъ за вину, которая подлежитъ искупленію въ формѣ отрицанія воли къ жизни; это отрицаніе выражается въ дѣятельномъ состраданіи и отреченіи отъ всего плотскаго. Человѣкъ, у котораго въ горнилѣ страданія перегорѣли всѣ страсти, все, заставляющее жадно припадать къ кубку жизни, такой человѣкъ, умирая, навсегда погружается въ божественную нирвану единой міровой воли. Эта нирвана не есть пустопорожнее небытіе, но дивное claire-obscure между бытіемъ и небытіемъ въ родѣ описаннаго Лермонтовымъ («Выхожу одинъ я на дорогу»). Мистическое предвосхищеніе, постиженіе такого «возвращеннаго рая» міровой воли сопровождается универсальнымъ аффектомъ, который Шопенгауэръ называетъ *«лучшимъ сознаніемъ»*. Оно проявляется:

1) Въ *реальномъ сліяніи* индивидуальнаго сознанія съ міровою волей и черезъ нее съ сознаніями другихъ существъ («tat Twam asi») въ актахъ состраданія и дѣятельной любви (этическая геніальность).

2) Въ освобожденіи отъ оковъ *пространства*—телепатія.

3) Въ освобожденіи отъ оковъ *времени* и *причинности*—пророческій даръ.

4) Въ эстетическомъ прозрѣніи въ сущность воли въ художественномъ творчествѣ и созерцаніи—эстетическая геніальность.

5) и 6) Въ чувствѣ *мощи, свободы и примиренности съ жизнью* при мысли о наступленіи *«царства благодати»*, какъ называетъ Шопенгауэръ искупленную и возвращенную въ себя волю. Когда мы пріобщаемся «лучшему сознанію», то «вмѣсто безпрестанной борьбы и сутолоки, вмѣсто постояннаго перехода отъ желанія къ страху и отъ радости къ страданію, вмѣсто никогда не удовлетво-

ряемой и никогда не умирающей надежды—въ чемъ и проходитъ сонъ жизни волящаго человѣка,—вмѣсто всего этого намъ представится тотъ миръ, который выше всякаго разума, та полная тишина духа, тотъ глубокій покой, несокрушимая увѣренность и ясность, одно только отраженіе которыхъ на лицѣ, какъ его воспроизвели Рафаэль и Корреджіо, есть полное и вѣрное Евангеліе, осталось только познаніе—воля исчезла».

VIII) Гартманнъ называетъ вселенское чувство — «*чувствомъ непосредственнаго единства съ Абсолютнымъ*» [1]). Сущность мистическаго заключается въ «наполненіи сознанія содержаніемъ (чувство, мысль, желаніе), которое независимо отъ нашей воли всплываетъ изъ безсознательнаго» [2]). А такъ какъ всякіе продукты оригинальнаго *творчества* въ сферѣ мысли, искусства и морали слѣдуетъ относить къ продуктамъ дѣятельности Единаго Безсознательнаго, то мистическій элементъ непремѣнно привходитъ во всякій процессъ утвержденія въ человѣчествѣ новыхъ цѣнностей, которымъ суждено стать постоянными. Мистическій экстазъ есть наиболѣе тѣсная форма сближенія индивидуума съ Безсознательнымъ. Онъ характеризуется слѣдующими признаками:

1) Чувство *реальнаго сліянія* съ Абсолютомъ: «Единство индивидуума съ Абсолютомъ можетъ быть понятно и для *сознательной мысли*; три абстракціи: *Я*, *абсолютное* и *единство*, могутъ быть съ вѣроятностью *связаны въ сужденіе* обыкновеннымъ методомъ разсудочнаго мышленія, но имъ никогда не достигается *непосредственное чувство этого единства*. Это живое чувство не достигается извнѣ

[1]) «Философія Безсознательнаго», пер. А. А. Козлова, ч. 1-ая, стр. 254.

[2]) Ibid., стр. 254.

ни философіею, ни даже вѣрою въ авторитетъ откровенія, но рождается только въ глубинѣ духа, то есть путемъ мистическимъ» [1]).

2) Чувство *блаженства*. «Въ этомъ чувствѣ, какъ подтверждаютъ многіе примѣры мистиковъ, заключается для нихъ величайшее блаженство, а потому изъ него и вытекаетъ стремленіе поднять его на такую высоту, чтобы соединеніе «Я» съ Абсолютнымъ было все тѣснѣе и тѣснѣе, и, наконецъ, чтобы индивидуумъ, такъ сказать, *растворился* въ абсолютномъ» [2]).

3) и 4) *Внѣпространственность* и *внѣвременность*. «Даже существенныя формы сознанія, пространство и время, исчезаютъ для охваченнаго этимъ чувствомъ: «день и ночь исчезли для меня наподобіе молніи, я разомъ обнималъ вѣчность передъ міромъ и послѣ міра, такъ что тысячи лѣтъ и одинъ часъ стали одно и то же» [3]).

IX) Въ религіозной философіи **Конта** своеобразную роль играетъ понятіе Человѣчества. Человѣчество, какъ совокупность нынѣ живущихъ людей, отличается имъ отъ Человѣчества—Grand Être, Высшаго Существа, идеальнаго единства, совмѣщающаго въ себѣ всѣ существа, свободно содѣйствующія «совершенствованію всемірнаго порядка». Такимъ образомъ, мысль о Высшемъ Существѣ заключаетъ въ себѣ:

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*, осуществляемыхъ въ настоящемъ и будущемъ лучшею (дѣятельною въ смыслѣ научномъ, моральномъ и художественномъ) частью человѣчества.

Къ ней долженъ присоединяться у философа

[1]) Ibid., стр. 254.
[2]) Ibid., стр. 254.
[3]) Ibid., стр. 255.

2) *Энтузіазмъ*, «une expansion habituelle de nos principales émotions surtout de la plus décisive et de la plus douce à la fois». «Я глубоко убѣжденъ, что всѣ высокія вдохновенія, интеллектуальныя и моральныя, самопроизвольно связаны между собою и взаимно другъ друга поддерживаютъ. Красота тѣлесная, моральная и интеллектуальная могутъ быть оцѣнены надлежащимъ образомъ при совокупномъ воздѣйствіи благодаря ихъ постепенному внутреннему сродству» [1]).

3) *Опорнымъ пунктомъ* для пробужденія такого энтузіазма могутъ быть произведенія искусства (которымъ Контъ отводилъ въ этомъ смыслѣ значительную роль въ религіозномъ культѣ Великаго Существа) или образъ любимаго существа (такимъ для Конта была Клотильда де-Во, въ которой онъ видѣлъ вдохновительницу своей философіи).

4) *Мысленное сліяніе* съ этимъ всечеловѣческимъ единствомъ, субъективное пріобщеніе къ нему: «Объективно Великое Существо такъ же внѣшне по отношенію къ каждому изъ насъ, какъ и любое реальное существо, между тѣмъ какъ *субъективно мы составляемъ часть его*, по крайней мѣрѣ потенціально («du moins en esperance»)» [2]).

5) Великое Существо мыслится нами, и мы субъективно пріобщаемся ему, какъ *внѣвременному* и *внѣпространственному* единству, такъ какъ въ него входятъ не только нынѣ живущіе люди, служащіе истинѣ, добру и красотѣ, но и *умершіе благодѣтели человѣчества*. Въ этомъ смыслѣ есть нѣкоторое сходство между Кантовскимъ

[1]) См. статью Dugas: «Auguste Comte. Etude critique et psychologique», Revue Philosophique, 1895, v. XL, p. 384.

[2]) Вл. С. Соловьевъ: Собраніе сочиненій, т. VIII-й: «Идея человѣчества у Августа Конта», стр. 238-я.

ноуменальнымъ внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ «умопостигаемымъ» міромъ духовъ и Великимъ Существомъ. Считалъ ли Контъ свое Великое Существо нѣкоторымъ *реальнымъ* единствомъ, какъ это думаетъ Вл. С. Соловьевъ [1]), этого вопроса мы не будемъ здѣсь рѣшать. Замѣтимъ только, что, быть можетъ, самъ Контъ *не отдавалъ себѣ вполнѣ яснаго отчета*, имѣетъ ли онъ дѣло съ метафизической реальностью, или только съ *гипостасированной абстракціей мысли*.

X) Спенсеръ въ своей «Синтетической философіи» задается цѣлью доказать на основаніи законовъ біологіи необходимость прогресса. По его мнѣнію, можно съ большой вѣроятностью ожидать, что человѣчество въ силу необходимаго механизма природы будетъ все болѣе совершенствоваться и въ интеллектуальномъ, и въ нравственномъ отношеніяхъ, пока не достигнетъ состоянія наивысшаго блаженства. Мысль о томъ, что такъ именно должно рано или поздно случиться, что ходъ всемірной исторіи приведетъ къ «Царствію Божію на землѣ», а также мысль о томъ, что каждый можетъ быть дѣятельнымъ участникомъ въ подготовленіи такого состоянія, можетъ ускорить его наступленіе, вызываетъ въ немъ настроеніе, родственное состоянію универсальнаго аффекта. «Опытъ показываетъ,—говоритъ онъ въ заключительныхъ строкахъ «Этики»,—что преслѣдованіе совершенно безкорыстныхъ цѣлей можетъ доставить радость, а съ теченіемъ времени будутъ встрѣчаться все чаще и чаще такіе люди, для которыхъ дальнѣйшее развитіе человѣческаго рода будетъ представлять безкорыстную цѣль. Взирая съ высотъ мысли на далекій образъ жизни че-

[1]) Ibid., стр. 236-я.

ловѣческаго рода, наслаждаться которымъ имъ самимъ никогда не придется, и который осуществится лишь въ отдаленномъ будущемъ, они будутъ испытывать тихую радость отъ того, что содѣйствовали его пришествію».

XI) «Система,—говоритъ **Дюрингъ**,—повидимому, уже выходящая за предѣлы заключительнаго періода эры религій, должна быть чѣмъ-то бо́льшимъ, нежели простой кругъ знаній; она должна въ глазахъ тѣхъ, кто продумываетъ и переживаетъ ея истинность, получить значеніе, далеко оставляющее за собою вліяніе стараго религіознаго энтузіазма и стать едва ли сравнимою съ этою формою универсальнаго аффекта, уже ставшею невозможной. Хотя для такой системы разсудокъ является высшей инстанціей, однако она коренится въ аффектахъ лучшаго рода, которые возвышаютъ человѣчество до болѣе благороднаго типа и опираются на всякое симпатическое чувство, возбужденіе котораго можетъ принять размѣры истинной и глубокой страсти, особенно когда эта страсть является не чѣмъ инымъ, какъ *универсальнымъ аффектомъ, направленнымъ на облагороженіе и утвержденіе достоинства самого человѣчества во всей его совокупности*. Сила и упорство, съ которыми личность защищаетъ дѣло, далеко выходящее за предѣлы ея личной судьбы, измѣряются частію поступками, частію особенными жертвами, въ которыхъ обнаруживается подчиненіе личныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ жизни высшей цѣли» («Cursus d. Philosophie», 1875, 546—547). По мнѣнію Дюринга, понятіе *универсальнаго аффекта* необходимо связано съ установкою «закона опредѣленнаго числа», согласно которому число элементовъ, образующихъ міръ, конечно. Только по установленіи этого закона, по устраненіи нелѣпаго понятія «безконечности» изъ системы міровыхъ

элементовъ и послѣ признанія матеріальности основы всего существующаго стало ясно, что міръ подчиненъ безусловнымъ неизмѣннымъ логическимъ и физическимъ законамъ, что онъ для насъ насквозь доступенъ познанію, а затѣмъ только изъ вытекающаго отсюда уразумѣнія строя вселенной возможенъ космическій оптимизмъ въ высшемъ и лучшемъ значеніи этого слова. «Универсальный аффектъ,—говоритъ Дюрингъ въ заключеніе своей системы,—для коего объектомъ является міръ, какъ цѣлое, только въ нашей системѣ, *впервые вводящей его, какъ спеціальное понятіе*, могъ быть сведенъ къ обосновывающимъ его исходнымъ пунктамъ системы. Вполнѣ раціональный смыслъ онъ могъ имѣть не какъ нѣчто, непосредственно направленное на Вселенную, но въ отношеніи къ жизни и при томъ въ отношеніи къ совокупности чувствъ, слѣдовательно, какъ нѣчто, включающее въ себя представленіе объ универсальномъ пафосѣ жизни. Въ этомъ смыслѣ онъ обусловливаетъ патетическое міропониманіе, составляющее отличительную черту философіи дѣйствительности, въ противоположность результатамъ половинчатой критики и половинчатаго просвѣщенія» [1]).

XII) **Авенаріусъ** съ методологической цѣлью разсматриваетъ психическую жизнь индивидуума и окружающихъ его сочеловѣковъ въ свѣтѣ непрерывнаго біологическаго комментарія. Въ психической жизни человѣка, въ E-значеніяхъ, происходятъ непрерывныя перемѣны подъ вліяніемъ воздѣйствія окружающей среды R на центральную систему C. Эта система подъ напоромъ внѣшнихъ воз-

[1]) Понятіе универсальнаго аффекта заимствовано Дюрингомъ, повидимому, у Джіордано Бруно («furori eroici», «amore intelligibile»). Терминъ «универсальный аффектъ» встрѣчается послѣ Дюринга у Гижицкаго («Moralphilosophie», 1888, S. 529).

дѣйствій претерпѣваетъ постоянныя измѣненія, при чемъ однако не разрушается, но до извѣстной степени снова и снова возстановляется. Въ этомъ заключается ея *жизнесохраненіе*. Это возстановленіе однако неполно: жизнесохраненіе все же уменьшается, при чемъ одни условія существованія ведутъ къ отклоненію, другія приближаютъ къ максимуму жизнесохраненія. Максимумъ жизнесохраненія слѣдуетъ понимать, какъ предѣльную *логическую фикцію*: «въ жизни постоянство ея величины недостижимо». «Психологически ее можно сравнить съ Нирваною буддизма, понимаемой какъ абсолютное прекращеніе тѣлесной и умственной активности, связанной съ личнымъ существованіемъ, какъ абсолютный покой, который на востокѣ считается величайшимъ счастіемъ». Около этой идеальной точки жизнь совершаетъ постоянныя колебанія. Одни вліянія окружающей среды увеличиваютъ отклоненіе отъ максимума жизнесохраненія (*жизнеразность*), другія уменьшаютъ. Стремленіе къ абсолютному, истинному, вѣчному, постоянно цѣнному, внѣвременному, неизмѣнному, достовѣрному, можетъ съ такой точки зрѣнія разсматриваться, какъ высшая, сложнѣйшая форма приспособленія C къ R. Если мы вспомнимъ, что, по Авенаріусу, уменьшеніе жизнеразности связано въ E-значеніяхъ съ чувствомъ удовольствія, а увеличеніе—съ чувствомъ страданія—*положительный* и *отрицательный аффекціоналъ*,—то стремленіе къ устраненію жизнеразности можно будетъ также понимать, какъ и стремленіе къ полной гармоніи C съ R и къ высшему счастію и блаженству. *Исканіе* такого вида приспособленія системы C къ міру можетъ, конечно, проявляться у людей въ весьма разнообразныхъ формахъ. Мы замѣняемъ въ истолкованіи міра неизвѣстное извѣстнымъ,

стремимся упорядочить, привести въ соотвѣтствіе съ нашей физико-психической организаціей внѣшній міръ и въ этихъ цѣляхъ такъ или иначе истолковываемъ его природу, строимъ метафизическія гипотезы о его сущности, противопоставляемъ въ познаніи истинное, достовѣрное, цѣнное ложному, недостовѣрному, безцѣнному дурному и т. п. Здѣсь мы имѣемъ какъ разъ нѣчто подобное тому, что Фихте называлъ «Sehnsucht nach dem Ewigen». Система С такимъ путемъ вырабатываетъ себѣ извѣстную *предохранительную форму* (Schutzform), соотвѣтствующую въ Е-значеніяхъ идеальному, истинному, абсолютно цѣнному. Въ направленіи къ этой свѣтлой неподвижной точкѣ человѣкъ строитъ всю свою жизнь, то есть, измѣняетъ систематически все свое отношеніе къ міру. Такіе процессы приспособленія высшаго порядка можно иллюстрировать слѣдующими примѣрами: Sehnsucht къ Нирванѣ у буддистовъ, у Платона Эросъ, направленный на вѣчно тождественную самой себѣ сущность (міръ идей), у греческихъ философовъ времени упадка Sehnsucht къ высшему откровенію, у раннихъ христіанъ стремленіе спасти душу и преодолѣть прахъ и тлѣнъ, у Спинозы amor erga rem aeternam et infinitam, у натуралистовъ стремленіе къ установкѣ родовыхъ понятій и законовъ природы. Если мы вспомнимъ, что Авенаріусъ и все человѣчество разсматриваетъ, какъ систему взаимодѣйствующихъ другъ съ другомъ и претерпѣвающихъ вліяніе R центральныхъ нервныхъ системъ, и если мы допустимъ съ нимъ, что возможно отношеніе къ міру и другъ къ другу этихъ центральныхъ системъ наиболѣе цѣлесообразное, ведущее къ наисовершеннѣйшему коллективному приспособленію, а, слѣдовательно, къ наивысшему счастію и наидостовѣрнѣйшему понима-

нію міра, то окажется, что *радостное мысленное предвосхищеніе* такого состоянія и есть именно то, что мы называли универсальнымъ аффектомъ со стороны Е-значеній, а со стороны С-значеній это стремленіе есть видъ процессовъ приспособленія эндосистемнаго характера, входящихъ въ составъ жизненнаго ряда высшаго порядка.

«Предоставленная самой себѣ, т. е. непрерываемая никакой гибельной катастрофой, работа системы С. неминуемо должна привести къ полному «обмозгованію», такъ сказать, міра, къ полной гармонизаціи соотвѣтственно выросшихъ и расширившихся функцій мозга и всѣхъ возможныхъ явленій среды. Человѣчество не движется въ безконечность, но идетъ къ вполнѣ опредѣленной, поставленной самымъ устройствомъ системы С. цѣли, именно къ гармонизаціи ея отправленій въ нашей многообразной средѣ, къ претворенію, такимъ образомъ, среды въ «святилище сохраненія жизни». При этомъ человѣкъ оказался бы въ собственныхъ глазахъ вѣнцомъ, зрѣлымъ плодомъ міра, міръ воспринимался бы, какъ совершенно *насквозь* понятный, и при томъ какъ источникъ наслажденія». «*Вершины экстазовъ человѣчества, величайшія эсхатологическія пророчества суть антиципаціи отраженнаго въ сознаніи біологическаго факта конечной гармонизаціи мозга*».

XIII) У **Гюйо** есть стихотвореніе: «Единеніе», выражающее его религіозное «credo» и заканчивающееся слѣдующими стихами:

Жизнь—сочетаніе, гармонія вещей,
И лучшій мигъ, когда, сливаясь стройно съ вами,
Родные отзвуки несутся къ вамъ, звуча,
Когда вибрируешь съ другими существами
Пылинкой, атомомъ единаго луча!

Принадлежать себѣ никто не въ состояньи.
Онъ безъ другихъ—ничто, въ природѣ всѣ равны,
Всѣ тайно связаны и въ цѣпь заключены;
Мы всѣ—ея одной, Всесильной, достоянье.
Я расцвѣтаю самъ съ довѣрчивымъ цвѣткомъ,
Я самъ надъ розой вьюсь съ влюбленнымъ мотыльком...
Быть можетъ, въ мірѣ нѣтъ печали одинокой,
Нѣтъ личной радости: все связано глубокой,
Незримой общностью страданій и любви!
Мое—не чуждо вамъ, все ваше—мнѣ родное,
И чувства всѣхъ людей должны быть и мои!
Мнѣ счастьемъ можетъ быть лишь счастье міровое:
Пусть сердцу хрупкому разбиться суждено—
Все человѣчество вмѣстить оно должно!
Двойная радость тамъ, гдѣ радуются двое,
И вѣрю я душой: желанный день придетъ,
Никто не скроется въ уединеньи гордомъ,
Всѣ звуки радостей, сомнѣній и заботъ
Сольются, разрѣшась торжественнымъ аккордомъ,
Всѣ люди сблизятся, соединясь въ одно,
И образуютъ цѣпь, гдѣ каждое звено,—
Живое, чуткое,—невольнымъ сотрясеньемъ
Откликнется другимъ едва задѣтымъ звеньямъ,
Забьются въ униссонъ всѣ нѣжныя сердца,
И общей жалостью, не знающей конца,
Страданье общее смягчится безконечно!
Расширимъ же себя, откликнемся сердечно
На каждый искренній затрепетавшій звукъ!
Живыя существа изнемогли отъ мукъ.
Потребуемъ себѣ частицу ихъ страданій,
Потребуемъ себѣ частицу ихъ желаній,

Надеждъ, иллюзій ихъ,—во всемъ есть наша часть
Преградѣ вѣчной—«Я»—велимъ отнынѣ пасть!
И, отражая все, малѣйшее сіянье
На небѣ, на землѣ, свой долгъ осуществимъ:
Дать міру зрѣніе, быть окомъ міровымъ!

XIV) «Мнѣ кажется,—говоритъ **Ницше,**—что большинство людей вообще не вѣритъ въ высокія настроенія, развѣ только въ краткія высокія настроенія, длящіяся самое большее по четверти часа,—за исключеніемъ тѣхъ немногихъ людей, которые изъ опыта знаютъ большую продолжительность высокаго чувства. Но быть вполнѣ человѣкомъ одного какого-нибудь высокаго чувства, воплощеніемъ одного великаго настроенія—это пока еще мечта и очаровательная возможность: исторія не представляетъ еще ни одного достовѣрнаго тому примѣра. Несмотря на это, она можетъ когда-нибудь произвесть и подобныхъ людей, тогда, когда толпа создастъ и сохранитъ подходящія условія, которыхъ теперь не могла бы накопить даже самая счастливая случайность» («Веселая наука»—«La gaya scienza», § 288).

Мгновенія экстаза, въ которыя человѣкъ чувствуетъ себя въ гармоническомъ сліяніи съ міровымъ цѣлымъ, со всѣми живыми существами, описаны Ницше въ «Происхожденіи трагедіи»: «Колесница Діониса вся покрыта цвѣтами и гирляндами, ее везутъ запряженные въ одно ярмо пантера и тигръ. Пусть изобразятъ картиною торжествующую пѣснь Бетховена о «Радости» и употребятъ при этомъ всю силу своего воображенія, такъ какъ милліоны людей отъ страха лежатъ ничкомъ къ землѣ: картина эта дастъ нѣкоторое понятіе о томъ, что̀ значитъ ученіе Діониса. Теперь *рабъ дѣлается свободнымъ человѣкомъ; теперь унич-*

тожаются всѣ крѣпкія, мѣшающія чувствамъ пріязни, перегородки между людьми, которыя были установлены между ними, благодаря необходимости, своеволію или «смѣлой модѣ». Теперь, услыша благую вѣсть о гармоніи міровъ, всякій чувствуетъ себя не только въ союзѣ со своимъ ближнимъ, примирившимся и во всемъ согласнымъ съ нимъ, *но слившимся въ одно цѣлое, какъ будто бы разорвалось покрывало Майи*, одни только обрывки его развѣваются по вѣтру, и передъ человѣкомъ открылось первобытное *цѣлое*».

Въ позднѣйшій періодъ творчества, когда Ницше нашелъ *побѣду надъ пространствомъ и временемъ* въ ученіи о «вѣчномъ круговоротѣ», онъ въ великолѣпной картинѣ описываетъ чувство восхищенія передъ міровымъ цѣлымъ и вѣчнымъ повтореніемъ мірового процесса.

Ученики Заратустры собрались у пещеры позднимъ вечеромъ, подъ покровомъ неба, на которомъ загорались звѣзды.

«И вотъ они наконецъ стояли безмолвно всѣ въ сборѣ; это были старые люди, но сердца ихъ утѣшились, исполнились рѣшимости, и они сами дивились про себя, что имъ такъ хорошо было въ этотъ часъ на землѣ; а тайна ночи все глубже проникала въ ихъ души».

«И тогда произошла наиболѣе изумительная вещь изо всего, что случилось въ этотъ долгій и изумительный день: самый уродливый изъ всѣхъ людей во второй и въ послѣдній разъ принялся пыхтѣть и клокотать, но когда онъ наконецъ добрался до словъ, то изъ устъ его вдругъ отчетливо и чисто вылетѣлъ вопросъ, славный, глубокій, ясно поставленный вопросъ, отъ котораго у всѣхъ слышавшихъ его шевельнулось въ груди сердце».

«Друзья мои, что́ теперь у васъ у всѣхъ на душѣ?—

спросилъ самый уродливый изъ людей,—про себя скажу, что ради этого дня я впервые за всю жизнь доволенъ тѣмъ, что жилъ».

«И, по-моему, еще мало засвидѣтельствовать это. Жить на землѣ стóитъ: одинъ день, одинъ праздникъ, проведенный съ Заратустрой, научилъ меня любить землю!»

«Такъ *это* было — жизнь?! скажу я смерти. Ну, что-жъ—еще разъ! друзья мои, что у васъ на душѣ? не скажете ли смерти подобно мнѣ: Такъ *это* было—жизнь? Ну, что-жъ, ради Заратустры въ такомъ случаѣ: еще разъ!»

Пробудивъ восторженное чувство *примиренности съ жизнью* въ самомъ презрѣнномъ человѣкѣ, торжествующій Заратустра, при двѣнадцати ударахъ часовъ, возвѣщающихъ полночь, въ мистическомъ гимнѣ сообщаетъ своимъ ученикамъ идею вѣчнаго круговорота.

XV) Мы закончимъ нашъ обзоръ философскихъ системъ незабвеннымъ Владиміромъ Сергѣевичемъ **Соловьевымъ**, который также отводитъ извѣстное мѣсто «вселенскому чувству» въ своемъ міровоззрѣніи. Оно характеризуется имъ то (подъ вліяніемъ Шеллинга) какъ *интеллектуальная интуиція*, то какъ *сизигія*.

1) Это понятіе отнюдь не совпадаетъ съ экстазомъ мистиковъ, такъ какъ оно не заключаетъ въ себѣ *реальнаго сліянія* съ Абсолютомъ до полной безсознательности и полнаго растворенія собственной индивидуальности человѣка въ божествѣ. Соловьевъ не видитъ никакой цѣнности въ подобномъ экстазѣ: «Между живымъ человѣкомъ и мистическою «Бездною» абсолютнаго безразличія, по совершенной разнородности и несоизмѣримости этихъ величинъ, не только жизненнаго общенія, но и простой

совмѣстности быть не можетъ: если есть предметъ любви, то любящаго нѣтъ—онъ исчезъ, потерялъ себя, погрузился какъ бы въ глубокій сонъ безъ сновидѣній, а когда онъ возвращается въ себя, то предметъ любви исчезаетъ, и вмѣсто абсолютнаго безразличія воцаряется пестрое многоразличіе дѣйствительной жизни на фонѣ собственнаго эгоизма, украшеннаго духовною гордостью» [1]).

2) Въ интеллектуальную интуицію входитъ «соприкосновеніе мірамъ инымъ» [2]), *мысль о мірѣ постоянныхъ цѣнностей*: «человѣкъ, какъ принадлежащій обоимъ мірамъ (чувственному и сверхчувственному), актомъ умственнаго созерцанія можетъ и долженъ *касаться міра божественнаго* и, находясь еще въ мірѣ борьбы и смутной тревоги, вступать въ общеніе съ ясными образами изъ царства славы и вѣчной красоты» [3]).

3) *Опорнымъ пунктомъ* для интеллектуальной интуиціи, *конкретнымъ содержаніемъ сознанія* при прозрѣніи въ сокровенную сущность міра, можетъ быть созерцаніе красоты, какъ это видно изъ того, что говоритъ Соловьевъ, продолжая ту же мысль: «Въ особенности же это положительное, хотя и неполное познаніе или проникновеніе въ дѣйствительность божественнаго міра свойственно поэтическому творчеству. Всякій истинный поэтъ долженъ необходимо проникать «въ отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своихъ созданій и вмѣстѣ съ тѣмъ то *внутреннее просвѣтленіе* (курсивъ мой—И. Л.), которое называется вдохновеніемъ, и посредствомъ котораго мы и въ нашей природной дѣйствительности мо-

---

[1]) «Смыслъ любви». Собраніе соч., т. VI, стр. 380.
[2]) Выраженіе, встрѣчающееся и у Достоевскаго, и у Соловьева.
[3]) «Чтенія о Богочеловѣчествѣ». Собр. сочин., т. III, стр. 109-я.

жемъ находить звуки и краски для воплощенія идеальныхъ типовъ, какъ одинъ изъ поэтовъ говоритъ:

И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ виденъ міръ незримый,
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Что́ для другихъ неуловимо,
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами,
И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчно раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ нему вернуться жаждетъ снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону,
И всюду звукъ, и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Что́ бы любовью не дышало.

4) и 5) Аффектъ любви, направленный на Бога и идеальный міръ духовъ, на «Всеединое Сущее», Соловьевъ въ позднѣйшій періодъ творчества называетъ *сизигіей*, то-есть сочетаніемъ (συζυγία), и указываетъ, что тяготѣніе къ единству этого идеальнаго міра наталкивается на двойную *непроницаемость*, подлежащую преодолѣнію—*пространства* и *времени*: «Истинному бытію или всеединой Идеѣ противополагается въ нашемъ мірѣ вещественное бытіе—то самое, что̀ подавляетъ своимъ безсмысленнымъ упорствомъ и нашу любовь и не даетъ осуществиться ея смыслу. Главное свойство этого вещественнаго бытія есть *двойная непроницаемость*: 1) непроницаемость во *времени*, въ силу которой всякій послѣдующій моментъ бытія не сохраняетъ въ себѣ предыдущаго, а исключаетъ и вытѣсняетъ его собою изъ существованія, такъ что все новое въ средѣ вещества происходитъ на счетъ прежняго или въ ущербъ ему, и 2) непроницаемость *въ пространствѣ*, въ силу которой двѣ части вещества (два тѣла) не могутъ занимать заразъ одного и того же мѣста, т.-е. одной и той же части пространства, а необходимо вытѣсняютъ другъ друга. Такимъ образомъ, то, что лежитъ въ основѣ нашего міра, есть бытіе въ состояніи распаденія, бытіе, раздробленное на исключающія другъ друга части и моменты. Вотъ какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового раздѣленія существъ, въ которомъ все бѣдствіе и нашей личной жизни. Побѣдить эту двойную непроницаемость тѣлъ и явленій, сдѣлать внѣшнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи—вотъ задача мірового процесса, столь простая въ общемъ понятіи, сколько сложная и трудная въ конкретномъ объединеніи» [1]).

[1]) «Смыслъ любви». Собр. сочин., т. VI, стр. 412-я.

6) Источникомъ *примиренности съ жизнью* въ интеллектуальной интуиціи для Соловьева, какъ и для Достоевскаго, является мысленное предвосхищеніе той *всеобщей гармоніи*, которая, по ихъ мнѣнію, осуществится *въ потусторонней дѣйствительности*, и о которой говорится въ Апокалипсисѣ: «И видѣхъ небо ново и землю нову: первое бо небо и земля первая преидоша, и моря нѣсть ктому. И азъ Іоаннъ видѣхъ градъ Святый Іерусалимъ новъ, сходящъ отъ Бога съ небесе, приготованъ, яко невѣста мужу своему. И слышахъ гласъ великій съ небесе глаголющъ: се скинія Божія съ человѣки и вселится съ ними и тіи людіе его будутъ, и самъ Богъ будетъ съ ними Богъ ихъ. И отниметъ Богъ всяку слезу отъ очію ихъ и смерти не будетъ ктому: ни плача, ни вопля, ни болѣзни не будетъ ктому, яко первая мимоидоша».

Въ описанныхъ нами размышленіяхъ о «высшемъ благѣ» и сопровождающихъ эти размышленія чувствахъ и стремленіяхъ различныхъ философовъ меня поражаетъ удивительное сходство психическаго содержанія при всемъ разнообразіи тѣхъ, такъ сказать, техническихъ, спеціально философскихъ оболочекъ, въ которыя это содержаніе заключено въ отдѣльныхъ системахъ.

Религіозное самосознаніе человѣчества, поскольку оно проявляется въ описанномъ явленіи «вселенскаго чувства», оказывается въ существенныхъ чертахъ тождественнымъ у людей, принадлежащихъ самымъ разнообразнымъ религіознымъ и метафизическимъ направленіямъ. Помимо всякихъ вѣроисповѣдныхъ, церковныхъ и историко-культурныхъ перегородокъ мудрецы разныхъ временъ и народовъ, повидимому, сходятся въ сокровенной сущности религіознаго самосознанія. Послѣднее родственно по своей психологической природѣ у «пантеиста» Спинозы, «деи-

ста» Руссо, «текстовъ» Канта и Вл. Соловьева, «буддиста» Шопенгауэра, «мистициста» Шеллинга, «позитивиста» Конта, «агностика» Спенсера, «атеистовъ» Дюринга и Ницше, «эмпиріокритициста» Авенаріуса. Невольно вспоминается по этому поводу глубокомысленное замѣчаніе Руссо, согласно которому представители самыхъ различныхъ религіозныхъ міросозерцаній могли бы, собравшись вмѣстѣ, придти къ полюбовному соглашенію въ вопросахъ вѣры, но подъ однимъ условіемъ: *чтобы среди нихъ не было ни одного богослова.*

Задача настоящаго изслѣдованія заключалась лишь въ *описаніи* этого содержанія, а не въ его *оцѣнкѣ*. Тѣмъ не менѣе я хотѣлъ бы въ заключеніе сказать два слова о томъ, при какихъ условіяхъ могло бы имѣть особенное значеніе «вселенское чувство» съ имманентной точки зрѣнія. Для этого: I) нужно показать, что возможна такая *имманентная* точка зрѣнія на міръ, одинаково чуждая и всякой раціональной метафизикѣ, и всякой ирраціональной метафизикѣ, то-есть, мистицизму; доказательству этой мысли и посвящено наше изслѣдованіе «Законы мышленія и формы познанія». Но сверхъ того, II) *реализацію постоянныхъ цѣнностей*, о которыхъ была рѣчь, надо понимать не въ *абсолютномъ*, а *въ относительномъ смыслѣ*, то-есть понятія абсолютнаго добра, красоты и т. п. понимать, какъ идеальный предѣлъ, къ которому человѣчество неопредѣленно приближается. III) Путемъ біологическаго, психологическаго и историческаго анализа дѣйствительности установить, *какъ вѣроятную истину*, что человѣчество, дѣйствительно, приближается, хотя и медленно, къ предѣльному идеальному состоянію вещей [1]),

[1]) «*Новый Іерусалимъ*»—Апокалипсиса, *mundus intelligibilis*—Канта, «*всеобщая гармонія*»—Соловьева и Достоевскаго, «*царство сверхчело-*

которое описано Шелли въ слѣдующихъ восхитительныхъ стихахъ:

Земля-Эдемъ! дѣйствительность небесъ!
Тѣ души неустанныя, что вѣчно
Проходятъ сквозь вселенную людей,
Къ тебѣ стремятся, ты предѣлъ желаній,
Награда воли слѣпо-неуклонной,
Что яркіе лучи, разсѣеваясь
Сквозь безпредѣльность времени и мѣста,
Къ одной блестящей точкѣ тяготѣютъ
И всѣ въ единой слиты навсегда:
Чистѣйшихъ духовъ свѣтлое жилище,
Куда войти не смѣютъ ни болѣзнь,
Ни скорбь, ни преступленье, ни безсилье.
Земля-Эдемъ, дѣйствительность небесъ!
Тебя увидѣлъ геній въ страстныхъ снахъ,
И, посѣщая сердце человѣка,
Предчувствія твоихъ высокихъ чаръ
Въ него внѣдрили твердую надежду
На то, что есть уютъ обѣтованный,
Гдѣ дружба и любовь, однажды встрѣтясь,
Уже не разлучаются навѣки.
Да, ты—конецъ всѣхъ думъ и всѣхъ желаній,
Созданіе всѣхъ дѣйствій благородныхъ;
И души, что̀ путями восхожденья
Достигли мирной гавани твоей,
Тамъ отдыхаютъ отъ усилій вѣчныхъ,
Построившихъ законченность твою [1]).

вька»—Ницше, «*совершенная константа*»—Авенаріуса, «*царство благодати*»—Шопенгауэра, «*царство духа*»—Гегеля и т. п.

[1]) «Царица Мабъ», пер. Бальмонта, въ собран. соч. Шелли, т. I, стр. 350—351.

№