

ВАСИЛИЙ СЕЗЕМАН

РУКОПИСИ

ШЕЛЕР, ЛОССКИЙ, БЕРГСОН (1950–1955)

ДАЛЮС ЙОНКУС (подг.)

Доктор философских наук, профессор.

Университет Витовта Великого, Департамент философии и социальной критики.

44243 Каунас, Литва.

E-mail: phenolt@yahoo.com

VASILY SESEMANN

MANUSCRIPTS

SCHELER, LOSSKY, BERGSON (1950–1955)

DALIUS JONKUS (prep.)

DSc in Philosophy, Professor.

Vytautas Magnus University, Department of Philosophy and Social Critique.

44243 Kaunas, Lithuania.

E-mail: phenolt@yahoo.com

МАКС ШЕЛЕР (1950–1955)

РУКОПИСЬ ИЗ ФОНДА РУКОПИСЕЙ

ВИЛЬНЮССКОГО УНИВЕРСИТЕТА, F122-104

Главные сочинения: «Феноменология чувств симпатии», «Формализм этики Канта и материальная этика ценностей», «Социология знания», «О вечном в человеке»; сборник статей «К низвержению ценностей». Шелер принад-

© DALIUS JONKUS, *prep.*, 2017

лежит к старшему поколению учеников Гуссерля, развивавших дальше установленный Гуссерлем феноменологический метод философского познания. Но он не довольствуется одним лишь феноменологическим исследованием структуры и содержания сознания, как сам Гуссерль, а пользуется результатами феноменологического анализа и данными положительных наук для решения метафизических вопросов. В этом отношении он значительно отклоняется от линии, намеченной Гуссерлем, который не выходит за пределы строгого имманентизма и ограничивается изучением структуры сознания. Расхождение между Гуссерлем и Шелером сказывается, прежде всего, в том, что Гуссерля феноменологический анализ сознания приводит, в конечном итоге, к идеализму (структура сознания определяет структуру познания мира), между тем как Шелер решает проблему гносеологии в реалистическом смысле. Бытие не создается (не устанавливается) актом познания, а предшествует ему и им лишь постигается. Сознание человека не замкнуто в себе, а открыто для окружающего мира. В согласии с современной структурной психологией Шелер отвергает традиционную точку зрения, согласно которой познание внешнего мира возникает из отдельных ощущений, а из соединения этих последних получается восприятие предметов и их взаимосвязи, — словом, согласно которой развитие познания идет от простого к сложному. Наоборот, он считает, что познание начинается с постижения известных, имеющих жизненное значение структур, ситуаций, и лишь анализ этих сложных явлений приводит к выделению и обособлению входящих в них элементов — ощущений. Структуры эти схватываются или улавливаются организмом (животным, человеком) сразу, непосредственно в силу прирожденного инстинктивного приспособления к окружающей среде; они, стало быть, даны сознанию как нечто объективное и независимое от него. Но Шелер идет ещё дальше: он считает, что также непосредственно в самом подлиннике познается нами и чужая душевная жизнь, чужое «Я». По его мнению, ни теория аналогии, ни теория вчувствования не в состоянии объяснить возможности познания чужой психики. Теория аналогии ошибочна, во-первых, потому, что она сводит непосредственность познания чужой душевной жизни в её телесных проявлениях (в выразительности жестов, в выражении лица, интонации речи, и пр.) к опосредованному познанию — по аналогии этих проявлений с такими же проявлениями нашей собственной душевной жизни; во-вторых, потому, что она предполагает, что познание собственной психики предшествует познанию чужой психики. А это не соответствует фактам. Мы познаем себя первона-

чально через свои взаимоотношения с другими людьми, а эти взаимоотношения уже заключают в себе познание чужого Я. Заключение по аналогии играют в познании чужой душевной жизни лишь вспомогательную роль, дополняя и уточняя интуитивное постижение психики других людей (а также животных). Не состоятельна и выработанная Липпсом теория вчувствования, утверждающая, что мы приписываем другому человеку те чувства и эмоции, которые возникают у нас. Когда мы инстинктивно подражаем жестам, мимике, движениям другого человека; само подражание может быть и чисто техническим, внешним (у детей, обезьян и пр.), не связанным с пониманием того, чему подражает. Значит, один факт подражания сам по себе не объясняет познания чужой психики, он должен для этого сопровождаться пониманием выразительных жестов и движений, которым подражают; иначе говоря, акт осмысленного подражания уже предполагает известное, хотя бы и неясное понимание (интуитивное) чужой одушевленности. Возможность такого непосредственного постижения чужой одушевленности объясняется, по Шелеру, тем, что в основе всего органического (живого) бытия лежит *сонная* жизнь, единый жизненный поток, который проявляется в самых разнообразных формах и степенях напряженности и организованности. В единстве жизни заложена способность каждого организма постигать в той или иной мере чужую жизнь, а там, где сама жизнь становится сознательной, это постижение обращается в большее или меньшее понимание чужой психики. Чем родственнее мне эта психика, тем она понятнее, тем глубже я в неё проникаю, чем она дальше от меня, тем поверхностнее и её понимание мною. Понимание это, прежде всего, не рациональное, а эмоциональное, то есть оно выражает сопереживания мною того, что переживает другой человек (сострадание, сорадование), слияния моего эмоционального состояния с эмоциональным состоянием другого. Степени этого слияния или эмоционального отождествления с другим человеком могут быть самые различные, начиная с полного единочувствия (Einfühlen) и кончая совершенно поверхностным сочувствием, слабым отзвуком переживания ближнего. Единочувствие наблюдается в массовом виде у животных, живущих стадной жизнью, когда ими обладает одно общее чувство страха, ярости и т. п. Также у людей, когда они составляют толпу, и страх или гнев, охвативший одного, заражает затем и всех остальных (например, явление паники), или чувство восторга, энтузиазма, характерные для оргиастических культов древности. То же самое можно сказать о всех тех случаях, где обнаруживается заразительность какого-либо чувства. Но

единочувствие сказывается не только в области психологии массы. И два отдельных индивида могут слиться в едином чувстве, направленном на один и тот же объект. Например, отец и мать могут испытывать такое слияние чувств печали по случаю смерти любимого ребенка. В других случаях, когда мы, например, выражаем свое сочувствие другому лицу по поводу постигшего его горя, происходит как бы лишь легкое поверхностное соприкосновение с эмоциональной жизнью данного человека. Чувство жалости также основано на сострадании, на сопереживании страданиям другого. Но полного единочувствия здесь нет, ибо в жалости присутствует ещё другой момент — желание помочь страдающему, то есть такое эмоциональное возбуждение, которого нет в переживаниях страдающего. В этом пункте Шелер отходит от концепции Шопенгауера, для которого жалость суть именно слияние моей эмоциональной жизни с жизнью другого человека. Эмоциональный момент, по мнению Шелера, не только играет решающую роль в познании чужой одушевленности, но в том или ином виде он представляет собой основной двигатель мышления и познания. Чистого познания, то есть познания ради познания без всякой эмоциональной заинтересованности, по Шелеру, нет, или, во всяком случае, оно лишь вторично, производно, и за ним скрывается всегда какой-нибудь мотив (эмоциональный) которому познание служит как средство. Шелер устанавливает три основные побуждения к познанию: 1) стремление к ориентированию в окружающем мире для удовлетворения жизненных потребностей (борьба за существование) — подчинение природы (чисто практическое знание), 2) стремление к власти над другими людьми [неразб.] знание как оружие могущества (например, сословие жрецов, власть которого опирается на знание), 3) знание как путь к спасению, к освобождению от страданий и несовершенства, к блаженству. Положительное научное знание, прежде всего, связано с первым мотивом, философское знание — со вторым, и с третьим — религиозное значение познания. В связи с этим Шелер считает, что Августин прав, когда он, касаясь вопроса об условиях познания высших жизненных ценностей, в особенности о познании Бога, признает таким условием любовь. Любовь здесь предшествует познанию и является его побудителем. Это понимание богопознания берет свое начало от отцов церкви [неразб.] подлинная мудрость — это укорененное в любви познание Бога. Из признания того, что даже в области познания эмоциональный фактор оказывает решающее влияние на мышление, понятно, что и этика Шелера имеет не рациональную, а эмоциональную основу. В сфере нравственности господ-

ствуется, прежде всего, по выражению Паскаля, на которого ссылается Шелер, не логика разума, а *логика сердца*. В этом отношении этика Шелера представляет полную противоположность рационалистической этике Канта, что Шелер и выясняет в своем исследовании «Формализм Канта и материальная этика ценностей». Поведение человека нравственно ценно не потому, что оно разумно, а потому, что оно осуществляет известные моральные ценности, которые познаются не [неразб.], а непосредственно постигаются чувством, эмоционально нами переживаются. Для Канта *форма* поведения определяет его моральный характер, а форма — это и есть соответствие требованиям разума, то есть требованиям всеобщей значимости и необходимости. Кант трактует основы этики так же как основы научного знания. Достоверным и объективным может быть лишь знание, обладающие всеобщностью и необходимостью, а таким может быть лишь знание, опирающееся на априорные начала, то есть начала, заложенные в самой структуре разума (сознания). Поэтому, по убеждению Канта, только такая мораль будет иметь всеобщее значение, которая укоренена в разуме, то есть имеет априорные основания. Необходимость здесь принимает значение безусловного долженствования, так как заповеди морали устанавливают не то, что необходимо есть, а то, что должно быть. Всякое моральное учение, опирающееся не на разум, а на какие либо другие начала, например, на принцип пользы или чувство симпатии, любви и т. п., не будет обладать безусловной общезначимостью, а лишь условной относительностью, ибо все эти принципы апостериорного происхождения почерпнуты из опыта. В противоположность формальным принципам разума Кант называет их материальными, относящимся к опытному содержанию морали. Таким образом, Кант допускает в этике только две возможности или ее начала формальны — тогда ее нормы общезначимы (общеобязательны) или же начала этики материальны — тогда ее нормы имеют лишь эмпирически общее, относительное значение. Шелер оспаривает эту альтернативу. Есть третья возможность — и эту возможность Шелер осуществляет в своей философской этике: мораль основана на материальных началах, обладающих общезначимостью, а тем самым и объективностью. Наряду с моральным *a priori* разума ещё существует и материальное *a priori* тех ценностей, которые руководят человеческим поведением. Ценности эти не даны человеку как нечто врожденное, а постепенно раскрываются человеком в его жизненном опыте, в его историческом бытии, и постольку осознаются, фиксируются в соответствующих понятиях и нормах поведения. Ценности эти, стало быть,

априорны, общезначимы в том смысле, что они заложены в самой структуре и динамике человеческой жизни. Правда, здесь общезначимое не совпадает всегда с безусловной обязательностью. Дело в том, что учение о ценностях (аксиология) не совпадает полностью с этикой в том смысле, как её понимает Кант, то есть в смысле учения о безусловном нравственном добре, а исследует более широкую предметную область, а именно, как безусловные, так и условные [неразб.], они действуют интуитивно, без ясного сознания господствующего в ней иерархического порядка. Система ценностей распадается, по Шелеру, на несколько групп, находящихся одна по отношению к другой в иерархическом подчинении. Каждая из них относится к определенной жизненной сфере человеческого бытия. Самая низшая группа — это совокупность тех ценностей, которые реализуются во внешних материальных благах, обеспечивающих материальное (экономическое) благосостояние человека (собственность, богатство, техника). Над нею возвышается группа биологических ценностей, обуславливающих жизне- и дееспособность человеческого тела (здоровье, сила, приспособляемость и т.п.). Отчасти указанные группы ценностей реализуются не человеком, а самой природой в известных «естественных» благах; в таких случаях деятельность человека направлена на сохранение и совершенствование этих благ. Наконец, в третью высшую группу входят духовные ценности, осмысливающие духовную культуру человека: наряду с нравственными и правовыми к этой группе принадлежат религиозные и эстетические ценности. Эти последние Шелером специально не рассматриваются, так же как и их взаимоотношения с другими духовными ценностями. Но он признает тесную связь этических и религиозных ценностей. Можно сказать, нравственные ценности упираются в религиозные, венчаются ими. Существенной особенностью этической концепции Шелера является то центральное значение, которое он приписывает личности в системе нравственных ценностей. Не в тех ценностях, которые осуществляются в социальной жизни и взаимоотношениях людей и которые руководят общественной деятельностью человека, Шелер усматривает высшие проявления нравственного бытия, а именно в самой личности. Она — источник и средоточие всех нравственных добродетелей, как в общественной, так и в личной жизни. Шелер особенно подчеркивает, что личность не исчерпывается в нравственном отношении тем, как она проявляет себя, взаимодействуя с окружающим миром, кроме этой сферы соприкосновения с внешней средой у нее есть своя только ей принадлежащая и ей доступная интимная сфера личной жизни, где душа

остается наедине с собой и где скрыты корни её нравственного достоинства. Углубление в себя, нравственное самосознание, которому платонизм придает такое решающее значение, и есть не что иное как обращение личности к этой интимной сфере жизни. И здесь же заложены начала религиозности, здесь человек вступает в непосредственное отношение с Абсолютом, с миром Божественного. Шелер считает, что огульный атеизм возможен только теоретически, практически же и фактически нет человека, который не признавал бы хотя бы в смутной, искаженной форме чего-то безусловного. Правда есть эпохи в истории человечества, которые неблагоприятны для проявления и развития религиозности — такова, например, современная эпоха, в особенности если взять ее в пределах европейской культуры, — ибо прогресс в области научного знания, его практического применения далеко не всегда сопровождается прогрессом в области нравственно-религиозной, но, по существу, несмотря на все затемнения и искажения и в душе совершенно нерелигиозного человека тлеет потребность в чем-то абсолютном, на что можно опереться. Эта потребность выражается в том, что Бог подменяется идолом, то есть обоготворением какой-либо низшей ценности (богатство, мощь, слава нации, класс, государство, партия и т.п.), приобретающей для человека безусловное значение и определяющей его жизненный путь. Мысль о безусловном (за которым скрывается и стремление, тяготение к нему) неизбежно возникает вместе со способностью улавливать общее и фиксировать в символах речи, то есть с той способностью, которая отличает человека от животных и выделяет из остальной природы. Способность мышления в указанном полном смысле слова Шелер связывает с особым началом — Духом (Geist), которое и делает из человека-животного — носителя человечности, богоискателя, осмысляющего свою жизнь. Из единой жизненной силы, создающей и пронизывающей всю природу, по Шелеру, нельзя полностью объяснить человека. Именно благодаря Духу он есть нечто большее, чем просто живое существо. Этим обусловлено его особое положение во вселенной на стыке природного и духовного (сверхприродного мира). Но помимо познания общего и безусловного Дух проявляется ещё в другой особенности, определяющей сущность человека: Дух обращает индивидуальность человека (его природные данные) в сознательную личность со свойственным ей внутренним миром. То, что вечно в человеке — это его духовное существо, — с этой концепцией Духа как начала личности связана и одна существенная особенность его этики, отличающая её от этики Канта. Подлинно действенным принципом, руководя-

щим поведением человека, является не какая-либо общая норма вроде категорического императива Канта, а живой пример выдающейся личности, в поведении и образе жизни которых усматривается конкретное воплощение нравственно-религиозного начала. Великое морально-воспитательное значение духовных гениев человечества (как Христос, Будда, Сократ и др.) сказывается именно в том, что они пробуждают своим примером стремление к подражанию им, то есть к следованию по их жизненному пути. Здесь как раз действует логика сердца. Вживаясь в образ своего учителя, стараясь его воспроизвести в собственной жизни, человек испытывает, воспитывает и укрепляет свои собственные духовные силы.

*ЛОССКИЙ (1950–1955)
РУКОПИСЬ ИЗ ФОНДА РУКОПИСЕЙ
ВИЛЬНЮССКОГО УНИВЕРСИТЕТА, F122–106*

Лосский называет свою философскую концепцию интуитивизмом, подчеркивая этим, что основой и вершиной всякого познания он считает интуицию: и притом не только в том смысле, что всякое опосредствованное (дискурсивное) знание берет свое начало из непосредственного знания и необходимо предполагает его, но и в том смысле, что в познании постигается не образ или отражение предмета в сознании познающего субъекта, а сам предмет — как он объективно существует сам по себе в оригинале. Познание поэтому не суть имманентный сознанию акт, в нем возникающий и в нем же завершающийся, а трансцендентный акт, выходящий за пределы субъекта и устанавливающий так называемую гносеологическую корреляцию между субъектом и транс-субъективным бытием объекта. Гносеологические теории субъективно-идеалистического типа исходят из различения самого предмета (подлинника) и его образа в сознании и утверждают, что познание ограничено одной областью отображений предметов в сознании, и что вещи, как они существуют независимо от сознания, непознаваемы. Но если это так, то должно отпасть различие между самим предметом и его отображением, ибо установить это различие можно лишь путем сравнения копии (отображения) с оригиналом, но такое сравнение возможно лишь при допущении, что мы познаем и оригинал. Таким образом, различие между предметом и его отображением, или иначе — удвоение объекта познания, неизбежно приведет к противоречию. На это указывал еще Беркли, но он пользовался этим аргументом для

укрепления своей субъективно идеалистической позиции, отрицающей объективное существование внешнего мира (материи), ввиду невозможности отличить реальный предмет от его образа в сознании и субъективности всех наших ощущений (его аргументация направлена против раздвоения объекта познания и против установленного Локком различия между первичными и вторичными качествами). Лосский делает из отрицания раздвоения объекта на копию и подлинник противоположный вывод, а именно, что в познании мы имеем дело только с самими подлинниками, и что постольку внешний мир существует независимо от нашего сознания, и что этот реальный мир непосредственно (интуитивно) доступен нашему познанию. Этот тезис Лосский подкрепляет следующими аргументами. 1. Наивное [неразб.] сознание человека убеждено в реальности того мира, который мы воспринимаем и в котором живем, а поэтому если не исходить из предвзятого (догматического) скептицизма, то в доказательстве нуждается не реальный, а субъективный идеализм. Лосский и пытается показать, что все те аргументы, на которые опирается этот последний, не обладают строгой доказательностью, ибо те факты, на которые они опираются, могут быть установлены в полном согласии с реализмом. 2. Так называемая специфическая энергия отдельных мозговых центров и связанных с ними органов чувств отнюдь не доказывает обусловленность качества внешних ощущений специфическим характером нервной системы, а гораздо естественнее объясняется тем, что отдельные нервные центры вместе со своими периферическими органами исполняют функцию анализаторов, специально приспособленных к восприятию только вполне определенных качеств или сторон реального мира. Их роль чисто селективная, но отнюдь не изменяющая качество внешних раздражителей. Поэтому раздражение глаза и зрительного нерва или центра дает только зрительное ощущение, раздражение слухового нерва — слуховое ощущение и т.д. Что же касается того обстоятельства, что воздействие различных раздражений на какой-нибудь специфически дифференцированный нерв и соответствующий мозговой центр вызывает всегда однородные ощущения, свойственные данному органу и нерву (напр. не только свет, но и электрический ток или механическое раздражение глазного нерва вызывает всегда световые ощущения), по мнению Лосского, [это] не противоречит тому, что нервные центры и органы чувств выполняют только функцию анализаторов, и объясняется тем, что во всех этих различных раздражителях заключается нечто общее, и что именно это общее и определяет собою специфический характер данных ощущений.

Поэтому Лосский настаивает на объективной реальности всех ощущений. Он, между прочим, указывает на то, что нужно различать между субъективным (в смысле обусловленности, сознанием) и внутренним. Внутренние процессы столь же материальны и реальны как процессы окружающего внешнего мира, а поэтому нет никакого основания считать результат взаимодействия между нашим телом и внешней средой менее объективным, чем результаты взаимодействия каких-нибудь других тел. С точки зрения гносеологической корреляции субъекта и объекта, независимость объекта от субъекта здесь одна и та же. Между тем внутреннее часто отождествляется с субъективным. Чувственные заблуждения (иллюзии) также не являются достаточным аргументом в пользу субъективного характера наших ощущений, ибо и здесь субъективны не сами ощущения, а лишь их интерпретация, когда она обусловлена односторонностью (неполнотой) прошлого опыта или известной предустановленностью сознания. По мнению Лосского, и образы воспоминания не являются лишь субъективным воспроизведением пережитого в прошлом, а в них непосредственно созерцается само это прошлое. Поэтому и само прошлое не есть нечто нереальное, оно продолжает существовать, но лишено лишь актуальности, то есть не может быть изменено путем каких-либо действий. Интуиции в этом отношении свойственна известная сверхвременность, она способна преодолеть границы настоящего и времени вообще. Интуиции доступны не только конкретные реальные предметы, но и идеальные сверхвременные объекты. Поэтому интуиция служит не только началом познания, но и входит как необходимый момент в дискурсивное знание, которое получается путем анализа содержания первичной конкретной интуиции и раскрытия их связей и соотношений между явлениями, свойствами и признаками [неразб]. Но раскрытие этих связей и отношений возможно лишь на основании постижения заключающегося в явлениях общего. А постижение общего есть не что иное как интуиция идеального, то, что Платон называл созерцанием идей, идеального мира. Эта высшая форма интуиции не ограничена лишь одной областью теоретического познания, но простирается и на сферы этического, эстетического и религиозного бытия (идеи добра, красоты, Бога). Это идеальное не является, поэтому, продуктом или конструкцией познающего разума, а представляет собою объективную структуру самого бытия. Метафизическая система Лосского по существу идеалистическая или, точнее, спиритуалистическая. Реальной основой всего бытия он считает так называемых субстанциальных деятелей, то есть нечто

подобное лейбницианским монадам. Субстанциальные деятели по природе своей духовны, как и монады, и также различаются по степени своей активности и способности воздействовать на окружающий мир. В этом отношении Лосский сторонник субстанциального плюрализма, но, в противоположность монодалогии Лейбница, субстанциальные деятели находятся в реальном взаимодействии, которое управляется известными закономерностями, устанавливающими подчиненность низших субстанциональных деятелей высшим. Благодаря этому и весь мир представляет собой органическое целое. Материальный мир связан с деятельностью субстанциональных деятелей низшего порядка. Во всяком случае, пространственность чувственного мира, по учению Лосского, рассматривается как признак или свойство низшего, и в этом смысле несовершенного бытия, в котором духовность не находит полного адекватного выражения, ибо для Лосского пространство есть, прежде всего, начало разделяющее и обособляющее (рядоположенность отдельных вещей), а постольку и противопоставляющее одни вещи и [одних] индивидов другим. Обособляющая функция у Лосского связывается с обособленностью индивидов, с их эгоцентризмом. В подлинной духовности такой обособленности быть не может, то есть ей не присуща пространственность в обычном смысле, или же пространственность иного порядка, где отдельные существа не исключают, а проникают друг друга.

*БЕРГСОН И ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ (1950–1955)
РУКОПИСЬ ИЗ ФОНДА РУКОПИСЕЙ
ВИЛЬНЮСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, F122–105*

Общее направление философии Бергсона можно охарактеризовать, прежде всего, двумя чертами: 1) она интуитивна и 2) вместе с тем, в известном смысле, антирационалистична. Это значит, что основы и способы философского познания и познания научного различны и отчасти даже противоположны: источник философского познания — это интуиция, научное же познание основывается на рационально-дикурсивной интерпретации внешнего чувственного опыта. Этому различию между двумя способами познания соответствует и различие их содержания, то есть постигаемых ими объектов. Философской интуиции открывается сущность вещей, подлинное бытие, между тем как научное познание имеет своим объектом тот производный и относительный аспект окружающего мира, который обусловлен

биологическими интересами человека, то есть имеет для жизнедеятельности человека практическое значение. В понимании научного познания Бергсон примыкает, в основном, к современному прагматизму, но не делает из него позитивистических выводов, а строит свою независимую от всякого прагматизма и позитивизма интуитивную метафизику. Было бы, однако, ошибочно полагать, что, по учению Бергсона, между интуицией и научным познанием нет ничего общего. Биологическая их основа одна и та же: это жизненный порыв, проявляющийся в органическом мире в виде животных инстинктов. Это интуиция бессознательная, находящаяся на службе у биологических интересов организмов (самосохранения, размножения и т. п.). Эта инстинктивная интуиция определяет приспособление организмов к окружающей среде, их способность ориентироваться в ней и реагировать целесообразно на влияние раздражения. Как показывают примеры известных видов организмов (например, пчел, муравьев и т. п.), эта инстинктивная интуиция достигает высокой степени совершенства, дифференцированности и точности. Но все же, это совершенство ограничено жизненной средой, поскольку интуиция остается бессознательной, инстинктивной. Расширение сферы познания внешнего мира достигается лишь на ступени сознательности, когда развивается аналогизирующее дискурсивное мышление, которое, вырастая на почве жизненных инстинктов, все же выходит далеко за их пределы, и человек в значительной степени берет на себя их биологически-практические функции. Но это не значит, что с возникновением сознательности и мышления интуиция отмирает и теряет свое значение. Напротив, она теперь освобождается от служения чисто биологическим интересам и приобретает самодовлеющее значение. Эта независимая автономная интуиция выполняет теперь высшую функцию, она способна созерцать и постигать подлинное, не искаженное биологическими интерпретациями бытие и становится, таким образом, органом философского познания.

[Отсутствуют две страницы]

подлинных переживаний, по мнению Бергсона, можно сравнить не с рядом сменяющих друг друга картин, а с мелодией, где каждый тон определяет собой качественное своеобразие последующего и последующих, сливаясь с ними в одно целое, благодаря чему и мелодия как совокупность этих тонов, реализующаяся во времени, образует живое органическое единство. В подробном анализе ощущений (как внешних, так и органических) Бергсон доказывает, что количественная сторона ощущений иллюзорна, она получа-

ется благодаря тому, что мы истолковываем качественные их различия как количественные, руководствуясь аналогией с пространственными явлениями внешнего мира. В качественных различиях чистой длительности раскрывается, по Бергсону, подлинная сущность бытия — творческий (или жизненный) порыв, который в самом чистом совершенном виде проявляется как творческая эволюция, движение вперед и ввысь. В животном мире, где жизненный порыв действует бессознательно, как инстинкт, эволюция имеет, прежде всего и преимущественно, родовой характер. И лишь в человеческой сознательности она принимает форму индивидуального творчества в области нравственности, искусства и теоретического (философского познания). Сознательность означает, что воздействия окружающего мира на организм не приходят просто через него, включая его в цепь причинно-следственных отношений, и что эти воздействия как бы задерживаются в нем и отражаются в виде образов. В этом сказывается повышенная (качественно высшая) активность действующего в сознательном организме жизненного порыва, из которого и берет свое начало индивидуальное творчество. Там, где творческий порыв ослабевает, эволюция останавливается, и все сущее обнаруживает себя лишь как самосохранение или стремление к нему, а постольку и подчинено определенным закономерностям и включено в круговорот непрерывного повторения одних и тех [же] процессов, как это особенно ясно видно в неживой материи, но с теми или другими изменениями то же самое наблюдается и в органической и человеческой жизни. Эту косность жизненному и приходится преодолевать в тех случаях, где он достигает высшего напряжения. В области нравственности эти усилия проявляются в религиозно-нравственных интуициях и в свободе сознательной воли. (О художественном творчестве смотри ниже). В связи с сознательностью возникает и новый вид памяти, индивидуальной памяти, которую Бергсон противопоставляет прагматической памяти, способности узнавать то, что раньше было воспринято [с одной стороны] и воспроизведение одних и тех же действий или реакций [с другой стороны]. Прагматическая память служит биологическим интересам и является одним из условий целесообразности поведения живых организмов. У высших животных и у человека она обладает большей или меньшей пластичностью, благодаря чему она, сообразно с расширением опыта, ведет к выработке определенных целесообразных навыков и привычек. Чем более выработаны эти последние, тем более они становятся автоматическими, то есть осуществляются без участия сознания. Эта прагматическая память

как источник навыков в значительной мере определяет собой и характер, и содержание наших чувственных восприятий. Первичную основу восприятия составляют ощущения, которые, по Бергсону, имеют индивидуальный характер, то есть в которых непосредственно постигаются свойства предмета в их подлинном виде. Роль мозговых центров чисто селективная, они исполняют функцию анализатора, который пропускает в сознание только те признаки или свойства предмета, к восприятию которых он приспособлен, но от себя к ним ничего не прибавляет. Но прибавляет к первичным ощущениям результаты или следы прошлого опыта и практики. Эти наслоения, привносимые памятью, настолько покрывают первичные ощущения, что только путем известного усилия возможно восстановить первоначальную свежесть и своеобразие интуитивной основы восприятия. Способность к такому восстановлению первичной чувственной интуиции и является одним из корней художественного восприятия и творчества. Поскольку же память не связана с действием, не служит непосредственно практическим интересам, она имеет созерцательный характер и воссоздает прошлое в его конкретной полноте и индивидуальном своеобразии, и с локализацией во времени. Прагматической памятью наверняка обладают и животные, между тем как созерцательная память как высшая форма памяти проявляется в высших животных лишь в самой зачаточной форме и полного развития достигает лишь у человека. Созерцательное воспоминание отнюдь не есть пассивное состояние, в нем проявляется особая активность сознания, которая может достигнуть такого напряжения, что стирает грань, отделяющую прошлое от настоящего. Но высшую ступень актуальности сознание обнаруживает лишь в творческом воображении, создающем новые образы и раскрывающем присущие им связи и отношения. В подлинном творчестве эти образы не являются только плодом субъективной фантазии, произвольно сочетающей объективное значение и выявляющей ту или иную сторону (аспект) сущности вещей и явлений. Поскольку эти интуитивные образы, будучи индивидуальными, имеют вместе с тем и общее значение, в них созерцается нечто подобное платоновскому миру идей. Но эта высшая форма интуиции не ограничивается только областью художественного творчества. Она появляется также в той или иной форме в сфере научного мышления, философии и морали, связанной с религией. Хотя научное мышление руководимо практическими интересами и не ищет объективной истины, оно должно все же для овладения природой находиться в известном соответствии с объективной истиной. А потому понятно,

что великие открытия в области теоретического естествознания и математики ведут свое начало от интуиции, проникающей вглубь окружающего нас мира явлений и вскрывающей те или другие существенные моменты его внутренней структуры. Также обстоит дело, по мнению Бергсона, и с философскими теориями, оказавшими влияние на историческое развитие человеческой мысли. И здесь их источником являются известные, интуитивно схваченные образы и связи, определяющие собою общий строй и направление мысли в данной философской концепции. Наконец, и все те нравственно-религиозные учения, сыгравшие роль решающих факторов в прогрессе духовной культуры человечества, как иудаизм, христианство, буддизм и др., родились из интуиций, осветивших с новой стороны духовное призвание человека и его отношение к Абсолюту (божественному началу). Все эти интеллектуальные и духовные интуиции по природе своей динамичны, и силы этой динамичности плодотворны, то есть способны к широкому и мощному развитию заключенного в них содержания, как в теоретическом, так и в практическом направлении. Динамический характер указанных интуиций обусловлен тем, что они представляют собой высшие проявления того жизненного порыва (*elan vital*), который являет собою первоисточник и перводвигатель всего бытия. Именно динамичностью творческого порыва объясняется, что бытие, по мнению Бергсона, представляет собою, по существу, единый космический процесс творческой эволюции перехода от низших и простейших форм организмов к высшим и сложнейшим формам. В эволюции органического мира, по Бергсону, решающим фактором является не внешняя среда, не борьба за существование и естественный отбор, а именно присущее всему органическому внутреннее начало — жизненный порыв. Приспособление организмов к окружающей среде, развитие институтов у животных, целесообразность и поразительная точность их функционирования — все это плоды творческих усилий жизненного порыва. В инстинктивных действиях заключается интуитивный момент (интуитивное улавливание данной актуальной ситуации), но эта интуиция — бессознательная, связанная с физиологическим строем организма, действующая не как индивидуальное, а как родовое начало. Развитие органической жизни чем дальше, тем больше разветвляется и протекает в разных направлениях. Так, например, уже в мире насекомых инстинктивная жизнь достигает крайней сложности и высшей степени сознательной организованности (пчелы, муравьи), но нет никаких признаков приближения к той полусознательности, которая наблюдается у высших

животных и которая знаменует собой переходную ступень от бессознательно-инстинктивной к сознательной жизни человека. Образ воспринятого предмета не служит только импульсом для ответного действия, не является только переходным моментом от раздражения к действию, он приобретает известную самостоятельность, может не быть связанным с двигательной реакцией. Появляется созерцательная память, и кругозор субъекта расширяется не только пространственно, но и временно, охватывая и прошлое и будущее. Субъект уже не живет только настоящим, он может вернуться к прошлому и обратить взор на будущее. Интуиция освобождается от исключительной службы непосредственным жизненным потребностям, став сознательной, она приобретает созерцательный характер, а вместе с тем и способность постигать чистую длительность, не заслоненную пространственными схемами. Это — философская интуиция, которой открывается сущность вещей или художественная интуиция, которая в конкретных и вместе с тем обобщенных образах запечатлевает существенные аспекты и моменты жизни (художественная интуиция ближе всего находится к тому, как думает Бергсон, что Платон разумел под созерцанием идей). Из эстетических проблем у Бергсона обстоятельно развита только теория комического (смеха). Она интересна и в том отношении, что очень ясно освещает на конкретном примере его общую философскую концепцию. Вкратце теория комического Бергсона сводится к следующему. Каждая жизненная ситуация, в которую попадает человек и которая вынуждает его к той или иной действительной реакции, требует к себе внимания для того, чтобы эта реакция была целесообразной и разрешила стоящую перед человеком задачу в благоприятном для него смысле. Это внимание, или усилие сознания, заключается в том, что человек не руководствуется только прошлым опытом, то есть тем, как он поступал раньше в подобных же ситуациях, но и учитывает конкретные индивидуальные особенности актуальной ситуации. В таком усилии внимания проявляется динамичность жизненного порыва, его творческая способность приспособления ко всяким жизненным обстоятельствам и преодоления самых сложных препятствий. Но бывают моменты и случаи, когда энергия жизненного порыва ослабевает, тогда и внимание к актуальному положению вещей либо совсем исчезает, либо же заметно понижается. Внимание тогда уступает место рассеянности, вследствие которой утрачивается приспособленность действия к данным обстоятельствам и оно не достигает своей цели. Такая нецелесообразность действия, поскольку она не представляет серьезной опасности для

жизни субъекта, вызывает смех, это реакция общества на невнимание к жизни отдельного его члена, реакция, которой она предостерегает невнимательного субъекта и, одергивая его, как бы наказывает за недостаток внутренней дисциплины, опасной для общественного строя. Рассеянность поэтому — один из главных сюжетов комедии, комических рассказов. Но рассеянность в том широком смысле, как ее понимает Бергсон, всякое ослабление жизненного внимания, влечет за собой еще одну существенную особенность нецелесообразного действия: оно приобретает механический характер, тот, кто не обращает внимания на индивидуальные особенности данной ситуации, тот реагирует на нее одним и тем же трафаретным способом действия, применяемым им во всех сходных между собой случаях. Он действует как автомат, не как живой человек, и это вызывает смех. Поэтому Бергсон и считает основным признаком комического именно то, что живой индивидуально конкретный образ действия заменяется абстрактной механической схемой поведения. Эта механичность (или автоматизм) проявляется в самых различных формах: в действиях, в ситуациях, во внешнем виде человека, в характере и порождает, таким образом, самые разнообразные виды комического. Оно становится объектом особого рода интуиции, улавливающей не только явно комическое, но и вскрывающей комический аспект в таких явлениях, в которых он для обычного взгляда скрыт (например, карикатура). Но механичность, как результат ослабления жизненного порыва сказывается не только в человеческой жизни, но и во всех других областях природы. И в этом смысле структура так называемой «мертвой» неорганической материи, которой управляют неизменные механические законы, и постоянно повторяющиеся одни и те же явления и процессы представляют собою, по Бергсону, результат ослабления жизненного порыва. Мертвая материя в этом отношении есть не первичное, а вторичное состояние бытия. Но можно ли то же самое [сказать] о материальности вообще в системе Бергсона, остается не вполне ясным: ибо Бергсон, с другой стороны, как будто противопоставляет материю жизненному порыву как пассивное начало, которое формируется и организуется этим последним. Жизненный порыв Бергсона — есть стремление бытия к переходу от низших к высшим, от простых к сложным формам организма. Беспрерывное движение диалектического прогресса. Это, с точки зрения буддизма, есть закон вечного прогресса. В буддизме есть внутренний прогресс и внешний прогресс (или прогресс духа и материи). Прогресс духа — это метемпсихоз, который подчиняется закону причин. Прогресс материи есть проявление

стремления материи сохранить покой, или [неразб.] оно есть проявление несовершенства.

Главные сочинения Бергсона: «Творческая эволюция», «Материя и память» (есть русский перевод), «Непосредственные данные сознания», «Введение в метафизику». В *Непосредственных данных сознания* Бергсон доказывает, что в чистых, непосредственных ощущениях нет никакой количественности. Повсюду, где мы якобы находим количественные различия, на самом деле имеются лишь качественные различия, которые мы привыкли истолковывать количественно, как, например, силу, интенсивность ощущения.

До сих пор мы рассматривали интуицию как непосредственное познание, противоположное дискурсивному или опосредованному познанию. Но в обычном употреблении термина интуиции, к признаку непосредственности присоединяется еще другой признак — а именно *глубина* и, тем самым, значительность, ценность познания. Если принять во внимание этот признак как существенный для интуиции, то, разумеется, не всякое чувственное восприятие и не всякое уловление общих начал и связей будет считаться интуицией, а лишь такое чувственное или интеллектуальное познание, которое в непосредственных чувственных данных усматривает стороны предмета, незамеченные или даже недоступные обычному взгляду, или постигает такие общие связи и начала, которые раньше оставались скрытыми; причем, обычно в большинстве случаев сам субъект познания не в состоянии указать различные основания своей интуиции, не может объяснить, почему в предмете усматривает именно такие, а не иные скрытые свойства. Тот, кто обладает даром интуиции, может лишь сказать, я чувствую и уверен, что это так, но объяснить в точности, на каком основании я так думаю и чувствую, я не в состоянии. Способность к интуитивному познанию в указанном смысле предполагает, прежде всего, известную врожденную чуткость к той сфере явлений, на которую интуиция направлена. В этом отношении эта интуиция коренится в инстинктивном, подсознательном начале. И также как инстинкты такого рода, интуиция отличается специфическим характером в зависимости от той области действительности, которая служит ей объектом. Тем не менее, эта интуиция отличается от инстинкта [тем], что она, несмотря на ее происхождение из подсознательного, связана с сознанием, и притом не только в том смысле, что она завершается сознательным актом познания, но и в том смысле, что она обусловлена и прошлым сознательным опытом. Во всяком случае, там, где интуиция достигает значительной степени глубины и проницательности,

этот опыт наряду с врожденной одаренностью является ее необходимым условием. Но и этот опыт имеет, в зависимости от того вида интуиции, к которому он относится, весьма различный характер. Это может быть чисто познавательный (теоретический и практический) опыт в смысле накопления знания о предмете и его различных свойствах и их взаимных связях. Это — интуиция, касающаяся явлений внешнего чувственного мира, так же как и области математики и логики. Но этот опыт обретает эмоциональный характер, когда объектом интуиции является духовный мир человека, сфера нравственного, религиозного и эстетического бытия. Это значит, что интуиция доступна в этой сфере лишь тому, кто не только имеет знание о предмете, но и пережил, испытал те чувства и эмоции, через которые и в которых раскрываются указанные стороны или области духовного бытия, ибо добро, красота, святость постигаются не извне, со стороны, а изнутри, как то, что, будучи объективным, все же осуществляется и выявляется через самого человека и в нем самом. Нравственной, религиозной, эстетической интуиции не может быть там, где нет почвы для нравственных, религиозных, эстетических эмоций, где не действует так или иначе логика сердца. Здесь недостаточно одной познавательной установки сознания. Сознание должно быть заряжено эмоциями, чувствами, направленными на нравственные, религиозные, эстетические ценности (хотя бы в скрытом потенциальном виде). Все эти эмоции (чувства), обладая направленностью на известный предмет (ценность), не являются чисто пассивными состояниями, а заключают в себе некоторый импульс, или призыв к действию, в соответствующей области человеческого бытия (к нравственному деланию, к молитве, к художественному творчеству). А там, где есть импульс к действию, к внешнему проявлению эмоций, там затрагивается непосредственно и телесная сторона человеческой природы, во всяком случае, в эмоциональных состояниях и движениях телесная сторона участвует гораздо в более значительной мере, чем в чисто познавательных актах (что было установлено уже в античности Платоном и Аристотелем). Отсюда понятно, что к тем условиям, которые необходимы для возникновения подлинной, глубинной интуиции в сфере духовного бытия (особенно нравственного и религиозного) принадлежат и соответствующие состояния тела. При этом роль телесного момента может быть как отрицательная, так и положительная. Это значит, что для достижения интуиции телесная жизнь, с одной стороны, должна быть если и не совсем элиминирована, то, во всяком случае, по мере возможностей приглушена, приведена к молчанию, но, с другой

стороны, должна быть развита и углублена в ином чуждом обыденному сознанию направлении. Во всех религиозных учениях, в которых духовная интуиция играет руководящую роль, мы встречаем чрезвычайно внимательное отношение к телесной жизни человека и более или менее обстоятельные предписания, касающиеся ее регулирования. Цель этих предписаний и их реализующих упражнений (аскезы) — в том, чтобы тело и помехи духовной интуиции превратить в послушный ей инструмент. Духовная интуиция требует собранности, сосредоточенности, мобилизации всех духовных сил человека. Для этого, прежде всего, необходимо, чтобы все то, что в природе человека может препятствовать такому сосредоточению, было устранено. Сознание первоначально выполняет чисто биологическую функцию: оно служит для ориентации организма в окружающем мире, тем самым, для удовлетворения жизненных потребностей (питание, безопасность, половые сношения и пр.). Поэтому сознание первоначально направлено на внешний мир, и его развитие связано с развитием и дифференциацией внешних органов чувств. Вместе с тем, многообразие жизненных (телесных) потребностей и непрерывные изменения во внешней обстановке вынуждают сознание к известной многолинейности и подвижности, к постоянным переходам от одного предмета к другому. Сосредоточенность здесь может быть лишь относительная, ограниченная и поверхностная. Иной она и не может быть, пока телесным (чувственным) потребностям предоставлена полная свобода, и они не регулируются никаким высшим началом, которое их ограничивает, оставляя за ними лишь служебную функцию (поддержания жизни). Таково именно значение поста, диетических предписаний, полового воздержания, других способов аскезы, которые устанавливаются почти всеми религиозными учениями с мистической окраской. Поэтому у Платона умеренность, или воздержанность, является той добродетелью, которая управляет чувственной жизнью человека. Правда, в некоторых случаях аскезы (например, в христианском монашестве) понимается как умерщвление плоти, поскольку плоть считается виновницей всякого зла и греховности, но, по существу, это умерщвление не есть способ медленного самоубийства и означает лишь подчинение телесной природы душевному началу, иначе говоря, одухотворение плоти. Это дисциплинирование тела является лишь подготовкой, существенным предусловием того решительного шага, который ведет к глубинной духовной интуиции, то есть отхода сознания от внешнего мира и поворота к миру внутреннему. Духовная интуиция потому тесно связана с самопознанием, с познанием того, что есть

человек, каково его призвание и положение в мире. Только через самопознание человек прорывается сквозь сферу относительного к постижению абсолютного. Это основное положение религиозно-нравственной концепции платонизма (как в его первоначальной форме у самого Платона, так и в дальнейшем его видоизменении у Плотина и находившихся под влиянием платонизма христианских отцов церкви и мистиков Средневековья). А самопознание в платонизме является и основой нравственности. Поэтому и интуиция абсолютного неотделима от нравственной жизни, нравственного совершенствования. Познание божественного есть и уподобление ему, обожение. Знание и бытие здесь, в конечном итоге, совпадают. Плотин освещает это положение и с гносеологической стороны. Единое (Абсолют), порождая из себя все сущее, раскрывается, прежде всего, в разуме — в Логосе, а в сфере Логоса оно тем самым раздваивается на субъект и объект (познающее и познаваемое, это область чистого рационального сознания). Из света логоса истекает затем сфера душевного, и далее низшие сферы бытия вплоть до материальности, при том свет (разумность) убывает, доходя до своего минимума в материальном мире. Душа, связанная с телом, томится в нем как в темнице (мотив платоновского «Федона») и стремится вернуться в свою родину — мир Божественного. Для осуществления этой цели она должна решительно отвернуться от материального мира и погрузиться в самое себя. [неразб.] — поворот по направлению к высшему духовному путем самоуглубления самопознания, которое сопровождается известной телесной аскезой в указанном выше смысле (воздержание в области телесно-чувственной). Душа способна достичь сферы Логоса, то есть дойти до созерцания мира идей, в котором раскрывается Логос. Но это не есть еще созерцание самого Логоса (единого), а лишь его преломления в двойственности субъекта и объекта. Само единое недоступно рациональной интуиции со свойственной ей сознательностью, требуется еще один последний решающий шаг за пределы Логоса, чтобы преодолеть присущую ему двойственность субъекта-объекта и слиться с Единым. Поскольку сознательность отдельного индивида неотделима от этой двойственности, она утрачивает свою обособленность в сфере слияния с Единым и в этом смысле удаляется. Слияние с Единым — это акт мистический, неподдающийся никакому рациональному описанию, о котором можно говорить лишь намеками, образами, аналогиями. Это — состояние, выходящее за пределы созерцания. В точном смысле оно может быть лишь непосредственно испытано, изжито. Сознание здесь растворяется в том, что больше его.

Подобные же мысли высказывают и христианские отцы церкви, опирающиеся на платонизм. Богопознание неразрывно связано с любовью к Богу и только в силу этого познание Бога совпадает с обожением человека. В этом смысле, осознанное как мудрость (*sofia*), [оно] отличается ими от всякого другого познания. А средневековые богословы — платоники, также как и главные представители христианской мистики, варьируют на разные лады основные мотивы учения Плотина (Дионисий Ареопагит и пр.). Для средневековых мистиков особенно характерно заострение мысли о связи рациональности богопознания и обожения путем выявления в природе Божественного начала совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Это как бы особый метод мышления для подхода к богопознанию. Если искать его в окружающем нас мире, то Бог есть и ничто и вместе с тем все. Ни одно явление, ни одна вещь окружающего мира сама по себе не содержит в себе ничего, вследствие своей конечности, несовершенства и бренности, что подтверждает представление о Боге. Бог в мире вещей в этом отношении — ничто. С одной стороны, если вникнуть в те закономерные связи, которые охватывают не имеющие ни начала, ни конца цепи и ряды явлений и углубиться в ту общую жизнь, которая проникает всю природу, то воочию убеждаешься, что Бог во всем и все в Боге. Средневековая мистика Экхарта и Франциска Ассизского тяготеет к пантеизму (точнее панентеизму). Для Франциска Ассизского все животные и вообще живые существа — братья и сестры человека, как творения божьи и носители божественной жизни и потому заслуживают такого же любовного отношения со стороны человека, как и другие люди. Но совпадение противоположностей характеризует, по Экхарту, и нравственное существо самого человека не только в отношении к конечности и бренности его природы, но и в отношении его несовершенства, которое вместе с тем заключает в себе возможность самосовершенствования. Всматриваясь в свою внутреннюю жизнь, человек сознает свое полное ничтожество: ничтожны руководящие им побуждения и помыслы, ничтожен его умственный кругозор, ограниченный мелкими интересами его маленькой индивидуальности, повсюду он наталкивается на свою зависимость от внешних условий, от окружающей среды и на нравственную низость и греховность своего поведения. Словом, непосредственное следствие нравственного самопознания — это самоуничтожение, признание своей духовной нищеты. Но именно тогда, когда человек доходит до полного сознания и изживания своего ничтожества, он внезапно чувствует, в своей духовной пустоте и бесконечной отдаленности от Божественного

совершенства, он внезапно чувствует, что Бог около него, что он — в нем самом, и что в человеке заложены силы и способности уподобиться Богу, обожиться. И у Экхарта интуиция Божественного начала связана с духовным (нравственным) преображением человека и обусловлена им. Нравственное же преображение, по Фоме Кемпийскому, совершается путем подражания Христу. Подражание это не ограничивается следованием образу Христа и его поступкам. Оно является, прежде всего, погружением в его духовную личность, в его внутренний мир. А через созерцание Христа открывается человеку путь приближения к Богу и преодоления врожденной греховности. Правда, у указанных мистиков погружение в личность Христа не сопровождается особым состоянием сознания, существенно отличающимся и по внешним признакам от обычного, нормального сознания. Но у других мистиков духовное созерцание завершается состоянием экстаза, в котором достигается полная отрешенность от окружающего мира, исключительная пригвожденность внимания к созерцаемому объекту (нечто похожее на гипноз) (св. Тереза, св. Жан де ла Крус). В некоторых случаях вживание в страсти Христовы (его распятие) доходит до такого напряжения, что захватывает и человеческую жизнь мистика и проявляется в физиологических процессах. Таково явление стигматизации (появление кровотока ран на руках и ногах в тех же местах, где были раны у распятого Христа). В стигматизации непосредственно проявляется воздействие экстатического сознания на физиологическую жизнь человека. Это роднит ее до известной степени с практикой буддийских йогов, поскольку и здесь власти сознания подчиняются также процессы телесной жизни, которые обычно независимы от него. Но в общем, такие явления представляют в христианской мистике исключения, и аскетическая практика, расширяющая и углубляющая власть сознательного духа над телом, не достигла здесь такого развития как в буддизме. Поскольку первоначальная биологическая функция сознания состоит в регулировании взаимоотношений между организмом и внешним миром, то ему подчинены, прежде всего, все те телесные движения и процессы, которые осуществляют эти взаимоотношения. Наоборот, внутренние физиологические процессы протекают почти без исключения автоматически, независимо от сознания и доходят до него лишь в виде смутных малодифференцированных органических чувств. Поэтому подчинение телесной жизни сознанию (духу) проводится в аскетической практике обычно не прямым, а косвенным путем посредством изменения окружающей тело и взаимодействующей с ним среды и приспособления телесной жизни

к самым разнообразным условиям (холод, жар, голод, бдение, боль, и т.п.) Тело утрачивает таким образом свою болезненную повышенную чувствительность к этим явлениям среды и не препятствует своим инстинктивным сопротивлением самостоятельной активности духа. Чтобы сломить это инстинктивное сопротивление тела против страдания (прежде всего против физической боли), стоики и эпикурейцы выработали особый метод отчуждения страдания: это такая установка сознания, которая рассматривает все телесное, а в том числе и страдание, как нечто чуждое, наносное, не относящееся к подлинному существу человека и постольку не имеющее значения для духовной жизни человека и неспособное причинить ей ущерб. Такая основанная на самовнушении установка сознания дает человеку возможность свободно созерцать и изживать внутреннюю свободу своей автономной личности. Но утверждение такой установки сознания лишь закаляет тело, притупляя его чувствительность к физическому страданию, но не выявляет скрытые положительные силы тела и не ставит их на службу духовной жизни. А именно это делает аскетическая практика йогов: расширяя и углубляя власть сознания (духа) над телом, и особенно над внутренней физиологической жизнью тела, она, вместе с тем, увеличивает и власть духа над материальной природой вообще. Отсюда и ведет свое начало чудодейственный характер этой аскетической практики. Направленная внутрь интуиция непосредственно претворяется в недоступные обыкновенному человеку прозрения и действия.