

Русское Философское Общество им Н. Н. Страхова

Общественный Совет журнала

ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Журнал русской интеллигенции

№ 3

июль – декабрь 2005, Санкт-Петербург

Страхов Н.Н.

Об основных понятиях психологии

Глава первая

Различие между душой и телом

I. С чего следует начинать.

Систематическое изложение научных истин представляет своего рода опасности, от которых иногда не легко бывает уберечься. Употребляя общие формы — определения предмета, разделения его на части, последовательного расположения этих частей и т. д., мы невольно принимаем на себя такой вид и начинаем держать такой тон, как будто мы вполне владеем предметом, как будто наше изучение его достигло окончательных результатов. Все пробелы, нерешенные вопросы и вопросы о законности самих вопросов, о правильности их постановки, отступают на второй план, и наука теряет свой существенный характер, характер исследования.

Подобные ошибки едва ли не чаще всего встречаются и господствуют в так называемых эмпирических науках. Автор, провозгласив вначале, что умозрение должно быть совершенно изгнано из науки, и что каждое научное понятие и положение должно быть добываемо путем опыта, по строгим правилам индукции, тотчас же начинает излагать свой предмет совершенно догматически, то есть, дает нам готовые термины, деления, общие законы и объяснения, не указывая того, как они добыты, и не заботясь ни мало о том, чтобы доказать правильность их добывания и невозможность никаких иных результатов. Правда, факты приводятся во множестве, но они не анализируются на глазах читателя, а заявляются только как подтверждение уже заранее сделанного анализа. Автор-эмпирик, без малейшей запинки, вводит в свое изложение понятия и категории всякого рода, которых он ни откуда не выводит и ничем не оправдывает, а некоторых даже вовсе не замечает, то есть, вовсе не видит, что они вошли и играют у него известную роль. Вся эта сложная смесь понятий и положений вовсе не выводится из опыта с тою тщательностью и осторожностью, о которой любят говорить эмпирики, а берется откуда попало, составляется большею частью неизвестным для самого автора способом и только прикидывается к опыту, только проверяется на нем, в той надежде, что он, как хорошее сито, пропустит сквозь себя одну муку и удержит всякий сор и всякие отруби.

В сущности, эти приемы не имеют в себе ничего научного. Истинно научным изложением можно назвать только то, в котором по возможности ясно отражался бы самый метод исследования, внутренний ход мысли. Поэтому, один из самых изящных приемов состоит

в том, чтобы начинать не с общих положений и определений, а с частного факта, с отдельного примера, и потом восходить анализом до общих понятий и выводить вопросы, постановкой и исследованием которых занимается наука. И вообще, недурно искать некоторого естественного порядка изложения, указываемого свойствами самого предмета и тем состоянием, в котором находится его изучение. Так, изложение элементарной химии начинается обыкновенно не с общих понятий об элементах, их соединениях и т. д., а с описания кислорода; за кислородом идут другие простые вещества в известном, наиболее удобном порядке, и постепенно объясняются необходимые категории и возрастает сложность фактов [1].

В философских науках может быть всего удобнее тоже начинать с отдельного факта, и именно с какого-нибудь факта истории философии, с определенного учения, высказанного одним из героев этой истории. Такое учение может представлять и большую законченность и ясность мысли, и вместе с тем законченность и ясность выражения, обыкновенно свойственную самобытным мыслителям. Начав с такого учения, можно будет потом строгим развитием переходить к той научной форме и к тому научному содержанию, которые мы признаем за наилучшие.

II. Cogito, ergo sum.

Психологию всего лучше, кажется, начинать с Декартова: Ego cogito, ergo sum [2]. Если бывают перевороты в человеческой мысли, то показателем одного из величайших таких переворотов нужно считать это изречение, по-видимому столь простое и малосодержательное. Совершенно достоверно, что без той постановки вопроса о душевных явлениях, которую сделал Декарт и которая отражается в его изречении, были бы невозможны не только Спиноза, Мальбранш, Лейбниц, но и Гоббс, Локк, Юм и т. д. [3]. Психологические понятия, явившиеся в течение всего периода новой философии, а следовательно и те, которые имеют силу теперь, должны вести свою родословную от Декарта. Если некоторые из них находятся в прямом противоречии с его основными положениями и с выводами, которые были получены от дальнейшего развития этих положений, то в этом нельзя еще видеть доказательства независимого происхождения таких понятий. Отрицание известной мысли возможно только тогда, когда сделано ее утверждение.

Свое cogito ergo sum Декарт, как известно, принимал за исходную точку своей философии. Поэтому с такого положения удобно начать свои рассуждения, когда мы желаем иметь позади себя как можно меньше предвзятых мыслей.

Чтоб иметь перед собою этот исторический факт во всей его чистоте и полноте, возьмем прямо подлинные слова Декарта, излагающие начальную точку его философии. Первое, очень беглое изложение этой его мысли появилось в Discours de la methode (1637) [4], а потом он со всею полнотою изложил ход своего рассуждения в Meditationes de prima philosophia [5], и наконец, повторил его со всевозможною строгостью и вместе краткостью в книге Principia Philosophiae [6]. Мы возьмем это краткое и строгое изложение. Начала философии Декарта начинаются так [7]:

1.

«Так как мы рождаемся детьми и составляем разные суждения о вещах прежде, чем достигнем полного употребления своего разума, то многие предрассудки отклоняют нас от познания истины; избавиться от них мы, по-видимому, можем не иначе, как постаравшись раз в жизни усомниться во всем том, в чем найдем хотя бы малейшее подозрение недостоверности.

2.

Все, в чем мы станем сомневаться, полезно будет даже считать ложным, для того, чтобы тем яснее нам увидеть, что же есть самое достоверное и самое удобное для познания.

3.

Но это сомнение нужно ограничивать одним лишь созерцанием истины. Потому что, что касается до житейских дел, - так как очень часто случай действовать прошел бы прежде, чем мы могли бы выпутаться из наших сомнений, - мы вынуждены нередко останавливаться на том, что лишь вероятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось нам вероятнее другого, выбирать однако же которое-нибудь из них.

4.

Итак, когда мы стремимся только к исследованию истины, мы начнем с того, что станем сомневаться, существуют ли какие-нибудь чувственные или воображаемые вещи: во-первых, потому, что замечаем, что наши чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда слишком не доверяться тому, что раз нас обмануло; во-вторых, потому, что каждый день нам во сне кажется, что мы чувствуем или воображаем множество вещей, которые вовсе не существуют; и для того, кто подобным образом сомневается, нет никаких признаков, посредством которых он верно различал бы сон от бдения.

5.

Станем сомневаться и во всем другом, что прежде считали за самое верное; даже в математических доказательствах, даже в тех началах, которые мы до тех пор считали само собою ясными; во-первых, так как видим, что иные ошибались в этих предметах и признавали за достовернейшие и само собою ясные начала то, что нам кажется ложным; во-вторых, преимущественно потому, что мы слышали, что есть Бог, который может все, и которым мы созданы. Ибо мы не знаем, не захотел ли он, может быть, создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались, даже в том, что нам кажется самым достоверным: так как, по-видимому, это столь же возможно, как и то, что мы иногда ошибаемся - а мы видели уже, что это случается. Если же мы вообразим, что происходим не от всемогущего Бога, а от себя самих, или от кого-нибудь другого, то, чем менее могуществен будет предположенный нами источник нашего происхождения, тем вероподобнее будет, что мы столь несовершенны, что постоянно заблуждаемся.

6.

Однако же, от кого бы мы ни произошли, и как бы он ни был могуществен, как бы нас ни обманывал, мы находим в себе некоторую свободу, именно, что всегда можем воздержаться от верования в то, что еще не совершенно достоверно и дознано, и таким образом предохранить себя от всякого заблуждения [8].

7.

Если таким образом станем отвергать все то, в чем каким бы то ни было образом можно сомневаться, и даже будем считать все это ложным; то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел, - и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела; однако же не предположим также того, что и мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, несуществующим. Вследствие чего это познание: я мыслю, следовательно существую, есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающееся всякому, кто философствует в порядке.

8.

И это - лучший путь для познания природы души и ее различия от тела: ибо, исследуя, что же такое мы, предполагающие ложным все, что от нас отлично, мы видим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, и ничто подобное, но принадлежит одно мышление, - которое вследствие того и познаётся первее и вернее всяких вещественных предметов: ибо его мы уже знаем, а во всем другом сомневаемся.

9.

Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы сознаём себя, насколько в нас есть сознание этого совершающегося: и следовательно, не только понимание, желание, воображение, но и ощущение я называю здесь тоже мышлением. Ибо, если я скажу: я вижу и я хожу, следовательно существую, и если буду это разуметь о

видении и хождении, которое совершается телом, - заключение не будет безусловно верно; потому что, как это часто бывает во сне, я могу полагать, что вижу и хожу, тогда как глаза мои закрыты и я не двигаюсь с места и даже, может быть, тогда как у меня вовсе нет тела. Но, если я разумею о самом чувстве или сознании видения или хождения, то, так как в таком случае дело идет о душе, которая одна чувствует или мыслит видение или хождение, - заключение будет совершенно верно».

III. Сомнение.

Вот знаменитое исследование, которое с неотразимой силой обращает нашу мысль к особенной природе психических явлений, указывает их существенный признак и тот объем, который они занимают, и действительно дает наилучший способ отличать их от явлений телесных и вообще вещественных.

Прежде всего, по требованию Декарта, мы должны усомниться во всем, что мы знаем. Это мы должны сделать не в самом деле, то есть, не добиваться уничтожения в себе всякой уверенности, а только для пробы, для примера, совершенно так, как математик делает неправильное предположение, когда ведет доказательство от нелепого [9]. Мы должны попробовать отрицать все, что можно отрицать, и посмотреть, что из всего этого будет. Таким образом, Декартовское сомнение не значит, чтоб он хотя на минуту усомнился в возможности знать истину, а значит только, что он ищет для нее несомненных доказательств. Истина должна быть доказана несомненно, хочет он сказать; - в противном случае я могу ей не верить. «Мы имеем свободу» - говорит он - «воздерживаться от верования в то, что еще не совершенно достоверно и дознано».

Этот свободу действительно обладает человек, и, провозгласив ее, Декарт дал огромный толчок не только ко всякого рода сомнению, но вместе и к величайшей жажде познаний совершенно достоверных и дознанных. Вся последующая история философии и все движение наук до последнего времени свидетельствуют о том, какую великую силу имеет исходная точка Декарта. Люди все с большею и большею жадностью обращаются к познаниям вполне доказанным и вполне доказываемым и воздерживаются от верования во все не совершенно достоверное. В силу этого, как мы думаем, весь ход человеческого развития получил некоторую односторонность, косвенность. Но сила движения тем не менее несомненна.

В частности заметим, что черта сомнения неизбежно остается характеристическою чертою психологических исследований, или, так сказать, психологического настроения ума. Тот, для кого все разрешается в психологические факты, есть наименее верующий из людей. Для него все события истории, всякое дело и всякое знание обращаются в игру психических явлений, и целый мир с бесчисленными солнцами имеет значение маленькой группы световых ощущений.

IV. Сон.

Итак, что же не совершенно достоверно и дознано! Возьмем весь объем наших познаний и станем отрицать все те, в которых можем усомниться. Но мы должны в каждом частном случае иметь причину для сомнения, потому что вообще мы не отвергаем способности человека к истине и признаём за собою умение отличать достоверное от недостоверного. Оставляя в стороне то, что Декарт говорит о детстве, о предрассудках, о могуществе Божиим, остановимся на том факте, который совершенно достаточен для нашей цели, а своею всеобщностью превосходит все другие. Факт этот - сны и сновидения. Каждый человек каждый день узнаёт на очевиднейшем опыте, что он на некоторое время непоколебимо верит в то, что вовсе не существует. В *Meditationes* Декарт изображает этот факт с чрезвычайною живостью и силою.

«Сколько раз» — говорит он, - «мне случалось грезить ночью, что я на этом самом месте

сизу одетый против огня, хотя на самом деле я раздетый лежал в постели! Конечно, теперь мне кажется, что я гляжу на эту бумагу бодрствующими глазами, - что эта голова, которую я качаю, не спит, - что я нарочно и сознательно протягиваю руку, и что я ее чувствую: то, что грезится во сне, по-видимому, не бывает так ясно и отчетливо, как это. Но, тщательно разбирая дело, я вспоминаю, что однако же я часто во сне был совершенно обманут такого рода мечтами; и, остановившись на этой мысли, я до такой степени ясно вижу, что нет верных признаков, строго отличающих бдение от сна, что поражен изумлением; таким сильным изумлением, что почти готов подумать, что я сплю» (Medit. I) [10].

Итак, можно сомневаться во всем, что мы можем точно так же увидеть во сне, как видим в действительности. Мы привыкли к мысли, что то, что мы видим в бодрственном состоянии, существует, а то, что видим во сне, не существует. Если же так, то, когда хотим утверждать какое-нибудь существование, мы должны доказать, что не спим. Но, какие бы доказательства мы ни придумывали, мы по опыту знаем, что во время сновидения всё бодрственное состояние, и с этими доказательствами, может повториться в точности; следовательно, в таком случае мы во сне принуждены будем признать вещи, по предположению не существующие, существующими; значит, и в бодрственном состоянии мы не больше, чем во сне, имеем права утверждать, что не спим, и что существует то, что видим.

Доказательство это неопровержимо. Действительно, из всех ошибок, которые мы делаем, и из всех обманов, которым подвергаемся, сновидение есть самый полный и неотразимый обман. Мы во сне не только воображаем себя бодрствующими, но можем засыпать и просыпаться, можем спрашивать себя: «не сплю ли я?». Поэтому, мы вполне правы, когда и в бодрственном состоянии задаем себе этот самый вопрос.

Итак, всему тому, что мы находим существующим и истинным, когда вполне бодрствуем и действуем всеми силами нашего разума и сознания, мы можем приписать не больше сущности и истины, как и тому, что видим во сне. Мы можем предположить, что все есть сон; посмотрим, что же тогда останется?

V. Несомненная область.

Останется, очевидно, сон. То есть, останется бесчисленное множество явлений, но не имеющих того смысла, который мы им обыкновенно приписываем 1). Сон не соответствует никакой действительности, никакой истине. Так точно всей области нашего знания и деятельности, как скоро мы усомнимся в ней, не будет соответствовать действительность и истина, все обратится в кажущееся: но самый процесс, посредством которого все это кажется, останется фактом, и отрицать его существование невозможно, так как иначе невозможно было бы наше первое отрицание, наше сомнение в действительности и истине наших познаний.

Пусть я говорю: голубой небесный свод не существует, или: я не знаю, существует ли он. Очевидно, я не могу выразить этого отрицания или незнания, если сперва не признаю, что небо представляется мне голубым сводом. Так точно, сказав: нет ничего существующего и истинного, а все только кажется существующим, - я должен признать не только вообще процесс, которым может мне казаться, но и все частные определенные формы, в силу которых мне кажутся именно эти вещи, а не другие.

Таким образом, мы получаем целый мир явлений, которых существование уже вне всякого сомнения, так как всякое сомнение возможно только под условием признания их существования. Все остальное может быть или не быть; но эти явления не быть не могут, то есть, без них невозможно было бы рассуждать, не о чем было бы мыслить.

Итак, в каждом частном случае, если мы сумеем отличить то, что подлежит сомнению, и отбросим это сомнительное, мы получим в остатке несомненное. Мы должны следовательно учиться разлагать известным образом содержание наших познаний.

Обыкновенно это выражают так: мы должны отличать субъективную сторону наших познаний от их объективного значения.

Если, например, я вижу, слышу, осязаю какие-нибудь предметы, то я могу предположить, что на самом деле этих предметов не существует; но образы их - конечно, существуют несомненно.

Если я что-нибудь делаю, произвожу какие-нибудь изменения в окружающем мире, то мои действия, может быть, столь же мало существуют, как и этот мир. Но мои усилия, мои желания, мои намерения несомненно существуют.

Если я что-нибудь люблю, чего-нибудь боюсь, на что-нибудь негодую, то, может быть, вовсе нет в действительности вещей и явлений, к которым относятся эти чувства; но самые мои чувства, любовь, негодование, страх, тем не менее, существуют.

И вообще, вся моя жизнь и весь мой мир может быть только сон, но этот сон мне несомненно снится; и я не только имею право, но должен признать его существование, как скоро стану смотреть на него именно как на сон.

Для Декарта, и теперь для нас, признание этого существования есть лишь ступень в познании: мы надеемся, что на следующих ступенях мы признаем и существование многого другого. Но скептическая философия часто останавливалась на этой ступени и признавала мир как сон за единственно достоверное познание. В сущности, взгляд Канта имеет совершенно подобный смысл, и Шопенгауэр имел полное право истолковать Кантовскую философию своею более определенной формулою: мир есть мое представление.

VI. Душа.

Пойдем далее. Посмотрим, какого рода то существование, которое мы признали несомненным.

Этот сон - мой сон; эти представления и образы - мне принадлежат; эти чувства и стремления во мне совершаются, существуют внутри меня. Все это - мое, все образует одну сферу, которую я обыкновенно называю своим внутренним миром, своими психическими состояниями, страданиями и действиями. Это - область моей души. Душой я называю здесь пока не какое-нибудь определенное существо, имеющее определенную природу, а просто самого себя, насколько я обладатель дознанного мною субъективного мира. Все психические явления, в несомненном существовании которых я убедился, мне принадлежат; все они, в каком бы то ни было смысле, составляют мою принадлежность; то, чему они все несомненно принадлежат, и будет моя душа, мое я.

Вот самый определенный и прямой смысл Декартова *ego cogito, ergo sum*. Очень обыкновенно, эти его слова принимали и принимают за умозаключение, за вывод, и рассказывают дело даже так, как будто философ усомнился в своем существовании и доказал его себе этим силлогизмом. Между тем, настоящий смысл этого рассуждения, имеющего только наружную форму силлогизма, будет такой: несомненными нужно прежде всего считать психические, субъективные явления; поэтому и несомненная часть моего существования есть прежде всего моя душа, а не тело.

Точно так же, очень обыкновенно слову *cogito* придают его буквальный смысл - мыслить; немецкие историки философии даже особенно настаивают на этом смысле, так как понятие мышления играет особенно важную роль в немецкой философии. Но из собственных слов Декарта, из параграфа девятого, мы видим, что первоначально он под этим словом понимает просто всю совокупность психических, субъективных явлений; да и по всему ходу рассуждения он и не мог поступить иначе, не мог остановиться лишь на одной строго определенной душевной деятельности, ни на мыслительной, ни на какой другой.

Все рассуждение Декарта с полною силою может быть повторено, если мы возьмем любой психический факт, не только мышление, а какое-нибудь ощущение, желание, самое

ничтожное восприятие. Например:

Я чувствую сладкий вкус. Я могу сомневаться в том, что есть на свете мед и сахар, и что существует мой язык; но не могу усомниться в том, что есть ощущение сладости, и что оно мне принадлежит. Это несомненно, даже если бы все происходило во сне, и я никогда от этого сна не мог бы проснуться. Итак, прежде всего я должен признать себя как способного ощущать сладкое.

В тех же параграфах *Principiorum Philosophiae*, которые мы привели выше, Декарт не употребляет слова душа, *anima*, а везде пишет *mens*, и передает это слово по-французски *esprit*, ум. Такой способ выражения, точно так же, как употребление слова *cogito*, находится в связи с образом мыслей Декарта вообще и с направлением его дальнейших рассуждений. Но здесь, очевидно, мы имеем полное право переводить *mens* словом душа. Если *mens* есть способность *cogitare*, а *cogitare* значит *intelligere, velle, imaginari et sentire* [12], то *mens* будет означать то самое, что мы называем душою.

VII. Внутренний мир.

Для выражения всякого рода отношений между предметами и между понятиями мы обыкновенно употребляем формы пространства и времени, делая из них образы или уподобления того, что хотим сказать. Так как все душевные явления нам принадлежат, или с нами совершаются, то мы говорим обыкновенно, что они существуют внутри нас, в нас; мы составляем из них таким образом особую сферу, наш внутренний мир. Все остальные явления будут составлять внешний мир, отличный от нас.

Легко убедиться, что наше тело принадлежит также не к нашему внутреннему, а к нашему внешнему миру. Оно отличается от других предметов внешнего мира только тем, что оно постоянно присутствует перед нами, или вокруг нас (говоря пространственными выражениями). Так как все предметы внешнего мира могут нам присниться, то относительно тела нужно только прибавить, что оно нам постоянно снится. Впрочем, бывают сны, когда мы представляем себя без тела, или с каким-нибудь другим телом вместо нашего.

Другая черта, отличающая наше тело, состоит в том, что большая часть перемен, которые мы в нем наблюдаем, сопровождаются определенными психическими явлениями, так что мы привыкаем неразрывно связывать эти наши внутренние явления с внешними переменами тела. Впрочем, в теле происходит много перемен, которых мы не ощущаем, и которые тогда наблюдаем совершенно так, как явления других предметов.

Когда мы ходим и прикасаемся к каким-нибудь предметам, мы не только видим это движение и прикосновение, но и чувствуем свое (очень, впрочем, легкое, и часто совсем незаметное) напряжение и ощущение в руках, или в других (прикасающихся) частях тела.

Однако, то, что мы чувствуем, и то, что мы видим, — две вещи совершенно различные. Напряжение и ощущение суть наши психические явления, а движение и прикосновение, понимаемые не как образы, а как действительность, суть явления внешнего мира.

Точно так, представим, что у меня на руке рана. Боль и все ощущения, которые я чувствую в ране при различных обстоятельствах, при употреблении лекарств и постепенном заживлении, принадлежат моему внутреннему миру. Но все эти ощущения не дают мне понятия о форме раны, ее цвете, составных частях и о тех переменах, которые в этой форме, цвете и расположении частей совершаются, то есть не дают понятия о том, что принадлежит внешнему миру. Только тщательным и долгим наблюдением я могу кое-что узнать о соотношении этих двух разрядов явлений, то есть, догадываться по своим ощущениям о внешнем состоянии раны.

Итак, прием Декарта, чтобы отличить душу от тела, совершенно строг и достаточен. Все то, что может быть подвержено сомнению, что можно представить себе являющимся во сне, составляет внешний мир. Все остальное, что одинаково существует и во сне, и в бодрственном состоянии, принадлежит нашему внутреннему миру.

VIII. Различие внутреннего и внешнего мира.

Достигнув несомненного познания - *ego cogito, ergo sum*, Декарт, имея под собою, как он сам выражается, желанную Архимедову точку опоры, устремился к исследованию всех сфер бытия и знания. Но анализ понятий о душе, который он начал, может быть еще продолжен и развит далее совершенно в том же направлении, в котором он начал.

Очевидно, прежде всего, что наше понятие о душе до сих пор только отрицательное. Оно вполне зависит от того, как мы понимаем внешний мир.

Мы начали наше исследование с внешнего мира и определили его как совокупность всего того, в существовании чего можно усомниться, что можно признать за сон. Откинув его, мы остались в нашем внутреннем мире, который пока определяется для нас тем, что мы его откинуть не можем, не можем отрицать его.

Понятно, что кто отрицает, тот не может отрицать своего отрицания; кто сомневается, тот не сомневается в своем сомнении; кто видит, тот существует как видящий; кто мыслит, тот существует как мыслящий. Итак, мы имеем перед собою несомненную область, смысл которой точно определен. Казалось бы, что нам следовало бы строго держаться прямого и незыблемого значения ее явлений и не идти за ее пределы, не вдаваться в иную сферу, менее известную, где все может быть подвергнуто сомнению и даже вовсе отрицаемо. Между тем, мы неудержимо вдаемся в эту сферу, мы постоянно мыслим о чем-то, находящемся вне нашего внутреннего мира.

Если всмотримся в эту нашу постоянную мысль о внешнем мире, то увидим, что основная ее черта есть признание некоторого бытия, совершенно от нас независимого, не имеющего с нами, по своей сущности, никакой связи. Мы признаём, что этот мир существует сам по себе, что он во всех своих свойствах и явлениях ни мало не определяется нашими свойствами и явлениями. Мы признаём, что и мы не имеем для этого мира никакого значения, что наше присутствие в нем совершенно случайно, и что наше отсутствие в нем ничего не изменит.

Если же так, то есть, если такова наша постоянная мысль о внешнем мире, то он должен стоять к познанию в известных определенных отношениях. Именно, для него, очевидно, возможны в отношении к познанию следующие три различных положения:

1) Он может быть нам неизвестен. Так как между нами и им нет необходимой связи, то возможно предположить, что мы не знаем его вовсе, или знаем лишь некоторые его части, а других ни мало не знаем.

2) Он может быть никому неизвестен, то есть, он не требует непременно, чтобы кто-нибудь его знал. Как он независим от нас, так он может быть независим и от всяких познающих существ. Следовательно, можно представить себе, что этот мир существует, но что познающие существа его не знают, или даже, что в нем вовсе нет никаких познающих существ.

3) Но, если предположим, что он известен нам вполне или отчасти, то, так как ни он для нас, ни мы для него не имеем никакого особенного значения, мы должны допустить, что он в той же мере может быть познаваем и другими существами, и следовательно, может быть всем известен.

Таковы отношения внешнего или объективного мира к познанию, вытекающие из его независимого существования. Совершенно противоположны им отношения внутренних или субъективных явлений.

1) Наши субъективные явления, как субъективные, нам непременно известны, и известны без обмана и ошибки, а вполне верно. Образ солнца и неба, как образ, как мое представление, мне известен вполне, ибо я о том именно и говорю, что себе представляю, и ничего другого здесь не разумею.

2) Нельзя мыслить никакого субъективного явления, которое было бы никому неизвестно; всякое такое явление принадлежит какому-нибудь познающему существу и известно ему точно так, как нам известны наши представления и чувства.

3) Никакое субъективное явление не может быть не только всем известно, но и никому другому, кроме того существа, в котором оно совершается. Как мои мысли и чувства известны только мне, известны в том неизбежном и полном смысле, который указан выше, так и мысли и чувства каждой другой души известны и могут быть известны в этом смысле только ей одной.

Вот строгое и ясное различие между внешним и внутренним миром, вытекающее прямо из нашей исходной точки. Признав, что внешний мир может быть для нас сомнителен, мы тем самым приписали ему независимое от нас существование, следовательно, все свойства настоящего объекта, настоящего предмета познания. Если что-нибудь есть предмет познания, то этот предмет может быть познаваем всеми, но познание его будет различно, смотря по познающим существам и их отношениям к предмету: познание может быть правильное и неправильное, полное и неполное, может быть достоверным и сомнительным, может наконец вовсе не существовать. Субъективный же мир, будучи неизбежно и вполне известен своему обладателю, для него не составляет предмета сомнения, но и ни для кого другого не составляет предмета познания.

IX. Дух и вещество.

Предыдущее будет яснее, если мы назовем рассматриваемые понятия употребительными именами их. Чистый субъект есть дух, духовное существо; чистый объект есть вещество, материальные вещи. Можно сказать, что Декарт первый положил ясную границу между веществом и духом, границу, неизбежно существующую до сих пор, - и следовательно, что он первый дал правильное понятие и о веществе, и о духе.

Вещество есть чистый объект, то есть, нечто вполне познаваемое, но ни мало не познающее. Вещество не имеет в себе ничего субъективного, ни познаний, ни чувств, ни желаний. В нем нет ничего внутреннего, недоступного для нашего познания, а все в нем - наружное, познаваемое.

Дух, напротив, есть чистый субъект, то есть, нечто познающее, но ни мало не доступное для объективного познания. Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем все внутреннее, закрытое для чужого взгляда.

Конечно, нам ежедневно и с величайшею легкостью бывают доступны субъективные явления других духовных существ, совершенно от нас независимых. Точно также, и мы сами беспрестанно выражаем наши субъективные явления, стремимся сообщить, и действительно сообщаем, их другим существам, от нас независимым. Но, если внимательно всмотримся, то увидим, что в том и в другом случае познание происходит через посредство объективного мира, а что прямого сообщения, как совершенно невозможного, не происходит. Ни мыслей, ни чувств другого человека мы никогда не воспринимаем, а воспринимаем только звуки его голоса, изменения в чертах лица, движения глаз, жесты и т. д., и уже по этим объективным явлениям, как по знакам или символам, догадываемся о его чувствах и мыслях. В этих случаях мы судим по себе, и никаким другим способом судить не можем. Слушая рассказ или наблюдая действия другого человека, мы стараемся подобрать в нашем внутреннем мире такие явления, которые подходили бы к этим словам и движениям, и приписываем эти явления тому, кого наблюдаем. При этом мы можем ошибиться по двум причинам: или потому, что словам и жестам говорящего вовсе не соответствуют его действительные чувства, как например, у хорошего актера или хорошего притворщика; или потому, что наше толкование неправильно, например, что в нашем внутреннем мире не найдется чувств и мыслей, которые нужны для правильного истолкования. Грубый человек не понимает нежных и тонких душевных движений; человеку своекорыстному непонятно великодушие, и т. д.

Очень любопытно в этом отношении мнение Декарта о животных. Как известно, он не

признавал в них ничего духовного, никакой души. Он полагал, следовательно, что все их звуки и движения ничего не означают, а суть просто только звуки и движения. Этот взгляд на животных, конечно, несправедлив; но самая возможность его уясняет нам дело, точно так же, как возможность для нас в каждую минуту представить себе, что мы не бодрствуем и видим во сне все нас окружающее.

Относительно внешнего мира мы всегда имеем право спрашивать: не кажется ли нам? Так точно относительно субъективного мира других людей мы постоянно должны предлагать себе вопрос: то ли в нем есть, что мы предполагаем, и точно ли так, как мы предполагаем? В простейших случаях, мы можем прибегать для взаимного понимания к внешнему опыту; мы определяем те условия объективного мира, при которых совершается известное субъективное явление. Так, положим, чтоб узнать, что такое сладкий вкус, нужно, чтоб у нас на языке распустился в слюне кусок сахара. Два человека, условившиеся называть сладким то ощущение, которое при этом получится, будут, вообще говоря, понимать под этим словом одно и то же ощущение. Но безусловно сказать этого нельзя: даже, напротив того, непременно нужно предположить маленький оттенок в ощущении одного сравнительно с ощущением другого. Все субъективное, будучи неизменным и несомненным для того субъекта, которому оно принадлежит, не имеет той общей достоверности и неизменности, какая свойственна объективному миру.

Объективный мир есть вообще неизбежная среда для взаимного познания независимых друг от друга духовных существ. Я не могу обнаружить свою мысль или свое чувство исключительно одному из других духовных существ; я неизбежно каждый раз сделаю такое обнаружение, которое доступно и другим; потому что, как скоро является нечто объективное, то оно является со всеми своими свойствами, следовательно, как нечто общедоступное.

Вот почему мы говорим, что душа наша заключена в нашем теле, или окружена им, как оболочкой. Это значит, что тело есть та часть объективного мира, которая в своих явлениях постоянно отражает явления нашей души и помимо которой душа ничего не может выразить и не может воспринять никакого чужого выражения. Только в таком смысле нужно разуместь связь души и тела. То есть, вследствие этой неизменной связи ни тело не становится субъективным, ни душа не получает объективности; эти два мира остаются строго разграниченными; но один служит для выражения другого подобно тому, как буквы выражают звуки, и звуки выражают мысли.

Х. Познание вещественного мира.

Понятие, которое Декарт составил о душе, привело его к определенному понятию о веществе. Как относительно души, так и относительно вещества, можно сказать, что он первый дошел до ясного и отчетливого его понимания. Он отнял у вещества всякую тень чего-либо субъективного, и потому сделал его мертвым в полном смысле слова (интересно заметить, что, говоря о мертвенности вещества, мы, очевидно, употребляем отрицательное выражение; мы утверждаем, что к сущности вещества принадлежит отсутствие жизни, так что сперва нужно знать, что такое жизнь, и потом только можно будет понять эту черту вещества). Отсюда получился механический взгляд на все вещественные явления, на весь внешний мир, то есть, тот самый взгляд, который до сих пор господствует у натуралистов, которому нужно приписать и их величайшие успехи в исследовании природы, и их величайшие заблуждения, например, очень обыкновенный у них материализм.

Декарт, открыв, так сказать, что такое вещество, принялся строить науки о вещественном мире. С удивительным остроумием, и вместе чрезвычайным трудолюбием и усердием, он создал свою механику, физику, физическую астрономию, физиологию и даже эмбриологию. (Мы для ясности употребляем здесь современные названия тех областей знания, которые разрабатывал Декарт). Возводя такое огромное здание, Декарт сделал много ошибок; но дух и приемы созданных им наук были те самые, в которых эти науки развиваются до сих пор. Самые ошибки Декарта были уже новые ошибки, подобные тем,

которые и до сих пор делаются и, конечно, будут и вперед делаться натуралистами. Одним словом, у Декарта, и после него, уже идет новая история физических наук, которая продолжается до сих пор, которая если не с него начинается, то несомненно с него вступает в полную силу.

Этому движению, как мы уже сказали, мы обязаны величайшими открытиями, истинными чудесами познания, с которыми едва ли могут равняться какие-нибудь другие подвиги человеческой мысли. Стремление к ясным и отчетливым познаниям нашло себе богатую, роскошную пищу.

Когда силою философского отвлечения мы отняли у природы всякую жизнь, когда мы приучились не обращать внимания на красоту и выразительность ее явлений, а стали смотреть на нее как на мертвый механизм, мы открыли те законы, которым подчинен этот механизм, и продолжаем без конца открывать подробности его устройства.

Итак, поворот человеческой мысли, который нашел свое сознательное выражение в философии Декарта, был великим и плодотворным поворотом. Тут перед нами яснее, чем в других случаях, открывается тайна движения человеческого ума и природа того, что мы называем познанием.

XI. Познание вообще.

"Мышление" - пишет Декарт, - "мы познаем первее и вернее всяких вещественных предметов: ибо его мы уже знаем, а во всем другом еще сомневаемся" (§ 8-й).

Вследствие такого соображения, Декарт не только принял *cogito ergo sum* за исходную точку своей философии, но и думал, что нужно начинать с исследования мышления (а под мышлением, как мы знаем, он разумел всю область душевных явлений), и что в этой области должны получиться для нас самые твердые и ясные познания, на которые должны опираться все остальные.

Результаты однако же не оправдали такой, по-видимому совершенно ясной, мысли. С первого же шага Декарт встретил на этом пути такие трудности и усложнения, что, хотя созданная им психология тоже была исходною точкою для всех дальнейших развития этой науки, она далеко не может равняться с построенными им науками о вещественном мире. Да и до сих пор, история психологии вовсе не представляет того твердого и блестящего развития, какое мы видим в естественных науках.

Очевидно, была некоторая ошибка в самой мысли о положении психических явлений в отношении к познанию. Из того, что эти явления для нас всего несомненнее и достовернее, вовсе не следует, что они всего доступнее для познания, и даже, что они вообще для него доступны. Точно так же, из того, что вещественный мир может быть подвергнем сомнению, не следует, что он познается труднее или слабее, чем мир субъективный.

Напротив того, очевидно, объективный мир есть настоящий предмет нашего познания, настоящий наш объект, к которому свободно и правильно могут быть приложены все наши познавательные способы и силы, тогда как субъективный мир ускользает от простых приемов познания, и требует каких-то обратных приемов и особенных усилий, необычайной постановки нашей мысли.

А priori нет никакого основания полагать, что эти два мира составляют одинаковый предмет для познания; а если они имеют к познанию различное отношение, то следует ясно и отчетливо указать это различие и твердо его держать.

Величайшую ошибку, по нашему мнению, делают те, которые ставят в познании душу и тело на одну доску и говорят, например, что сущность того и другого нам одинаково неизвестна, что понятие вещества так же трудно, как понятие духа, или еще труднее, или, что, признавая неизвестное нам начало электричества, мы должны с не меньшею ясностью и достоверностью признать и особое начало душевных явлений, и т. п. После Декарта, на основании его удивительного анализа, подобные сопоставления духовного и

вещественного мира стали очень обыкновенны. Тотчас появились и существуют до сих пор так называемые материалисты и спиритуалисты. Первые стали утверждать и утверждают до сих пор, что существует лишь объективный мир, состоящий из мертвого Декартовского вещества; вторые же, что сверх того, рядом с этим вещественным миром и в нем, внутри его, существует мир духовный, другой разряд существ, имеющий другие свойства, например, невидимых, неосязаемых, но проявляющих себя известными действиями в вещественном мире и доступных для внутреннего наблюдения, так что их можно подводить под те же общие формы и законы мысли, как и вещественные предметы. Отсюда бесконечные споры и усилия, в которых спиритуалисты старались обыкновенно или подвергнуть сомнению твердость чисто объективных познаний, или доказать, что познания о духовных существах имеют такую же прочность и ясность, как познания о материальных предметах.

Для спиритуализма часто употребляется более общее название дуализма, в том смысле, что этот взгляд признает два элемента в мире, два рода существ. Точно так для материализма употребляется название монизма, так как тут признается одно начало, однородность всего существующего. И немало делалось и делается усилий понять эту однородность как возможно шире, придумать такую коренную первобытную сущность, которая совмещала бы в себе дух и вещество, так чтобы из этого монизма вытекал сам собою дуализм.

Между тем, для всякого непредубежденного взгляда ясно, что только чисто объективный мир есть настоящее поприще человеческого познания. То, что он может быть подвергнут сомнению, говорит не против него, а за него, так как это свойство, сомнительность, - мы всегда приписываем настоящему познанию. Познание, по нашим обыкновенным понятиям, есть нечто такое, что не составляет нашей необходимой принадлежности, но чего мы можем однако достигнуть. Оно не лежит в нашей душе, но мы можем его получить, обладать им, а следовательно, и потерять его, и не иметь к нему доступа. И, обыкновенно, мы даем тем большую цену познанию, тем оно для нас любопытнее, чем труднее доступ к нему, чем дальше расстояние (умственное или вещественное), отделяющее нас от его предмета. Напротив того, как скоро мы убедимся, что какое-нибудь познание принадлежит к числу несомнительных, что оно есть следствие самих законов мышления или свойств нашей души, так тотчас же это познание теряет для нас свою цену, и мы не только не радуемся нашему несомненному богатству, а напротив того, готовы думать, что эти субъективные познания закрывают от нас мир и мешают нам узнать его действительную сущность.

Вот где содержится великая привлекательность эмпиризма, того учения, которое источником всех наших познаний делает опыт. Опыт не дает общих и необходимых познаний, и следовательно, каждый результат, из него добытый, подлежит сомнению; но, вместе с тем, каждый эмпирический результат есть настоящее познание, так как предполагается, что он не заключает в себе ничего субъективного, никакой примеси нашей собственной мысли.

Итак, внешний мир потому и может быть подвергнут сомнению, что он есть настоящий объект. Доступность его для изучения в наши времена так очевидна, что нельзя без удивления припомнить, как поздно наступили быстрые успехи в этом изучении. Можно считать, что дело идет как следует только в последние три столетия, и, когда мы рассматриваем историю прежних времен, мы, кажется, видим, в чем состояла помеха этому делу. Человечество тогда было очень занято своею внутреннею, субъективною жизнью. Чувство и фантазия говорили так сильно, что не было места холодному, спокойному, объективному исследованию.

Но в настоящее время изучение природы по своим успехам стоит выше всех других областей умственной деятельности и пользуется авторитетом, вообще говоря, совершенно заслуженным. Приемы естественных наук составляют образец, которому спраются подражать другие области исследования. И в психологии не раз было провозглашено, что

нужно следовать методам натуралистов.

Взглянув без предубеждения на эти крупные факты умственной истории, легко согласиться, кажется, с мыслью, что субъективный мир глубоко отличается от объективного по отношению к познанию. В сравнении с светлым миром вещественной природы душа есть область темная и таинственная, которая едва ли допускает для исследования те же самые приемы. Мы убедимся в этом вполне, если приступим к субъективному миру ближе и попробуем стать к нему лицом к лицу.

Примечания к первой главе:

1) Чтоб избежать недоразумений, замечу, что слово явление употребляется мною в самом простом смысле, который нередко забывается из-за более сложных значений, приписываемых этому слову. Явление обыкновенно противопоставляется сущности, вещи в себе и т. д. Между тем, явление есть также противоположность причине, смыслу, цели, содержанию и проч., а в самом простом смысле противоположность общему; явление есть просто частный случай какого-нибудь бытия или процесса. В таком смысле употребляют это слово физики и другие натуралисты; например, Ньютон в своем знаменитом изречении: *Omnis enim philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motiram investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstramus phaenomena reliqua* [11]. Прямой смысл этих слов такой: из частных случаев движения следует вывести общий закон и под этот закон подвести остальные частные случаи.

Глава вторая

Изучение души

I. Особые категории.

Мы говорим о таком предмете, который не допускает ссылки на готовые понятия, а требует, чтобы мы сами установили и определили категории, посредством которых следует понимать этот предмет. Психология в этом отношении не то, что, например, физика, геология или другие подобные науки. В физике, например, понятия, под которые следует подводить изучаемые явления, заранее даны, и уяснять их нет никакой надобности. Это — понятия математические, формы и законы пространства и времени, и понятия механические. Изучая свой предмет, физик заранее знает, что он найдет; — именно, он найдет, что данные явления составляют частный случай известных ему общих законов. Так, исследуя, положим, северное сияние, или изменения земного магнетизма, физик не станет предполагать, что он найдет отклонение от закона инерции, или от сохранения энергии, что, вообще, он встретит какое бы то ни было нарушение известных ему законов мертвой природы. В результате должно получиться, напротив, полнейшее их подтверждение, и вся загадка исследуемых явлений должна разрешиться посредством заранее известных общих понятий.

Не то в психологии. Если мы не имеем в запасе целой готовой метафизики или так называемой онтологии, если мы прямо начинаем с изучения психических явлений (как это очень обыкновенно и естественно делается, как сделал и Декарт), если мы, напротив, от этого изучения думаем подняться до некоторой метафизики, то мы, очевидно, должны заранее быть готовы к тому, что нам не достанет наших обыкновенных понятий, что мы вынуждены будем устанавливать новые категории и переходить от одной из них к другой, пока не исчерпаем всей исследуемой области. А так как нет ничего труднее, как мыслить действительно новое понятие, и нет большего соблазна для ума, как подведение новых

явлений под старые, давно знакомые понятия, то тут мы беремся за дело трудное и небезопасное.

Ошибка, понятно, возможна и в противоположную сторону, то есть, возможно, что мы иногда создадим новую категорию, в которой не было никакой надобности. Но такие ошибки вовсе не так легко делается, как обыкновенно это предполагают. Если мы вспомним историю человеческой мысли, то убедимся, что новые категории, которые иногда являлись в большом изобилии, и из которых иные целые века занимали умы и были у всех на языке, потому именно и были несостоятельны, что не содержали в себе ничего нового, а были созданы по подобию старых привычных понятий, составляли неправильное приложение этих понятий к предметам, под них не подходящим. Можно ли найти что-нибудь новое, например, в понятиях архея [13], жизненной силы, теплорода и т. п.? Между тем, действительно новые понятия, как скоро они раз возникли в человеческом уме, никогда уже из него не изглаживаются, а только уясняются и точнее ограничиваются.

II. Внутреннее наблюдение.

Мир души, как мы сказали, есть мир темный и таинственный. Для того, чтобы наблюдать его, чтобы устремить свой взор внутрь себя (как обыкновенно выражаются), мы, очевидно, должны сделать усилие, дать нашим мыслям непривычный ход, обратный их обыкновенному ходу, и понятно, что мы не можем видеть в этом случае так же ясно, как при обыкновенном порядке нашего познания.

Очень хорошо изображает это усилие Декарт: "Теперь" - говорит он, - "я закрою свои глаза, заткну уши, заставлю умолкнуть все свои чувства, изглажу из своей мысли все образы вещественных предметов, или по крайней мере, так как едва ли это возможно, буду считать их пустыми и ложными, и таким образом, говоря лишь сам с собою и рассматривая сам себя, постараюсь понемногу сделать себе себя более известным и знакомым. Я - мыслящее существо, то есть, такое, которое сомневается, утверждает, отрицает, знает кое-что, многого не знает, которое любит, ненавидит, желает, не желает, сверх того воображает и ощущает, ибо, как я уже заметил прежде, хотя предметы, которые я ощущаю и воображаю, может быть, суть ничто вне меня и сами в себе, я однако же уверен, что те виды (modi) мышления, которые я называю ощущениями и образами, поскольку они суть лишь виды мышления, находятся во мне. И вот, в этом немногом я перебрал все, что я действительно знаю, или, по крайней мере все, что до сих пор я нашел себя знающим" (Meditatio III) [14]. Вот описание так называемого внутреннего наблюдения и тех результатов, к которым оно приводит. Главное здесь заключается не в старании закрыть себя от внешнего мира, а в том особенном повороте мысли, который Декарт выражает словами: Буду считать все образы вещественных предметов пустыми и ложными, буду смотреть на свои ощущения и образы только как на виды своего мышления. Очевидно, я могу и должен уметь это сделать и не закрывая глаз и не затыкая ушей. Для меня, на этой точке моего рассуждения, нет никакой разницы между ощущениями, происходящими в присутствии внешних предметов, и так называемыми идеями или представлениями, то есть, образами, которые я могу иметь при отсутствии соответствующих им предметов. Несмотря на свое учение о возможности сомневаться в существовании внешнего мира, Декарт все еще приписывал важность его присутствию. Точно так, и Локк, и Юм налагают на различие между ощущениями и идеями, приписывая ощущениям как бы большую реальность, которой не имеют идеи.

Чтобы видеть, что, в сущности, невозможно положить здесь различия, приведем рассуждение Юма.

"Всякий легко согласится" — пишет он, - "что есть значительная разница между восприятиями души, когда мы чувствуем чрезвычайный жар или приятную прохладу, и когда потом возобновляем в памяти это ощущение, или рисуем его впереди своим воображением. Эти способности (то есть память и воображение) могут подражать

восприятиям чувств, но никогда не могут достигнуть силы и живости первоначального ощущения. Даже, когда они действую! с наибольшею силою, мы говорим о них не более, как то, что они представляют свой предмет столь живо, что можно почти сказать - мы его видим или ощущаем, но, за исключением болезни или сумасшествия, они никогда не могут достигнуть той степени живости, чтобы сделать эти восприятия неразличимыми между собою. Все краски поэзии, как бы они ни были блестящи, никогда не могут изобразить естественных предметов так, чтоб описание было принято за действительную картину природы. Самая живая мысль все еще ниже самого тупого ощущения".

"Подобное различие мы найдем и во всех прочих восприятиях души Человек в припадке гнева волнуется совсем не так, как тот, кто лишь думает об этом волнении" и т. д. (An inquiry concerning hum. understanding. Sect. II) [15].

Если мы вспомним сон, то увидим, что не только во время болезни или сумасшествия, но каждый день наше воображение и наша память доводят свои образы до живости действительных ощущений. И в бодрственном состоянии эта живость может иметь всевозможные степени; например, мысль о каком-нибудь отвратительном веществе может возбудить тошноту. В явлениях же чисто субъективных, мысль очень часто действует сильнее действительности. Например, любовь к отсутствующему другу может разгореться сильнее, чем она была в его присутствии; воспоминание об обиде может возбудить гнев гораздо сильнее, чем он был возбужден в самую минуту обиды, и т. д.

Словом, субъективные явления не делаются более или менее субъективными, смотря по прикосновению к действительности. Все эти явления одного порядка Без всякого внешнего влияния или внутреннего повода, я могу испытать сильнейшее чувство и видеть перед собою целый мир ярких образов; и наоборот - с открытыми глазами и ушами, воспринимая самым бодрственным образом впечатления действительности, я могу видеть во всем этом лишь свои чувства, лишь модусы своей души, лишь свои субъективные явления.

Все дело, следовательно, в этом повороте мысли. Он состоит в том, чтоб отрицать в явлениях всякое значение, кроме субъективного, считать их, как выражается Декарт, пустыми и ложными, Например, свои мысли я должен считать только за свои мысли, а не за истину; в своих чувствах я должен видеть только свои чувства, а никак не счастье и несчастье, не судьбу, которая мне досталась, свои желания я должен принимать не за указания того, что мне следует делать и чего добиваться, а только за свои желания.

Многие наивные и простые люди никогда хорошенько не усваивают себе этого поворот мышления; а животные, конечно, совершенно ему чужды, так что здесь можно видеть первую черту, отличающую их бедную психическую жизнь от богатой жизни человека. Жизнь животных есть так называемая непосредственная жизнь; но, в большей или меньшей степени, этою жизнью живет и каждый человек, и она может в этом случае иметь очень высокое содержание, далекое от всякой животности.

Простой человек не занимается своими мыслями как мыслями; он прямо их употребляет для известной цели, для уяснения своих дел и отношений. Точно так, он не анализирует своих чувств, не заподозривает их глубины и продолжительности, а предается им прямо, по мере их силы. Наконец, его желания суть для него лишь побуждения к деятельности, без которой он о них никогда и не думает, без которой они не имеют для него смысла.

В людях с подвижною психическою жизнью, но с слабыми умственными силами, эти черты принимают комический характер, при котором яснее выступает их особенность. Конечно, мало людей, которые наивно расположены исполнять всякое свое желание и, как животные, стремятся делать все, что им хочется; однако же такие люди есть. Но очень много таких, которые свои легко возбуждаемые чувства принимают за прямые показания свойств окружающего их мира. Такие люди иногда видят всюду прекрасные души, любящих и преданных друзей. Но чаще они смотрят на жизнь в мрачном цвете; тогда им кажется, что их преследуют несчастья, что они окружены коварствами и злоумышлениями. Для них встреча, слово, взгляд составляю! событие, и хотя бы жизнь их

текла самым простым и ровным образом, она представляется им целою цепью запутанных и тяжелых приключений.

Совершенно аналогическое явление бывает и в умственной жизни. Многие не способны усомниться в своих мыслях, каждое свое соображение они принимают за истину, и потому не выносят противоречия и видят обиду в каждом мнении, несогласном с их собственными выводами.

Люди простые избегают этих неправильностей тем, что живут в подчинении великому авторитету веры и предания, перед которым замолкают их мысли, чувства и желания. Люди же образованные, дающие своей психической жизни большую или меньшую свободу, были бы очень часто прежалкими существами, если бы не умели сомневаться в своих мыслях, чувствах и желаниях. Они должны для этого уметь -объективировать свои психические явления, рассматривать их лишь как принадлежность своей души, еще не решая вопроса об их истинности и ложности, не придавая им никакого действительного значения. Все мы стараемся быть как можно искуснее в этом объективировании, учимся не верить самим себе, изучаем себя так, как изучаем посторонних людей, для того, чтобы в своих суждениях и действиях не подчиняться слепо особенностям и ошибкам своего ума и сердца.

Но довести до конца это объективирование мы не можем, по крайней мере не можем, не убив в себе всякой способности мыслить и действовать. В самом деле, у нас очевидно должны остаться для этого в запасе такие мысли, в истине которых мы не можем сомневаться, такие чувства и желания, от которых мы не можем отказаться, на которые не можем смотреть как на прихоть, по произволу исполняемую и отменяемую. Как ни глубоко бывают иногда скрыты в душе человека эти мысли и желания, но они есть в каждом и иногда вдруг обнаруживаются с большою силою.

В чисто теоретическом отношении можно сказать то же самое. Философы лишь постепенно и с большим усилием объективировали силы и действия души. То, что считалось несомненным свойством вещей самих в себе, постепенно было признаваемо лишь за наши субъективные настроения. Так, Юм усомнился в действительности причинной связи, а Кант признал пространство, и время, и категории бытия [16] и множества за формы нашего ума.

Поэтому правильно будет, если мы не будем заранее делать в психических явлениях никаких подразделений, а сперва научимся на весь этот мир смотреть как на имеющий действительность только в нашей душе.

III. Объективирование.

Мы сказали, что это есть объективирование психических явлений. Смысл этого выражения тот, что в каждом познании необходимо различается познающий субъект и познаваемый объект, и что, следовательно, все познаваемое должно быть в какой-нибудь мере обособлено от субъекта, так или иначе должно от него не зависеть.

Чистый объект, как мы видели, есть вещество, нечто совершенно независимое от субъекта, вполне ему чуждое. Теперь, когда мы стараемся сделать своим объектом психические явления, мы и им должны приписать некоторую отдельность от субъекта, некоторую независимость. Так мы и делаем, и делаем не только при теоретическом исследовании, но и в нашей обыкновенной жизни.

Каждый знает, что его психические явления не вполне зависят от него. Не только мы не можем не видеть и не слышать того, что делается перед нами, но наши мысли и чувства приходят к нам помимо нашей воли и даже против нашего усиленного желания. Эта независимость психических явлений часто так резко обнаруживается, что люди готовы приписывать свои собственные мысли и чувства внушениям других существ.

И опять, ни в чем так ясно и постоянно не обнаруживается эта независимость, как во сне. Во сне мы живем полною жизнью, всеми сторонами нашей души, и однако готовы

отрицать всякую связь между этой сонною жизнью и нашим действительным существованием. Что бы мы ни думали, ни чувствовали и ни делали во сне, мы все это отрицаем, как не принадлежащее нам. Между тем, мы можем во сне чувствовать такую радость и такое горе, к каким почти неспособны в действительности, можем питать высокие помыслы, можем совершать великие подвиги или злодеяния. Но, проснувшись, человек не вменяет себе ничего этого ни в вину, ни в заслугу; все это как будто не он сам чувствовал и делал, а кто-то другой; или, лучше сказать, все это он принужден был чувствовать и мыслить и делать; он не имел никакой силы уклониться от этих действий его собственной души.

Привыкнув к объективированию наших психических явлений, мы можем и в бодрственном состоянии почти так же смотреть на них, и во многих случаях невольно бываем приведены к такому взгляду. Испытав несколько жизнь, мы легко начинаем догадываться, что не мы сами делаем нашу душевную историю, а она делается в значительной мере помимо нас. Мы приносим с собою, являясь на свет, определенные задатки душевных сил, и ни качество, ни размеры этих сил от нас не зависят. Правда, в молодости мы расположены мечтать, что нам все доступно, и что нет границ, за которые мы не могли бы перешагнуть. Но такие мечты мы прощаем только молодости, зрелого же человека мы назовем легкомысленным, если он хоть отчасти не знает свойств и пределов своих способностей. Потом, ростом души, развитием и изменением коренных сил ума и сердца, мы также мало управляем, как развитием нашего тела и теми переменами, которым оно подвержено от младенчества до дряхлости. Но тело имеет даже, по-видимому, гораздо больше постоянства, чем душа. В душе мы не можем, по-видимому, ручаться ни за одну мысль, ни за одно желание, ни за одно чувство, как за что-нибудь неизменное; все это может исчезнуть, все может замениться другим содержанием. Ежедневно, ежеминутно обновляются наши мысли, изменяется наше настроение. Сама природа психических явлений такова, что мы лишены возможности закрепить их, удержать в неизменном виде. Самое пламенное чувство холодеет, самая живая мысль иссыхает, и если иногда живут в нас очень долго, то во всяком случае подвергаются с течением времени превращениям, которых остановить и даже задержать не могут никакие наши усилия.

И таким образом, человек, в большей или меньшей мере, всегда есть зритель собственной жизни, а не только ее творец. Если же мы усилим в себе привычку объективировать свои душевные состояния, то все больше и больше можем приходить в расположение подобное сну, и не столько жить, сколько созерцать то, как нам живется.

Иногда, впрочем, среди самой бодрой жизни на нас нападает настроение, подобное тому, в котором мы чувствуем себя во сне. Иногда мы спрашиваем себя: "не сплю ли я? что-то слишком хорошо", или: "что-то слишком странно!" Это значит, что в душе нашей поднялись такие чувства, которых мы не ожидали ни от себя, ни от внешних обстоятельств, и мы вдруг теряем обыкновенное чувство обладания и собою и действительностью.

IV. Эмпирическая психология.

Итак, психические явления могут быть объективированы, могут стать некоторым объектом. Следовательно, их можно исследовать и познавать; следовательно, они могут составить предмет некоторой науки. Этот мир должен, как нечто объективное, удовлетворять всем требованиям, какие мы делаем относительно объекта. Именно — явления этого мира могут быть классифицированы, подведены под определенные роды и виды; далее - их можно анализировать, различать в них простые и сложные и определять составление одних из других; наконец — их отношения между собою и со всякими другими явлениями должны быть подчинены строгим законам, точному детерминизму, и можно разыскать эти законы.

Таким образом, перед нами открывается обширная область исследований; тут найдут себе приложение всевозможные научные приемы; нужно будет делать наблюдения и опыты, нужно составлять гипотезы и теории, и потом поверять их выводы.

Такая наука создана и разработана в больших размерах; ее называют эмпирической психологией, не потому, чтобы она исключала всякий рациональный элемент (что невозможно), но потому, что ее основали эмпирики, мыслители, думавшие свести все человеческое познание на один опыт и старавшиеся во всем начинать с опыта. Это были английские философы - Гоббс, Локк, Гертли (Hartley), и поюм целый ряд знаменитых Шотландцев, продолжающийся до нашего времени: Беркли (Berkeley), Юм, Томас Рид, Догальд Стюарт, Томас Броун, два Милля (Джемс и Джон Стюарт, отец и сын), и наконец, Александр Бэн [17].

Эта психология, как видно уже из одного этого перечня, росла очень привольно и роскошно, и притом была туземным, не только вообще английским, а даже преимущественно шотландским произрастением. И в самом деле, она требовала особенных условий, своеобразного настроения ума. Чтобы спокойно и долго исследовав психические явления с этой точки зрения, нужно было видеть в них факты сами по себе интересные, и нужно было исповедовать, что изучение должно ограничиваться эмпирическим исследованием предмета. Всякая односторонняя и узкая точка зрения дает богатые результаты, как скоро мы на ней прочно установимся и долго работаем. В Германии наука, подобная английской эмпирической психологии, развилась позднее; основателем ее нужно считать Гербарта [18], в десятых и двадцатых годах нынешнего столетия. Он задачей наблюдений и опытов поставил изучение так называемого психического механизма, то есть, той зависимости, в которой находятся одни психические явления от других, как бы некоторого рода механических законов, которым они подчинены в своих движениях, слияниях и т. д. Подобную же механику, хотя в других формах, пытался установить Бенеке [19] Разница между гербартианцами и бенеки-анцами заключается в некоторых положениях и предположениях, идущих дальше опыта; от таких положений вообще никогда не отказываются Немцы, по какому-то прирожденному требованию полноты и системы.

Школу Гербарта можно назвать теперь процветающею, к ней должны быть причислены современные нам ученые Лотце, Лацарус и Штейнталь [20]. Исследование психического механизма несомненно дало очень интересные и важные результаты.

Наконец, сюда же, к эмпирической психологии, следует отнести все исследования физиологов, касающиеся душевной жизни. Физиология собственно занимается исследованием вещественных явлений, явлений человеческого тела (если брать физиологию в ее теснейшем смысле). Но, так как с известною частью телесных явлений неизменно связано обнаружение психических явлений, то на физиологии, как на науке, исследующей тело, лежит обязанность определить с совершенною точностью те вещественные процессы, которые составляют условие или постоянно соответствуют данным психическим явлениям. Сами психические явления не составляют и не могут составлять предмет физиологии; они ей даются готовые из психологии, совершенно так, как готовыми ей даются законы и явления механики, физики, химии. Но возможно, конечно, что физиолог, исследуя человеческое тело, сделает новые наблюдения и исследования по части физики или химии; и несравненно более возможно, вследствие несовершенства эмпирической психологии, что он достигнет некоторых новых результатов в психологии. Обыкновенно физиологи вдаются в психологию без малейшего зазрения, как в область, еще не имеющую полновластных хозяев и строго установленного порядка, - что отчасти справедливо, но далеко не в той степени, как многие из физиологов думают.

Чтобы объяснить положение дела, войдем в некоторые подробности.

У физиологов в настоящее время вполне установилось следующее, совершенно правильное деление явлений, которые сюда относятся.

1) Впечатления (*impressio, Eindruck*), то есть, чисто физические, вещественные действия, производимые другими телами, другими материальными предметами, на наше тело. Наше тело, как материальный предмет, по физическому закону, отвечает на каждое впечатление известным воздействием, тоже чисто физическим явлением; го воздействие, природы которую мы хорошенько не знаем, например то, которое происходит в нервах при действии на них особых явлений (света, звука), называется раздражением (*Irritatio, Reizung*). В обыкновенном языке, под словом впечатление разумеется не только впечатление на тело, но также, и преимущественно, впечатление на душу; но в физиологии и психологии этому слову придается то более тесное значение, которое мы объяснили.

2) Ощущение (*sensatio, Empfindung*) есть то, уже чисто психическое, явление, которое непосредственно возбуждается впечатлением и зависит от него по строго определенным законам. Не всякое впечатление возбуждает ощущение, и не всякое ощущение происходит от впечатления. Но те ощущения, которые происходят от телесных впечатлений (или еще правильнее - от возбуждаемых ими раздражений), причисляются к элементарным психическим явлениям, то есть, к простейшим, неразложимым.

3) Восприятия (*perceptio, Wahrnehmung*), а равно и все другие психические явления, кроме ощущений. Под именем восприятий разумеются те психические явления, которые сопровождаются представлением действительного существования процессов и предметов внешнего мира. Когда в нас совершаются эти явления, то мы, как говорится, воспринимаем внешний мир, как бы принимаем в себя его предметы и явления. Если окажется, что дело идет во сне, то мы называем это мнимым восприятием, если же мы убеждены, что бодрствуем, то вместе убеждены, что действительно совершаем процесс познания внешнего мира.

Это различие между ощущениями и восприятиями сделалось ходячим в физиологии; это твердо приобретенный пункт науки. Между тем, оно до сих пор не может сделаться популярным; по обыкновенному пониманию, восприятие предметов есть то же, что ощущение их. Мы воспринимаем внешние предметы - это значит: мы их ощущаем, видим, слышим, осязаем. Но, так как оказалось, что ощущение и восприятие - две вещи различные, именно, что в восприятии содержится больше, чем в ощущении, то понятно, что физиологи, на обязанности которых лежит определить физические условия ощущений, волей-неволей должны были вдаваться в психологию, чтобы в каждом случае точно различать чистые ощущения от того усложнения, которое вносится в них, когда они обращаются в восприятие.

Трудность понимания этого различия вся и зависит от того, что вопрос здесь чисто психологический, что дело идет о двух родах субъективных явлений - ощущении и восприятии. Как только мы твердо станем на точку зрения эмпирической психологии, сумеем объективировать эти явления, дело нам станет чрезвычайно ясно. Заметим, что относительно зрения различие между ощущениями и восприятиями излагается и доказывается в каждом элементарном курсе физики; но, так как учащиеся и учащие не предполагают, что имеют перед собою не физическое объяснение, а психологическую теорему, то она не возбуждает в них надлежащего внимания и не оставляет надлежащего впечатления.

В учебниках физики совершенно ясно доказывается, что

- 1) ощущения, возбуждаемые светом в глазу, не дают и не могут дать понятия о расстоянии [до] предмета.
- 2) не дают и не могут дать понятия о его величине.
- 3) о его форме, и т. д.

Следовательно, если мы видим пред собою предмет на известном расстоянии, известной величины и формы, то это восприятие происходит не от того только, что от предмета идут лучи света, что эти лучи производят известные раздражения в сетчатой оболочке глаза, а эти раздражения вызывают известные ощущения, но лишь потому, что, сверх всего этого,

совершается в нас психическая деятельность, которая одна может сообщить видимому предмету ту форму и величину и то расстояние от нас, какие мы в нем находим. Подобные теоремы можно доказать и относительно всех других чувств. Мир, который мы так легко воспринимаем зрением, слухом, осязанием, вовсе не дается нам ощущениями этих чувств; ощущения их очень скудны, неясны и отрывочны; но наша душа с изумительною быстротой и легкостью каждое мгновение строит из них те ясные, отчетливые и полные образы, которые мы называем нашими восприятиями.

Итак, мы находимся здесь в области психологии; перед нами психологический процесс, в котором из некоторых простых субъективных явлений (ощущений) возникают более сложные и содержательные (восприятия). Если же так, то изучение этого процесса подлежит психологам, а не физиологам. В истории мы действительно и находим, что основатели эмпирической психологии, Локк и Беркли, первые указали на разницу между двумя родами явлений, и Беркли с полнейшею ясностью и точностью доказал ее относительно зрения [21]. Учение Беркли, даже со всеми его метафизическими выводами, принимал Галлер 2), и существенные черты этого учения были приняты всеми физиологами и вошли во все учебники физики.

Подобных, вполне твердых и ясных исследований можно много указать в области эмпирической психологии. Большою знаменитостию пользуется, например, учение об ассоциации представлений, так что иногда всю эту науку называют ассоциационною психологией. Если же эти исследования не всегда привлекают к себе то изучение и уважение, которого заслуживали бы, то, кажется, потому, что читатели часто приписывают им не то значение, какое они имеют на самом деле; чаще же всего и сами исследователи не ограничиваются строго тою точкою зрения, с которой вполне законны их изыскания. Цель их должна быть одна - изучение связи и законов объективированных психических явлений. Как на книгу, свободную, сколько мне кажется, от уклонений в стороны, укажу на сочинение Штейнталя: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*. Berlin, 1871 [23].

V. Сознание.

В эмпирической психологии мы имеем перед собою целый мир явлений, строго подчиненный известным законам, но допускающий бесконечные сочетания и могущий представить нам беспредельное поприще для изучения. Но, если мы желаем исследовать основные понятия нашего предмета, мы должны помнить, что этот мир дан нам под условием, и следовательно, должны вносить это условие в наше понятие о нем.

Психические явления только тогда могут быть получаемы, как нечто объективное, когда они нами объективированы, то есть, отличены нами от нас самих, приняты за нечто независимое и как бы даже противоположное нашему я. Условие состоит, следовательно, в том, что предполагается постоянное различие между объектом и субъектом, что каждое психическое явление, принятое за объект, требует для себя нашего я как субъекта.

Всякая мысль, всякое чувство или желание возможны только под условием некоторого я, которое мыслит эту мысль, чувствует это чувство, желает этим желанием. Самая существенная черта психических явлений заключается в этом удивительном раздвоении каждого из них на субъект и объект. Это раздвоение мы называем сознанием, и признаём обыкновенно, что всякое психическое явление сопровождается сознанием. Так говорит и Декарт в параграфе 9-м. "Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы сознаём себя и насколько в нас есть сознание этого совершающегося".

Итак, с психическим миром нераздельно связан его субъект, его я. Понятие об этом субъекте легко получается, как вывод из предыдущих положений. Если мы отличаем себя от наших собственных мыслей, чувств и желаний, то значит, в нашем я мы не должны предполагать ничего, что открываем в своей душе внутренним наблюдением; в нем нег ни разнообразия, ни перемен, ни частей, ни последовательности, ни связей и законов, словом

— ничего такого, что мы могли бы объективировать. Это есть уже чистый субъект, который поэтому определяется лишь отрицательными чертами, своею недоступностью для познания (так как всякое познание есть объективирование).

Поэтому мы говорим: наше я есть нечто, ничего в себе не содержащее, никакой множественности не представляющее, никаких перемен не имеющее, то есть, всегда единое и всегда неизменное, - монада, неподвижная центральная точка психического мира. Не нужно обманываться формами языка, который все обращает в положительное и имеет лишь скудные формы отрицания. В нашем я перед нами является нечю, поистине недоступное нашей мысли и речи. Чтобы понять это, нужно лишь твердо держаться того положения, что это - субъект, который никак и никогда не может стать объектом. Следовательно, если мы вздумаем мыслить и говорить о нем нашими обыкновенными приемами, мы заранее должны знать, что только делаем ошибку, только путаем понятия. Указание и разъяснение подобной путаницы можно, между прочим, употребить, как хорошее средство, чтоб отрицательно установить понятие, к которому нельзя подойти с положительной стороны.

По неудержимой склонности к объективированию, мы подводим наше я под обыкновенные категории страдания и действия; но тогда получаются у нас удвоения, которые, если их понять буквально, окажутся совершенно лишними и в сущности бессмысленными. Например, часто говорят, я мыслю свою мысль, я чувствую свое чувство, я сознаю свое я. Тут мы приписываем я деятельность, которая направлена на его собственную деятельность, и притом совершенно такая же, как и та, на которую она направлена. Если б это было возможно, то подобный процесс мог бы повторяться еще и еще, и нельзя было бы найти никакого предела этому усложнению. В действительности, конечно, этого не бывает, и обман происходит лишь от того, что мы из своего я делаем мнимый объект и начинаем обращаться с ним, как с одним из объектов, пока не убедимся, что из этого ничего не выходит и не может выйти.

Эта ошибка вообще не ведет ни к чему, кроме странного чувства неразрешимой путаницы, и потому может считаться безвредною. Точно так безвредны и все те выражения об я, в которых оно является действующим, одаренным определенными силами и способностями; нужно только при этом не придавать речи ее буквального смысла, как мы не придаем и во множестве других случаев. Наш язык вообще переполнен несобственными словами и оборотами, и обходиться без них невозможно, да и незачем, как скоро мы знаем, что слова лишь означают мысль, а не составляют ее соразмерного выражения. Все явления нашего психического мира можно относить к нашему я, как его принадлежности или проявления; но нужно помнить при этом, что само оно несколько не входит в них и, давая им известного рода бытие, само этому бытию ни мало не причастно.

VI. Я эмпирической психологии.

Всего любопытнее и важнее та ошибка, в которую в этом случае впадает эмпирическая психология. Она подводит я под то понятие, под которым рассматривает все другие исследуемые ею явления. Следовательно, для нее я будет одно из наших объективированных психических явлений, будет некоторым представлением, одною из идей, по терминологии Локка. Совершенно так, как и относительно других идей, она исследует условия и обстоятельств происхождения этой идеи. Постоянное тожество нашего я с самим собою она объясняет точно так, как тожество, признаваемое нами в каких-нибудь других представлениях. Но понятно, что за его неизменность и единство она ручаться не может, и потому готова признать в нем перемены, и готова допустить его множественность, то есть, предположить, что в человеческой душе могут существовать разом несколько таких представлений, несколько я. Как ни странно слышать такое предположение, но, без сомнения, оно совершенно последовательно вытекает из точки зрения эмпирической психологии. Как представление, положим, известной книги всегда

множественно само с собою, и это не мешает нам однако же иметь представления других книг, тоже с собою тождественные, так и представление одного нашего я не мешает существовать в нас представлениям других наших же я.

В последнее время психологи-эмпирики не только вывели и высказали это заключение, но стали даже утверждать, что оно доказывается опытом, именно наблюдениями над некоторыми душевнобольными. Так, Тэн (H. Taine) ссылается на наблюдения, сделанные д-ром Кришабером, который описал 38 случаев особенной болезни (*nevropathie cerebro-cardiaque*) 3), представляющей странные уклонения от обыкновенной формы сознания своего я. Тэн совещался с самим доктором, изучал журналы больных, расспрашивал даже одного из выздоровевших больных и пришел к следующему заключению:

"Почти все больные употребляют одинаковые выражения; например, один говорил: Я чувствовал себя так вполне переменившимся, что мне казалось, я стал кем-то другим; эта мысль постоянно преследовала меня, хотя я ни на минуту не забывал, что она обманчива. Другие говорили: Иногда мне казалось, что я не я сам, или же я чувствовал, что постоянно грежу. Или: Я сомневался в своем собственном существовании, и были минуты, когда я переставай в него верить. И т. д.

Д-р Кришабер и выздоровевший больной № 38 идут даже дальше; они полагают, что больные не ошибаются, когда думают, что стали кем-то другим. Не только - говорил этот выздоровевший, - мне казалось, что я был кем-то другим, но я и действительно был другим: другое я заступило место моего первого я. И в самом деле, составные ощущения его я стали другие, а следовательно, и его вкусы, желания, способности, все стало другое. Таким образом я, нравственная личность, есть некоторое произведение, которого первоначальные факторы суть ощущения, и это произведение, рассматриваемое в различные моменты, бывает не одно и то же, и кажется одним и тем же только потому, что составные ощущения остаются все те же. Если же вдруг эти ощущения станут другими, то и оно станет другим и явится самому себе кем-то другим. Тут опыт подтверждается теорией. В самом деле, по словам доктора Кришабера, - то особенное болезненное состояние, вследствие которого больной теряет до некоторой степени чувство своей собственной личности, проходит только тогда, когда исчезают те извращения ощущений, с которыми связано это состояние. По моему мнению, это вполне решает дело, и я нахожу, что небольшой рассказ, который прочли читатели, более поучителен, чем целый том метафизики об субстанции нашего я" 4).

Тэн очевидно хочет признать, вместе с больным № 38, что второе я по существу своему было совершенно такое же, той же природы и того же достоинства, как и первое я. Второе я было произведением новых ощущений, точно также, как первое я - произведением старых. Но, так как это первое я не исчезало совершенно, то оказывается, что в этом неделимом было разом два я, старое и новое, для чего, по теории эмпирической психологии, нет никакой помехи, ибо в душе могут существовать не только два, но многие различные произведения различных рядов ощущений. Один больной рассказывал мне, например, что в припадке болезни он чувствовал себя разделенным на восемь неделимых.

Но легко видеть, что все эти фантазии нескольких я в одном человеке рушатся, как скоро не доказано, что эти я совершенно однородны между собою. Хотя больной д-ра Кришабера и говорил ему, что новое я заступило место старого, но ясно, что оно не вполне заступало это место, так как старое я замечало его нашествие и, будучи принуждено уступить ему место, откуда-то из угла наблюдало за ним. Другой больной очень хорошо описывает эту борьбу, показывающую всю разницу между двумя я: "Мне казалось, что я действовал по постороннему для меня побуждению, автоматически. Иногда я спрашивал сам себя, что я буду делать, и присутствовал, как безучастный зритель, при своих движениях, своих словах, при всех своих действиях. Во мне было новое существо, и рядом с ним другая часть меня самого, старое существо, не принимавшее никакого участия в новом. Помню очень ясно, что я иногда говорил себе,

что страдания этого нового существа для меня безразличны... Никогда, однако же, я не был действительно обманут этими иллюзиями; но ум мой часто уставал непрерывно исправлять новые ощущения, и я пускался жить несчастною жизнью этого нового существа. Я горячо желал вновь увидеть свой старый мир, снова стать своим старым я; это-то желание помешало мне стать самоубийцею. Я был кем-то другим, и я ненавидел и презирал этого другого, он был мне бесконечно противен; несомненно было, что кто-то другой принял мою форму и взял на себя мои дела..." 5)

Невозможно яснее и живописнее изобразить различие между двумя я, живущими в одном человеке. Одно из них, старое, есть очевидно настоящее я, тот субъект, который никак и никогда не может быть объективирован; другое же, новое я, есть нечто совершенно объективное и никакого субъекта в себе не заключающее. В здоровом человеке между двумя я, субъективным и объективным, существует правильная связь, правильное отношение; в больном эта связь нарушена, — мир психических явлений вышел из законной власти своего центра. Но сущность этого центра и этих явлений не изменилась: и в сумасшедшем они вполне верны своей природе. Вчитываясь в предыдущее описание, мы легко можем заметить, что в слабых чертах самые отношения описанных двух я повторяются в душевной жизни каждого из несомненно здоровых душою людей. Очень часто и здоровые люди действуют автоматически, очень часто бывают недовольны собою, досадуют на собственные слова и действия, от которых не сумели или не успели удержаться; Мы все бываем принуждены наблюдать за собою, все минутами бываем противны самим себе; иногда даже не узнаём себя, когда психическая жизнь слишком возбуждена или подавлена. С каждым бываю также случаи, когда справиться с собою есть большой труд и заслуга. Так что, в большей или меньшей степени, все мы чувствуем ту враждебность между двумя я, которая достигла такой чрезмерной силы у нашего больного.

VII. Субъект.

Та черта нашей душевной жизни, которую мы называем сознанием, не есть одно из ее явлений, стоящее наряду с другими, а есть некоторая общая ее черта, требующая для себя совершенно особенного понятия, именно, раздвоения каждого явления на нечто объективируемое и на субъект, не подлежащий объективированию. Психологи-эмпирики обыкновенно отрицают сознание в этом смысле, отрицают, очевидно, потому, что оно не подводится под их обыкновенные понятия о психическом механизме, ассоциациях и т. д., и требует какого-то выхода за пределы составленной ими картины душевной жизни. Но факт сознания говорит о себе так громко, что не все успевают оглушить себя в отношении к нему своими теориями. Как доказательство чрезвычайной ясности этого факта мы приведем здесь место из Джона Стюарта Милля, тем более замечательное, что этот мыслитель с раннего детства был воспитан в понятиях ассоциационной психологии, постоянно держался этих понятий и проводил их в своих сочинениях с удивительною последовательностью. Но так как он притом отличался и безупречною, истинно философскою добросовестностью, то и написал следующее:

"Кроме наличных чувствований и возможностей чувствований, есть еще другой разряд явлений, которые нужно включить в перечисление элементов, составляющих наше понятие о душе. Нить сознания, составляющая феноменальную жизнь души, состоит не только из наличных чувствований, но также отчасти из воспоминаний и ожиданий. А что же это такое? Сами по себе это суть некоторые наличные чувствования, некоторые состояния сознания, и в этом отношении не отличаются от ощущений. Кроме того, они подобны некоторым данным ощущениям или чувствованиям, испытанным нами в прежнее время. Но они имеют еще ту особенность, что каждое из них заключает в себе верование во что-то сверх их собственного существования в настоящее время. Всякое ощущение заключает в себе лишь верование в такое собственное существование; между

тем воспоминание ощущения, даже если оно не относится к определенному времени, заключает в себе мысль и верование, что то ощущение, которого это воспоминание есть копия или представление, действительно существовало в прошлое время: точно так ожидание заключает в себе верование, более или менее положительное, что то ощущение, или другое какое чувствование, к которому оно относится, будет существовать в будущее время. Явления, заключающиеся в этих двух состояниях сознания, не могут быть и выражены иначе, как так: верование, в них содержащееся, состоит в том, что я самый прежде имел, или что я самый, а не кто другой, буду потом иметь ощущения, о которых вспоминаю или которых ожидаю. Факт, составляющий предмет верования, заключается в том, что известные ощущения некогда действительно составляли или будут впоследствии составлять часть того самого ряда состояний или той самой нити сознания, часть которой в настоящее время составляют воспоминание или ожидание этих ощущений. Если, следовательно, мы говорим, что душа есть ряд чувствований, то должны пополнить это положение и сказать, что душа есть ряд чувствований, знающий о своем прошедшем и будущем. Таким образом, мы приведены к альтернативе: или принять, что душа, или Я, есть нечто отличное от всякого ряда чувствований и их возможностей, или же допустить парадокс, что нечто, составляющее по предположению лишь ряд чувствований, может знать о себе, как о ряде.

Истина в том, что мы здесь лицом к лицу с чем-то окончательно неизъяснимым" ...б)

Это признание строгого психолога-эмпирика драгоценно; в сущности, оно есть признание того я, которое никогда не может быть объектом, а само составляет условие всякой объективности. Именно, первоначальный прием всякого объективирования есть различение и расположение объектов во времени, следовательно, в некоторый ряд или некоторую нить. Поэтому, условие всякого временного ряда заключается в некотором безвременном я. Для того, чтобы время было вне нас, мы сами должны поставить себя вне времени. Но в сущности, тот же самый процесс повторяется в каждом, самом простом, ощущении. Мы не сливаемся с этим ощущением, не поглощаемся им, если не теряем сознания и следовательно, мы ставим себя вне его, и не только ощущаем, но и знаем, что ощущаем.

VIII. Идеализм.

Как бы то ни было, даже и признав сознание в его надлежащем смысле, мы должны помнить, что мы все еще находимся во внутреннем субъективном мире, в той области, которая не отличается от сновидений. Сознание, чувство своего я, и во сне бывает в нас чрезвычайно живо, и какие бы силы мы ему ни приписали, мы должны будем согласиться, что и во сне они действуют точно так, как в бодрственном состоянии. Сознанию мы обыкновенно приписываем память, внимание, сравнение, отождествление и т. д., словом все те деятельности, которые стоят выше объективируемых душевных явлений, сами уже объективированы быть не могут и совершаются только под условием, что уже есть некоторые объективированные явления, совершаются над этими явлениями. Но все это происходит во сне с такою же полнотою, как и в бодрственном состоянии, так что в самом свойстве этих явлений мы не найдем ничего, чем мы могли бы отличить сон от бдения. Впрочем, и не прибегая к сравнению со сном, мы, как скоро вполне усвоили себе требуемую точку зрения, должны видеть, что мы находимся во внутреннем мире, и что нам следует сделать еще шаг, и уже последний, - выйти в настоящий объективный мир. Но как же это сделать? Для людей, никогда не задававшихся психологическими вопросами, этот вопрос не существует. Они твердо уверены, что движутся среди настоящей действительности, и она для них очевиднее и несомненнее всего. Но, как скоро мы привыкли к внутреннему наблюдению, когда научились анализировать свои мысли и чувства, тогда мы знаем, что непосредственно известны нам только те душевные явления, которые в нас совершаются, а все остальное нам доступно только через посредство этих

явлений. В этом состоит основное положение так называемого идеализма, учения, имеющего множество форм. Все, что содержится в нашем познании, есть прежде всего нечто идеальное, то есть, наша мысль, наше представление; вопрос о том, соответствует ли этому идеальному что-нибудь реальное, и что именно соответствует, есть вопрос, есть задача, требующая разыскания, а вовсе не первоначальная данная, как думают нефилософствующие люди.

Эта точка зрения, по-видимому, совершенно неизбежна и вполне справедлива. Но этого мало. По-видимому, идеализм не допускает никакого выхода из себя, то есть, или не позволяет нам признать что-нибудь реальное за пределами нашего идеального, или, не отрицая реального, не дает нам к нему никакого доступа. И в самом деле, раз попав в наш внутренний мир, разве можем мы из него выйти!? что бы мы ни представляли и как бы мы ни мыслили, не будет ли все это лишь наши мысли, наши представления? Наше понятие о реальном, как бы мы его ни изощряли, все-таки будет только понятие, наше убеждение в существовании внешнего мира, откуда бы мы ни выводили это убеждение, и какую бы твердость ему ни приписывали, есть однако же не более, как убеждение, то есть, некоторое душевное состояние. Мы очевидно попали в безвыходный круг и обречены навсегда в нем оставаться.

Так часто и понимается это дело. Между тем, затруднение здесь очевидно похоже на то, которое испытывают психологи-эмпирики при уяснении понятия о нашем я Я, как мы видели, не только не входит в область эмпирической психологии, но составляет то неизбежное условие, под которым нам дается эта область. Так точно, действительность не только не входит в число явлений внутреннего мира, но составляет то условие, которое необходимо, чтоб образовалось понятие о внутреннем мире. Понятие психических явлений мы образовали посредством отрицания той действительности, которой они соответствуют, и только таким образом и можно образовать это понятие. Чюбы рассматривать наши мысли и представления только как мысли и представления, нужно их считать, как выражается Декарт, пустыми и ложными (*inanes et falsas, comme vaines et comme fausses* [27]), то есть, мы должны отрицать в них их отношение к действительности. Иначе они не явятся нам в качестве психических явлений.

В самом деле, я, конечно, могу сказать, что вся моя жизнь есть сон, что мир есть лишь мое представление, что само пространство и время суть лишь формы моею ума; но, чтобы эти изречения имели полный смысл, нужно, чтобы слова сон, представление, ум имели некоторое определенное значение; а как же я получу это значение, если не стану отличать эти понятия от действительности? Следовательно, прежде всего я должен признать действительность.

"Наша жизнь есть сон"; но если, кроме сна, ничего не существует, то эти слова ничего не значат.

IX. Реальная жизнь души.

Только легкая возможность и долгая привычка жить во внутреннем мире моит породить те крайние формы идеализма, какие мы находим в истории философии. Впрочем, если обратимся и к обыкновенной жизни, ю найдем мною фактов, показывающих, как естественно для человека идеалистическое настроение. Люди очень различаются по своему пониманию действительности и любви к ней. У многих (особенно в северных племенах) жизнь внутреннего мира мешает ясному взгляду на действительность и заступает отчасти место настоящей жизни. По временам все мы живем мечтами и должны бороться с ними, чтоб они не заслоняли от нас действительного хода вещей. Но во всяком случае, мы на практике, и от себя, и от других, требуем некоторого реализма, и ни за кем не признаем права быть окончательным идеалистом. Если бы жизнь была сон, то разве не были бы правы пьяницы и курители опиума, проводящие жизнь в приятном возбуждении, в котором многие из них находят свои мысли особенно светлыми, свои чувства благородными и сильными? Но мы, хотя не делаем из пьянства большой вины, однако не прощаем его вполне и видим в нем извращение нормальной жизни.

Кроме пьянства вещественною, есть еще духовное, которое гораздо соблазнительнее и обыкновенно пользуется даже почетом, но в сущности также ненормально и вредно. Не вино и опиум только заставляют нас забывать действительность; можно напиваться своими мыслями, чувствами, желаниями. В людях, у которых сильно развит внутренний мир, дело это очень обыкновенное. Тогда жизнь проходит в беспрестанном питании и согревании в себе известного душевного настроения, которому нередко все приносится в жертву. Любимая мысль ослепляет человека, так что он иногда не в силах видеть самую яркую очевидность; мечтательное чувство заглушает самые простые и глубокие инстинкты; фантастические желания заставляют губить и других и себя. Из этих примеров видно, что существует большое различие между жизнью во внутреннем мире и в действительности; это различие мы наблюдаем ежедневно в себе и в других, и постоянно упражняемся в том, чтобы уметь его проводить ясно и строго. Весь наш внутренний мир, который нам непосредственно и вполне достоверно известен, мы признаём как будто недействительным в сравнении с чем-то другим, вполне реальным. Для того, чтобы явления внутреннего мира получили для нас вполне реальное значение, мы требуем от них согласия или соответствия с чем-то другим, требуем такого качества, которого сами по себе они могут и не иметь. А именно, наши мысли должны заключать в себе действительное познание; наши чувства должны относиться к нашему действительному благу, должны входить в состав нашего действительного счастья; наши желания должны быть возможны для осуществления, предназначены к осуществлению, и переходить в реальные действия. При этих условиях наш внутренний мир получает значение полной действительности и теряет свою призрачность; жизнь из сна превращается в настоящую жизнь.

Сообразно с этим, мы приписываем явлениям внутреннего мира различное достоинство. Мы желаем, чтобы наши мысли были истинны, чувства прочны и чисты, и чтобы воля наша была свободна. Вот источник тех трансцендентных понятий, которые составляли и составляют такие трудные задачи для философии и в то же время непрерывно присутствуют и действуют в нашей ежедневной жизни.

Х. Познание.

Если мы не признаем за нашими мыслями способности быть истинными, или, другими словами, если не признаем за собою возможности познания, то мы не можем приняться ни за какое рассуждение, и наше мышление будет игрой, о которой мы не вправе будем даже сказать, действительно ли это пустая игра, или что-нибудь другое. Итак, мы всегда рассуждаем под тем условием, что познание возможно и нам доступно. Понятие истины, следовательно, не выводится ни из каких познаний и соображений, а напротив того предполагается ими.

Такова психологическая постановка вопроса о познании, и можно показать, что всякая другая приведет к противоречиям. Все так называемые теории познания в конце концов приходят к отрицанию того понятия, которое они хотят построить и объяснить. Именно, все они стремятся объективировать процесс познания, объективировать его совершенно так, как само познание объективирует другие процессы и явления. Но объективировать объективацию невозможно по самой сущности дела, так точно, как глаз не может видеть самого себя, как нельзя видеть света, если свет есть именно то единственное средство, с помощью которого мы видим. Глаз и свет суть условия, под которыми возможно зрение; следовательно, их самих видеть нельзя, так как для них, по предположению, этих условий нет. Многие попытки создать теории познания можно вполне уподобить тому, как если бы живописец задумал написать картину, которая сама бы себя видела. Картина предполагает зрителя. Без зрителя, то есть, без некоторого субъекта, картина теряет весь свой смысл. Рассматриваемая чисто объективно, она представляет только вещественный предмет известной величины и формы, только полотно, накинутое на раму и покрытое в разных

местах различным слоем известных красок. Смысл картины открывается лишь тогда, когда кто-нибудь постигает соотношение этих красок и очертаний и видит не полотно и краски, а то, что ими изображается. Следовательно, живописец все время, пока пишет, воображает перед картиною зрителя, всего естественнее, например, самого себя. Эта мысль о зрителе так жива и неотступна, что встречаются картины, где живописцы к сюжету картины прибавляли еще фигуру зрителя, рассматривающего этот сюжет. Так Брюллов нарисовал сам себя зрителем в Последнем дне Помпеи, а Рафаэль себя в Scuola сГ Athene [28], в Ватикане.

Но не было ли бы величайшею нелепостью, если бы какой-нибудь художник вообразил, что этот нарисованный зритель может видеть картину и таким образом заменить живого зрителя? Между тем, нечто подобное пытаются вообразить те, кто думает построить познание посредством того, что доступно познанию.

Материалисты, сводящие всякое явление на движение вещественных частиц и думающие, что со временем они построят из этого движения и познание, совершенно похожи на живописца, который надеялся бы со временем так хорошо писать, что его фигуры будут видеть одна другую. Очевидно, мы можем представлять и вычислять всевозможное расположение и движение частиц, но сами частицы никогда друг об друге ничего знать не будут; они всегда останутся лишь предметом для познания и никогда не превратятся в познающий субъект.

Точно так и те, которые пытаются построить познание из объективированных душевных явлений, например, из ощущений или из других деятельностей и законов души, ни к чему не придут кроме субъективизма, который есть в сущности отрицание познания. Какие бы явления внутреннего мира мы ни взяли, и как бы мы их ни комбинировали, мы все-таки останемся в внутреннем мире, который, как мы знаем, есть нечто пустое и ложное по отношению к действительности. Представим, например, что мы успели бы свести познание на ощущения; тогда мы должны были бы рассуждать далее таким образом: а так как ощущение есть нечто наше субъективное, так как ничего подобного в чисто объективном мире мы предполагать не можем, то значит, доказав, что все наше познание содержится в ощущениях, мы доказали, что никакого действительного познания мы не имеем.

Приведем здесь рассуждение знаменитого физиолога Гельмгольца, которое с большою наглядностью обнаруживает сущность вопроса. Гельмгольц доказывает, что старинное определение, по которому истина состоит в согласии наших представлений с предметами - не имеет никакого возможного смысла.

"Если бы" - говорит он, - "между представлением в голове какую-нибудь человека А и представляемым предметом существовало какого бы то ни было рода подобие, согласие, то некоторый другой ум В, который по одинаковым законам представлял бы себе и этот предмет, и его представление в голове А мог бы найти, или, но крайней мере, мог бы мыслить между ними некоторое сходство. Ибо равное, равно отраженное (представляемое) должно, конечно, дать равные образы (представления). Спрашиваю теперь какое же сходство можно себе мыслить между процессом в мозгу, сопровождающим представление стола, и самым столом? Нужно ли воображать себе, что фигура стола рисуется там электрическими токами, и что, если бы представляющий представил себе, что он ходит вокруг стола, то электрические токи нарисуют еще и фигурку человека? Перспективные проекции внешнего мира в мозговых полушариях, предполагавшиеся иными, очевидно недостаточны, чтоб образовать представление о вещественном предмете. И положим, что смелую фантазию не устрашили бы такие и подобные гипотезы, то все-таки, такое электрическое изображение стола в мозгу было бы лишь другим вещественным объектом, который должен подлежать восприятию, а не представлением стола. Отвергать выставленное мною положение будут однако стремиться не столько приверженцы материалистических мнений, сколько именно спиритуалисты. Между тем, для них-то, как мне кажется, дело напротив должно быть еще яснее. Какое подобие возможно

предположить между представлением, - изменением невещественной, непротяженной души, и занимающим пространство телом - столом⁹ Со стороны спиритуалистических философов, сколько я знаю, даже никогда не было попытки составить гипотезу, или фантазию, чтобы построить это подобие, да и по самой сущности этой взгляда, вовсе нельзя делать подобных попыток"

Эти рассуждения Гельмгольца очень ясно показывают, что, если мы согласие представлений с предметами будем понимать объективно, следовательно, как некоторое сходство между теми и другими, то придем к бессмыслице Но отсюда следует не то, что познание невозможно, а только то, что согласие, о котором идет речь, нужно понимать иначе И вообще, мы необходимо придем к отрицанию познания, когда будем выводить его из каких бы то ни было объективных действий или отношений между нашею душой и другими предметами Всякое объективное действие или отношение имеет результатом только воздействие или обратное отношение, такое же объективное, следовательно, не заключающее в себе познания Вот почему, в вещественной природе, предполагая всякого рода действия и отношения между вещами, мы не видим никакого движения к познанию Вещественный мир, по нашему обыкновенному представлению, совершенно слеп ни мало не знает себя Человек же есть зритель мира, он обладает познанием.

XI. Чувство.

Реальность наших чувств заключается в том, что они бывают приятны и неприятны, так что могут составить наше действительное благополучие или несчастье Это свойство наших чувств не может быть объективировано и не составляет предмет познания в обыкновенном смысле этого слова Взаимные отношения объективных явлений, их действия и воздействия, и также всякие объективные процессы, совершающиеся в существах, как бы мы их ни усложняли и ни поворачивали, не дадут нам ни искры приятного или неприятного. Вот почему мир вещественный мы считаем совершенно бесчувственным Мало того рассматривая объективно явления нашей души, анализируя процессы нашего психического механизма, мы изучаем как будто один холодный труп душевной жизни, и должны прибавлять к описанию различных его частей особое указание на значение тех чувств, которые им свойственны, на их относительный вес, если можно так выразиться

Мир сам по себе, объективно, холоден и безразличен Только наше чувство делает из нею предмет отвращения и восторга, вносит в него красоту и величие, ужас и безобразие И это происходит постоянно, ежеминутно, бесцветный, серый объективный мир является нам раскрашенным Цвета, как и всякие другие качества, суть лишь наши собственные объективированные чувства.

Но, как бы мы ни объективировали наши чувства, мы, очевидно, не можем их лишить реального их значения, то есть, того свойства, по которому они составляют элемент нашего благополучия или страдания Их идеальная природа такова, что требует этого их реального значения Они реальны уже потому, что субъективны

Отсюда можно объяснить обыкновенные стремления психологов свести всю душевную жизнь на ощущения, как на такие явления, которые, будучи вполне субъективными, в то же время несомненно реальны.

Отсюда же происходит практическая соблазнительность чувств для человека, беспрестанная погоня людей за приятными чувствами в ущерб истине и нравственности. Приятное чувство имеет оправдание в себе самом, оно - само себе цель, не нуждается ни в какой другой реальности. Поэтому ум, который помнит прошедшее и предвидит будущее, часто считается помехою нашему счастью, и забыться составляет для многих условие наслаждения.

В высшем и лучшем смысле, следует также признать, что действительное счастье заключается для нас в наших чувствах. В самом деле, познания наши, как свидетельствует

история, могут быть очень неверны, очень обманчивы. Точно также, наша деятельность может быть бесплодна, неудачна и подавлена обстоятельствами. Но одно нас не обманет, одно всегда принесет нам счастье — совершенная чистота и спокойствие души, то настроение чувств, которое известно под именем святости [30].

ХII. Воля.

Наши действия находятся в нашей власти, подчинены нашей воле. Вот простейшее обозначение того, что такое воля. Она не есть источник или производящая причина наших действий; круг наших действий дан нам помимо нашей воли: он зависит от свойств и сил нашей души и тела, и никакая воля не может расширить и изменить его. Но воле дано избирать между этими данными действиями, или воздерживаться от них. Эту власть нашу над нашими действиями (не над всеми, но над некоторыми) мы называем произволом, свободой, и приписываем ее, в большей или меньшей степени, всем одушевленным существам. По-русски воля и свобода - синонимы, и "несвободная воля" есть *contradictio in adjecto* [31].

Когда хотят объективировать волю, то обыкновенно называют ее силой и приписывают ей действия. Но всякая сила подчинена известным законам, от которых не может уклоняться. Выбирать и воздерживаться никакая сила не может, и "свободная сила" есть такое же *contradictio in adjecto*, как и "несвободная воля". Напротив, чтобы правильно понимать волю, мы должны объективировать все силы и действия души, и потом представить, что воля распоряжается ими, следовательно, стоит выше сил и действий одушевленного существа, а не в числе их, не на ряду с ними. Если же так, то она объективирована быть не может. И в самом деле, как объективировать выбор и воздержание? Противники истинного понятия о воле обыкновенно и говорят, что выбора нет, а есть только уничтожение одного желания другим. Но все мы знаем, что человек, душа которого находится во власти борющихся желаний, который повинуете лишь сильнейшему из них и не может воздержаться ни от одного, пока оно не подавлено другими, есть жалкое существо, не умеющее владеть собою, лишенное воли. И всем нам понятно, что значит - стать выше своих желаний и стремиться одни подавить, а другие воспитать и усилить. Мы можем объективировать свои желания, то есть, сделать их тщетными и ложными, как выражается Декарт, обратить их в простые явления внутреннего мира, и уйти от них в свое недоступное я.

Из всех черт душевной жизни воля наименее доступна объективации. Познание еще можно себе представить объективно в виде какой-то связи между существами, в виде их отношений между собою или действий друг на друга. Чувство обыкновенно объективируется в виде состояния чувствующего существа, или внутреннего процесса, в нем совершающегося, отчего для обозначения чувства вошли в употребление такие слова, как потрясение, волнение, *emotion* и т. д. Но волю невозможно объективировать даже и несовершенным образом.

Никто, кажется, лучше Шопенгауэра не выразил этой невозможности объективного понимания воли.

"Если мы предположим" - говорит он, - "свободу воли, то каждое человеческое действие было бы необъяснимым чудом, именно - действием без причины. И если мы отважимся попытаться сделать себе представляемым такое *liberum arbitrium Indifferentiae* [32], то скоро увидим, что ум при этом собственно становится в тупик: у него нет никакой формы, чтобы мыслить что-нибудь подобное. Ибо, закон основания, принцип всегдашней определенности и зависимости явлений одних от других, есть самая общая форма нашей познавательной способности, форма, смотря по различию ее объектов, принимающая различные виды. А тут мы должны мыслить нечто такое, что определяет, не будучи само определяемо, что без принуждения, следовательно, без основания, производит, например, А, тогда как могло бы произвести точно также В, или С, или D, и притом могло бы

вполне, могло бы при тех же самых обстоятельствах, так что в А не содержится ничего такого, что давало бы ему преимущество (так как преимущество было бы мотивацией, причинностью) перед В, С, D. Мы приводимся здесь к понятию абсолютно случайного. Повторяю: при этом ум становится совершенно в тупик, если только мы можем довести его до такого тупика". 8)

Тут ясно, что затруднение является вследствие объективного представления всего процесса. Невозможно, говорит Шопенгауэр, чтобы какое бы то ни было действие не было вполне определено его условиями, следовательно, нет произвольных действий. Объективно это совершенно несомненно. Но в некоторых действиях одно из условий есть мое соизволение, а это соизволение я лишь совершенно неправильно могу признать за что-то объективное и поставить в один ряд с другими условиями. Объективировать его я имею столь же мало права и возможности, как объективировать познание или чувство. Вот почему, только тот мир, который мы вполне объективируем, только мир вещественный мы признаем вместе с тем областью полной необходимости, тогда как самым низшим одушевленным существам приписываем зачатки произвола.

XIII. Полная жизнь души.

Итак, истина, благо и свободная деятельность суть понятия, стоящие выше обыкновенных форм познания, требующие как бы особого рода мышления, и в то же время непрестанно нам присущие, составляющие главное содержание нашей душевной жизни. Не только человек, но и всякое одушевленное существо потому лишь и называется одушевленным, что может страдать и наслаждаться, имеет зачатки познания и произвола. Душевная жизнь, подобно свету, может иметь бесчисленные степени, от яркою солнечного сияния до сумерек, граничащих с тьмою. Истинная ее природа обнаруживается, конечно, при полном ее раскрытии, следовательно, в человеке, и в те минуты полной душевной энергии, которые иногда испытывает человек. Рассматривая эту полную душевную жизнь, мы видим, что признание истины, блага и свободы, то есть, признание за нашу душевную жизнь реального значения, действительного содержания, составляет то необходимое условие, при котором только и можем мы жить, без которого мы видим перед собою пустоту, ничтожество и бессмыслие. Поэтому можно, кажется, начинать психологию прямо с этих понятий, которых ниоткуда нельзя вывести, и без которых нельзя иметь представления о душе и ее жизни. Установив эти понятия, можно затем делать постепенные отвлечения. Например, анализируя истину, благо и свободу, мы найдем, что тут везде предполагается некоторый субъект, наше я, для которого только и может существовать и истина, и благо, и свобода. Затем, если за этим субъектом признать исключительную реальность, то все содержание нашей души можно рассматривать как лишенное реальною значения. Тогда мы получим мысли и представления вместо познания, чувства вместо добра и зла, желания и стремления вместо действий воли, - словом, мы получим наш внутренний мир, субъективную сферу нашей души. Утвердившись на точке зрения субъективизма, мы потом найдем, что нет различия между сном и бдением, и следовательно, что вещественный мир неизвестен нам с непосредственною достоверностью. И таким образом мы опять достигнем той Архимедовской точки опоры, с которой начали, то есть: *cogito, ergo sum*.

XIV. Заключение.

Во всяком случае, психология, непосредственно изучая нашу душевную жизнь, должна нам представлять самые сильные, по простоте и живости, доказательства, с одной стороны - против скептицизма, а с другой — против материализма и нецессарианизма [34]. Жизнь души есть для нас непосредственная действительность, как о том учил и Декарт. Метафизики стремятся объективировать душу; они рассматривают ее как

некоторое существо, которому свойственны познание, чувство и воля, и потому предлагают вопрос есть ли какой-нибудь смысл в этих деятельности души? Но для того, кто станет на точку зрения психологии, сущность душевной жизни заключается именно в познании, чувстве и воле, так что, если бы мы стали отрицать их реальность, то не о чем было бы нам и говорить.

Какую бы науку мы ни излагали, мы должны крепче всего держаться за самый предмет изучения, и больше всего бояться внесения в него предвзятых понятий. Эти предвзятые понятия могут быть таковы, что совершенно закроют от нас наш предмета, не дадут нам и дойти до него, а заставят лишь блуждать вокруг него. Так, материалист, берущийся за психологию, может, при самых добросовестных усилиях, никогда не дойти до понимания психологических вопросов. Так, мы видели примеры логиков, которые, задавшись с самого начала понятиями, отрицающими мышление, пишут большие трактаты, неизбежно сводящиеся только к одному этому отрицанию. Что касается до психологии, то различие между субъектом и объектом, и далее, - различие между субъективным и реальным значением явлений, суть главные черты ее предмета, и кто не понял этого различия как следует, тот, сколько бы ни рассуждал, будет мыслить и говорить лишь о вещах, касающихся души, но не о самой душе.

Примечания к главе второй

- 2) *Elementa physiologiae corporis humani*. T. V, p. 579 sq. (1779) [22].
- 3) *De la Nevropathie cerebro-cardiaque par le Dr. Krishaber*. Paris. 1873 [24].
- 4) *Revue philosophique* 1876. T. I, p. 294 (Sur les elements et sur la formation de l'idée de moi. H. Taine) [25].
- 5) Та же статья Тэна, стр. 293.
- 6) *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Lond. 1865, p. 212, 213. (3-d ed. 1867. p. 241, 242) [26].
- 7) *Handbuch der physiologischen Optik*, bearbeitet von H Helmholtz Leipz 1867, S 443 [29]
- 8) *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2-te Ausg. Leipz. 1860 S 45 [33].

ПРИМЕЧАНИЯ

Работа Н. Н. Страхова «Об основных понятиях психологии» впервые появилась в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1878 г. (май, отдел II, с. 29-51 и июнь, отдел II, с. 133-164). Публикуется по изданию: Н. Страхов. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886. С. 1-87. В публикации опущен параллельный латинский текст «Начал философии», помещенный в работе Страхова. Орфография и пунктуация текста Страхова приведена к нормам современного русского языка, с сохранением особенностей авторского стиля и терминологии. Для удобства читателя к переводам Страхова сделаны примечания, позволяющие сравнить его перевод с современными вариантами.

Концевые примечания:

1. В знаменитых «Основах химии» Д.-И. Менделеева (первое издание - 1869 г.) глава о кислороде входила в число первых глав. Общие законы химии Менделеев излагал по мере знакомства с конкретными химическими элементами и их соединениями.
2. «Я мыслю, следовательно, существую» (лат).
3. Страхов фактически отказывается от традиционной схемы истории философии Нового времени, согласно которой Декарт был родоначальником рационализма (первая группа

мыслителей), в то время как родоначальником эмпиризма (вторая группа мыслителей) был Фрэнсис Бэкон (1561-1626) С точки зрения Страхова (как и ряда других русских мыслителей) Декарт - основоположник философии Нового времени в целом.

4. «Рассуждение о методе». Положение «я мыслю, следовательно, я существую» впервые появляется в четвертой части этой работы. См. Декарт Р. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989 Т. 1.С 269.

5. «Размышления о первой философии» (или «Метафизические размышления») вышли в свет в 1641 г. в Париже на латинском языке, а в 1647 г. – на французском (Декарт в переводе не участвовал). «Размышления» традиционно рассматриваются как основное философское произведение Декарта.

6. «Начала философии» (или «Первоначала философии») были опубликованы в 1644 г. в Амстердаме на латинском языке; французский перевод (выполненный частично аббатом Пико, а частично самим Декартом) вышел в 1647 г. в Париже.

7. Далее Страхов приводит свой перевод девяти первых параграфов первой части «Начал философии» (опуская названия параграфов). Полный перевод этого сочинения Декарта на русский язык вышел только в 1914 г. в Казани.

8. Оборот «что еще не совершенно достоверно и дознано» звучит в современном издании работ Декарта так: «что не полностью исследовано и не вполне достоверно». См. указ. выше «Сочинения в двух томах», т. 1, с. 316. Очевидно, что Страхов использует слово «дознать» в его основном значении «узнавать подробно и верно» (ср. словарь Вл. Даля).

9. Страхов имеет в виду так называемое «доказательство от противного», подразумевая, что в качестве «противного» суждения берется, как это обычно и бывает, ложное суждение.

10. «Размышления о первой философии», первое размышление («Сочинения в двух томах», т. 2, с. 17).

11. Латинский текст - из предисловия Ньютона к первому изданию «Математических начал натуральной философии». В переводе академика А. Н. Крылова соответствующее место звучит так: «Вся трудность физики, как будет видно, состоит в том, чтобы по явлениям движения распознать силы природы, а затем по этим силам объяснить остальные явления» (издание 1989 г., с. 3). Заметим, что в оригинале у Ньютона стоит именно «философия», в духе британской традиции называть физику «натуральной философией».

12. То есть cogitare («сознать», в широком смысле слова) «значит мыслить, желать, воображать и чувствовать».

13 Архей (от др.-греч. αρχη| - начало, основание; господство) - верховный жизненный дух всякого существа, обеспечивающий его здоровье. Понятие «архея» играло центральную роль в теософско-натуралистическом учении Парацельса (1493-1541); аналогом этого понятия является, по мнению Страхова, «жизненная сила» в различного рода виталистических концепциях.

14. «Размышления о первой философии», третье размышление («Сочинения в двух томах», т. 2, с. 29)

15. «Исследование о человеческом познании». Ср Юм Д. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1966. Т. 2. С. 19-20.

16. Строго говоря, в таблице категорий у Канта нет категории бытия (Sein), но есть категории реальности и существования. См. Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 175.

17. Отметим менее известные имена из перечня Страхова:

Гертли (чаще Гартли или Хартли) Дэвид (1705-1757), английский врач и психолог. Развивал концепцию ассоцианизма (образования более сложных элементов сознания из первичных «впечатлений»). Наиболее известная работа «Observations on Man» (Лондон, 2 тт., 1749; название обычно переводится как «Размышления о человеке»),

Стюарт (Stewart) Дугалд (1753-1828), шотландский философ, близкий к «философии здравого смысла» Т. Рида. Основное сочинение «Elements of the Philosophy of Human Mind» (3 тт., 1792-1827).

Броун (правильнее Браун, Brown) Томас (1778-1820), английский философ и поэт, разрабатывал ассоциативную психологию; ему принадлежит первое в Англии изложение критической философии И. Канта.

Милль Джеймс (1773-1836), английский историк, философ и экономист, последователь Д. Рикардо; отец знаменитого философа-позитивиста Джона Стюарта Милля.

Бэн (Bain) Александер (1818-1903), шотландский философ и психолог, последователь Дж. Стюарта Милля; один из основателей крупнейшего британского философского журнала «Mind».

18. Герbart (Herbart) Иоганн Фридрих (1776-1841), немецкий философ и педагог; сочетал эмпиризм с элементами метафизики Лейбница и критицизмом Канта. Сделал попытку внести в психологию и философию математические методы. В рус. пер. «Психология» (СПб., 1875).

19. Бенеке (Beneke) Фридрих Эдуард (1798-1854), немецкий философ и психолог, рассматривал психологию как естественную науку.

20. Лотце (Lotze) Рудольф Герман (1817-1881), немецкий врач и философ, автор обширного сочинения философско-антропологического характера «Микрокосм» (рус. пер. 3 тт., 1866-67). Причисление Лотце к сторонникам узко эмпирической (и механистической) психологии вряд ли верно. На деле некоторые идеи Лотце весьма созвучны идеям Страхова в книге «Мир как целое» (см. продолжение «Трагедии русской философии» в следующем номере «ФК»)

Лацарус (Lazarus) Мориц (1824-1903), немецкий философ, психолог и языковед, последователь Гербарта; один из основоположников науки о психологии народов.

Штейнтап (Steinthal) Гейман (1823-1899), немецкий философ, по своим взглядам близкий к М. Лацарусу, с которым тесно сотрудничал и основал «Журнал по психологии народов и языкознанию».

21. Имеется в виду работа Беркли «Опыт новой теории зрения» (1709). См. Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978

22. Галлер (Hallcr) Альбрехт фон (1708-1777), швейцарский натуралист, врач и поэт, один из основоположников экспериментальной физиологии, почетный член Петербургской АН. Страхов ссылается на его классический труд в 8 томах «Элементы физиологии человеческого тела» (т. V, с. 579 и след.; изд. 1779 г.), вышедший первым изданием в 1757-1766 гг.

23. «Введение в психологию и науку о языке» (Берлин, 1871).
24. «О церебрально-сердечной невропатии» д-ра Кришабера. Париж, 1873.
25. Страхов ссылается на статью «Об элементах и о формировании идеи я» Ипполита Тэна (1828-1893), французского историка, философа и художественного критика, последователя О. Конта. Страхов перевел основное философское произведение И. Тэна «Об уме и познании» (2 тт., СПб., 1872).
26. «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона» (Лондон, 1865, с. 212-213 или 241-242 по третьему изд. 1867). Рус. пер 1869. В этой работе Дж. С. Милль критикует с позиций позитивизма взгляды шотландского философа В.Гамильтона (1788-1856), пытавшегося соединить реалистическую «философию здравого смысла» с идеями Канта.
27. Страхов приводит в скобках выражение Декарта «пустые и ложные» из изданий «Начал философии» на латинском и французском языках.
28. «Афинская школа» - фреска, созданная Рафаэлем в 1509-1511 гг. по заказу папы Льва X.
29. «Учебник физиологической оптики, переработанный Г. Гельмгольцем». Лейпциг, 1867.
Гельмгольц Герман фон (1821-1894), выдающийся немецкий физик; известен исследованиями в области психофизиологии; в философии придерживался упрощенной «психофизической» трактовки учения Канта о непознаваемости «вещей-в-себе».
30. См. статью Страхова «Справедливость, милосердие и святость» в издании: Н. Страхов. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892.
31. «противоречие в терминах» (лат.).
- 32 «безразличная (произвольная) свобода выбора» (лат.)
33. «Две основные проблемы этики». 2-е изд. Лейпциг, 1860. С 45. Страхов цитирует отрывок из работы «О свободе воли» (гл. III). См. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 78-79
34. нецессарианизм (от лат. necessario - по необходимости, по принуждению) - то же самое, что и жесткий детерминизм, исключая возможность свободных действий.