

Душа человека. Опыт введения в философскую психологию

С. Л. Франк

С.Л.Франк

ДУША ЧЕЛОВЕКА

ОПЫТ ВВЕДЕНИЯ В ФИЛОСОФСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

В кн.: Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: "Харвест" – М.: "АСТ", 2000, с. 631-990

Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum.

Бл.Августин

Предисловие

Предмет и задачи предлагаемой книги подробно уяснены во вступительной главе. Поэтому здесь достаточно лишь немногих напутственных слов, преимущественно *pro domo sua*.

Как отмечено в подзаголовке, наша работа хочет быть только опытом введения в философскую психологию. Она пытается уяснить лишь первые, элементарные основы философского учения о душе; ее главная задача – помочь современной науке вернуться к принципиальному признанию и пониманию этой области знания, которая фактически постоянно затрагивается и в современной научной литературе, но существо которой предано забвению и пренебрежению. Мы хотели бы прежде всего содействовать вообще восстановлению прав психологии в старом, буквальном и точном значении этого слова – науки столь же древней, как вся философия, и столь же законной и необходимой, как она. Из этого пропедевтического характера книги само собой следует, что она не имеет претензии на сколько-нибудь полное и исчерпывающее раскрытие великой загадки, называемой "душой человека", и такое название книги избрано нами лишь как выразительное обозначение ее предмета, но отнюдь не ее итогов. Разлад между господствующей точкой зрения современной науки и вне научным, практически-интуитивным сознанием наиболее живых и пытливых умов – в их отношении к внутреннему миру человека, к философской проблеме существования человека и его жизни – так велик, что положение научного исследователя в этой области – исключительно трудное: он рискует оттолкнуть одних мнимой дерзновенностью и незаконностью самой своей темы и не удовлетворить других трезво-методическим ее обсуждением и неизбежной элементарностью своих первых достижений. В этом трудном положении и в сознании несовершенств выполнения поставленной задачи автора поддерживает лишь незыблемое убеждение в законности и ценности самой его задачи – систематического и обоснованного познания природы человеческой души. Предлагаемая книга, будучи некоторым относительно законченным и самодовлеющим целым, вместе с тем примыкает к предыдущему исследованию автора "Предмет знания" и может рассматриваться как его продолжение и дополнение. Намеченная в этом исследовании реформа так называемой "гносеологии", сводящая ее к "первой философии" или общей онтологии, ставит на очередь разработку философской психологии как учения о природе индивидуальной "души" и ее отношении к надындивидуально-объективному бытию. Некоторые конечные выводы этого учения, в свою очередь, могли быть лишь кратко намечены в настоящей книге. Ибо философская психология, будучи, с одной стороны, продолжением и развитием общеонтологического учения о бытии и знании, с другой стороны, служит теоретической основой и исходной точкой для философского познания конкретного мира общественно-исторической жизни человечества и лишь в учении об этой области бытия находит свое окончательное завершение. Попытка такого философского уяснения этой как бы третьей

онтологической сферы – сферы конкретной духовной жизни – будет представлена автором в подготовляемом им исследовании по социальной философии, которое, как автор надеется, появится не в слишком отдаленном будущем. Все три работы совместно должны, таким образом, составить некую "трилогию", в которую для самого автора непосредственно выливается изложение основного содержания и строения его философского мировоззрения, – без того, конечно, чтобы он претендовал этим дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы.

* * *

Автор приносит искреннюю благодарность Историко-филологическому факультету Петроградского университета за напечатание его труда в "Записках" факультета.

Август 1916 г.

P.S. В силу ненормальных типографских условий печатание книги значительно задержалось. Ей суждено выйти в свет в момент, когда русскому обществу, среди тягчайших испытаний родины, – казалось бы – не до науки вообще, а тем более не до отвлеченных философских размышлений. Но если в этой книге есть вообще что-либо ценное, то автор смеет надеяться, что она не окажется бесполезной и в настоящую минуту, ибо в чем бы ни заключался конкретно выход из переживаемого нами тяжелого кризиса, не подлежит сомнению, что единственный путь к нему – повышение духовного уровня нашей культуры, углубление плоскости обсуждения всех жизненных вопросов, преодоление всяческого невежества, варварства и одичания. В этом смысле и философ имеет право верить, что своей независимой мыслью он посильно содействует духовному и общественному возрождению своей родины.

Петроград, июль 1917 г. С.Франк

Вступление

О ПОНЯТИИ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

I

Будущий историк нашей современной духовной культуры, вероятно, с удивлением отметит, как один из характернейших ее признаков, отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. Гегель некогда удивлялся "зрелищу народа без собственной метафизики". Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия и той части метафизики, которая касается вопроса о существовании самого человека и разъясняет человеку его жизнь; замечательно, что в течение относительно длительных периодов (измеряемых несколькими десятилетиями) человечество, по-видимому, способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя "психологией без души". Не замечательно ли, в самом деле, что со времени, по меньшей мере, "Микрокосма" Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе души?

Когда в настоящее время заинтересовываешься этим – казалось бы, не слишком специальным! – вопросом и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе (как это пришлось делать автору этих строк), то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы вообще почти не существует. Находишь богатый запас глубоких мыслей и ценных соображений в древней философии – у Платона, Аристотеля, стоиков и Плотина, в христианской философии (бл. Августин!), в мистической литературе средних веков и нового времени (достаточно упомянуть глубокомысленное учение Каббалы и родственные ему идеи Якоба Бёме, С.-Мартена и Баадера); уже гораздо беднее идеями по этому вопросу признанные школьной традицией классические авторитеты

так называемой "новой философии": здесь уже как будто начинается пустыня, лишь изредка прерываемая такими богатыми оазисами, как Лейбниц, Шеллинг и Мен де Биран. Со времени же Шеллинга и Мен де Бирана идет почти сплошная пустыня и приходится питаться едва ли не одними воспоминаниями.

Конечно, сторонники нынешней эмпирической или даже "экспериментальной" психологии скажут, что то, что мы называем пустыней, есть хотя и скромная по виду, но плодородная нива, возвращенная после того, как планомерными усилиями опомнившегося научного сознания была выкорчевана и выполота роскошная, но бесплодная и ядовитая растительность старой "метафизики". Мы оставляем здесь в стороне спорный вопрос о возможности и значении так называемой "метафизики" (напомним лишь в этом отношении, что наше время явственно приступило к перерешению этого вопроса). Если бы было доказано, что старые учения о душе были произвольны и ненаучны и что новой науке удалось заменить их действительно точными и обоснованными знанием, то был бы действительно обнаружен прогресс в этой области. И мы охотно готовы признать, что сама идея опытного психологического знания – только при достаточно глубоком и ясном понятии "опыта" – есть действительно ценное достижение XIX века по сравнению с господствовавшей в XVII-XVIII веках в этой области бесплодной рационалистической схоластикой. Но дело тут вообще не в относительной ценности двух разных методов одной науки, а в простом вытеснении одной науки совсем другою, хотя и сохраняющей слабые следы родства с первой, но имеющей по существу совсем иной предмет. Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о душе и замены их учениями о закономерностях так называемых "душевных явлений", оторванных от их внутренней почвы и рассматриваемых как явления внешнего предметного мира. Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от гипноза ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это значит: это значит, что современная так называемая психология есть вообще не психология, а физиология. Она есть не учение о душе как сфере некоей внутренней реальности, которая – как бы ее ни понимать – непосредственно, в самом опытном своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему, а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение "психология" – учение о душе – было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области; оно похищено так основательно, что, когда теперь размышляешь о природе души, о мире внутренней реальности человеческой жизни как таковой, то занимаешься делом, которому суждено оставаться безымянным или для которого надо придумать какое-нибудь новое обозначение. И даже если примириться с новейшим, искаженным смыслом этого слова, нужно признать, что, по крайней мере, три четверти так называемой эмпирической психологии и еще большая часть так называемой "экспериментальной" психологии есть не чистая психология, а либо психо-физика и психофизиология, либо же – что точнее уяснится ниже – исследование явлений хотя и не физических, но вместе с тем и не психических.

Мы не хотим здесь поднимать вопроса о ценности этих привычных уже для нас наук; более того, мы не сомневаемся, что, несмотря на смутность понятий, лежащую в их основе и препятствующую их нормальному развитию, они делают в своей области нечто ценное и полезное. Одно лишь несомненно: живой, целостный внутренний мир человека, человеческая личность, то, что мы вне всяких теорий называем нашей "душой", нашим "духовным миром", в них совершенно отсутствует. Они заняты чем-то другим, а никак не им. Кто когда-либо лучше понял себя самого, свой характер, тревоги и страсти, мечты и страдания своей жизни из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них понимать своих ближних, правильнее строить свои отношения к ним? Для того чтобы в настоящее время уяснить себе человеческую жизнь, свою и чужую, нужно изучать произведения искусства, письма и дневники, биографию и историю, а никак не научную литературу психологии. Достоевский и Толстой, Мопассан и Ибсен, – Флобер, Гёте, Амьель в своих дневниках и письмах, – Карлейль, Моммзен и Ключевский – вот единственные учителя психологии в

нашей время, тогда как в ученых трудах по психологии мы лишь изредка, как случайные дары, найдем живые и ценные мысли, да и то лишь постольку, поскольку их авторы как личности с самостоятельной жизненной психологической интуицией произвольно и как бы противозаконно возвышаются над официально установленной плоскостью "научного" обсуждения вопросов. Чаще уже нужный материал действительной психологии найдется среди талантливых клинических наблюдений над душевнобольными; и характерно, что, быть может, самое ценное и интересное в современной психологической литературе заимствуется ею у психопатологии, поскольку последняя основывается на живых наблюдениях над личностями и характерами как живыми целыми.

II

Из последних указаний ясно, что и наше время, конечно, не вообще лишено интереса к человеческой душе и сущности человеческой жизни. Да и было бы совершенно невероятно, чтобы этого не было. То, что в настоящее время отсутствует и отсутствие чего мы болезненно ощущаем, есть именно научное, чисто теоретическое познание существа человеческой души. И так как интерес к этому предмету, вообще говоря, никогда не может исчезнуть у человека, то за отсутствием научного его удовлетворения он выражается в иных формах. Характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов привело и к возрождению религиозных учений о душе, ибо религиозное сознание, конечно, прежде всего ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Это религиозное возрождение само по себе можно и нужно только приветствовать. Не говоря уже о том, что оно имеет свою собственную очевидную ценность, оно весьма существенно даже для успеха чисто научного знания, ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта. Ничто не характеризует так ярко поверхностности, непродуманности ходячего научного эмпиризма, как его непонимание и принципиальное недопущение им некоторых основных форм опыта. Позитивистический эмпиризм, в сущности, недалеко ушел от того анекдотического схоластика, который запрещал усматривать через телескоп пятна на Солнце, потому что у Аристотеля ничего не сказано про них. Вопреки этим предубеждениям именно с точки зрения эмпиризма должно было бы быть ясно, что всякое расширение и углубление опыта ведет к обогащению знания. И в этом смысле нужно сказать: для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать – и именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе "душу живу"; или, быть может, вернее сказать: религиозность и самосознание в этом смысле есть именно одно и то же. Прославленное в учебниках психологии самонаблюдение просто невозможно там, где нет никакой "самости", как особого объекта, где в непосредственном живом сознании мир внутренней жизни не выделился как особая, специфическая реальность от чувственно предметного бытия. Вне этого условия не существует само-наблюдения, а остается лишь наблюдение единичных, оторванных от своей родной стихии душевных процессов, создаваемых лишь на чуждом им по существу фоне внешне-предметного мира, о чем мы уже говорили. Поэтому как философия вообще, так и в особенности философия души – то, что в единственно-подлинном смысле заслуживает названия психологии, – издавна и постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от живых опытных достижений религиозного сознания. Начиная с Упанишад, с Гераклита и Платона и кончая Достоевским, Ницше и Эдвардом Карпентером подлинные успехи психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием.

Тем не менее – и к этому мы ведем здесь речь – религиозная интуиция никогда не может сама по себе вытеснить научное знание и заменить его собой – так же, как в других областях знания никакое несистематическое, чисто жизненное опытное знакомство с предметом не делает ненужным научную, систематически-логическую обработку этого сырого опытного материала. Форма научного знания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую последовательную связь оснований и следствий есть единственный практически доступный человеку способ достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знания. Это есть великий способ проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней

ясности и обозримости. Вне этого условия знание, даже поскольку оно истинно, не имеет общедоступного критерия истинности, и ему угрожает всегда смешение с субъективной фантастикой; или в лучшем случае, будучи самоочевидным и достаточно достоверным для самого субъекта интуиции, оно лишено верных, прочных путей для его передачи другим людям, и его усвоение зависит от непроверяемых случайностей таинственного пути непосредственного духовного заражения. При всей относительности и производности значения научного знания – в условиях человеческого сознания, для которого живая интуиция есть лишь нечастый и недлительный дар, так что большая часть нашей умственной жизни проходит лишь в стремлениях к ней или воспоминаниях о ней, – научное знание – знание, которое мы в другом месте назвали отвлеченным¹ – есть единственная форма общедоступной и общеобязательной объективности. Его можно было бы сравнить с правовым порядком общественной жизни человечества, который тоже питается исключительно живыми, не поддающимися нормировке социальными чувствами и при отсутствии последних превращается в пустой и мертвящий формализм, но отсутствие которого, при условиях земной, порочной человеческой природы, ведет не к углублению и оживлению социальных связей, а лишь к деспотизму или анархии. Прекраснодушный романтизм, презирующий объективные нормы и желающий предоставить совершенную свободу живому чутью личности, при фактических свойствах человеческого существа ведет и в практической, и в теоретической жизни лишь к удалению человека от объективной Правды.

1 Обо всей этой теме см. наше исследование "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания", В особенности гл. VI, VII, IX и XII.

Но именно наше время в области философии и прежде всего, – чтобы вернуться к нашей теме, – в области познания души заражено таким романтизмом. Мы считаем большой опасностью для всей нашей духовной культуры, что столь важная и насущная область знания в наше время развивается лишь в форме, которая была кем-то удачно обозначена как *Philosophie irresponsable*. Опасность заключается прежде всего в возможности реакции здорового чутья простой, общедоступной объективной реальности, – реакции, которая, как это всегда бывает, может повести слишком далеко, вырвать пшеницу вместе с плевелами и вернуть нас к слепоте материализма и позитивизма. Именно ради обеспечения доверия к высшему источнику человеческого знания – к живой религиозной интуиции – здесь необходима известная умеренность, необходимо прекращение опасных и высокомерных толков о банкротстве науки и забота о сохранении, а не разрушении того моста, который соединяет область высшей Истины с нормальной будничной сферой среднего человеческого сознания и который мы имеем в лице научного знания.

В двух формах происходит, в области учений о душе, это устранение научного знания: в форме наивной фальсификации науки через безотчетное, сумбурное ее смешение с религией и мистикой и в форме сознательного отрицания науки. Первое мы имеем в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе, которые сами именуют себя сокровенной наукой ("Geheimwissenschaft" Штейнера!...). В настоящее время, конечно, уже невозможно относиться с огульным отрицанием, как к сплошному суеверию и шарлатанству, ко всей области упомянутых учений: слишком много здесь оказалось проверенных фактов и слишком ясна связь их с интереснейшими достижениями официально признанной научной психологии (гипноз, "подсознательное" и пр.). Интерес к этой области обнаруживают теперь все живые, непредвзятые умы, субъективно, по своим симпатиям и умственным привычкам, совершенно далекие от нее. И огульное отрицание и высмеивание есть здесь обычно лишь признак высокомерной, псевдонаучной узости. За всем тем остается несомненным, что так, как по большей части ведутся исследования этого типа, они представляют невыносимую смесь объективных наблюдений с субъективной фантастикой и, главное, основаны на грубейшем смешении науки с мистикой, одинаково искажающем ту и другую и ведущем к какому-то противоестественному супра-натуралистическому материализму. Тонкая, своеобразная, ни с чем не сравнимая область духовной жизни, достижимая лишь нечувственному внутреннему созерцанию, рассматривается здесь как что-то видимое, осязаемое, материальное, над чем можно производить внешние эксперименты,

что можно даже взвешивать и фотографировать; и именно в силу этой ложной рационализации по существу сверхрационального, действительно рациональный момент всякого знания – точность понятий, последовательность и обоснованность мышления, отграничение доказанного и объективного от сомнительного и непроверенного – становятся совершенно невозможными; и шарлатаны и легководы имеют здесь в силу самого метода, в силу основных предпосылок исследования неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми.

По существу гораздо опаснее, потому что внутреннее гораздо глубже и более серьезна, та форма устранения научного знания, которая представлена в современной литературе о душе и природе человека, или просто пренебрегающей научной стороной знания, или сознательно ее отвергающей. Мы не можем, конечно, требовать от мыслителей-художников, раскрывающих нам тайны человеческой души, вроде Достоевского, Толстого, Ибсена, или от мечтателей и проповедников, вроде Ницше, Метерлинка, Карпендера, чтобы они непременно занимались наукой или придавали своим размышлениям и наблюдениям научную форму. Это было бы нелепым педантизмом и неблагодарностью к ним, ибо плоды их духовного творчества достаточно ценны так, как они есть, и дают богатейшую пищу и научной мысли. Опасность начинается там, где такая литература или принимается за возмещение научного знания, или сама выступает с таким притязанием. Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью – как это имеет место, например, у Ницше, который видит в философе не искателя истины, а "законодателя ценностей", или у одного новейшего талантлившего русского мыслителя, который решительно отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству,¹ – там совершается настоящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаданс, не менее губительный оттого, что им руководит противоположный его фактическому итогу мотив возвышения философской мысли, освобождения ее из рабского и несвободного ее состояния. Внутренний психологический мотив этого направления открыто высказан в прагматизме, этом характернейшем симптоме философского кризиса нашего времени: оно ищет не истины, а полезного, нужного, жизненно-ценного для человека. Не нужно быть кабинетным ученым или бездушным педантом, чтобы считать это направление ложным и вредным и утверждать, что человек имеет не только право, но и обязанность искать объективную истину, независимую от его желаний и мечтаний. При всей ценности идеала живой, цельной, жизненно-плодотворной правды, которая предносится самым глубоким представителям этого умонастроения, ошибочность и опасность этой точки зрения состоит в том, что психологическое ударение в ней падает не на понятие правды, ее внутренние признаки, а на моменты жизненности и плодотворности. В этом таится великая опасность релятивизации и субъективизации понятия правды, освобождения мыслящей личности от подчинения сверхличным объективным нормам.

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

Как бы то ни было, и как бы кто ни решал для себя общий вопрос о природе и ценности истины, мы решительно утверждаем, что учение о душе и человеческой жизни – то, что обычно зовется устарелым именем "метафизики", искаженным ложными, лишь исторически накопившимися ассоциациями, – есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание, или что оно, по крайней мере, возможно и нужно также и в форме точного научного знания. Конечно, философия – и в частности философия души – есть, в силу особенностей своего предмета, своеобразная наука, со своим особым методом и характером, – наука, отличная, например, от математики и опытного естествознания; ее назначение – быть именно посредницей между сверхнаучной областью религии, искусства, нравственности и областью логического знания; роль интуиции в ней особенно велика, да и по характеру своему эта интуиция не совпадает с интуицией частных наук. Но ведь и в пределах самих последних мы встречаем в отношении значения и характера интуиции глубокие своеобразия: достаточно напомнить, как глубоко отлична история, имеющая своим предметом конкретную форму человеческой жизни во всей ее целостности, от абстрактных наук. Но если и в отношении истории, ввиду этого ее своеобразия, и противниками, и сторонниками ее высказывалось мнение, что она не есть наука, то в настоящее

время, к счастью, никто не будет отрицать возможности научной истории из-за того, что момент художественного творчества явно соучаствует в исторической интуиции, и никто тем самым не будет считать историка свободным от общих требований научного познания истины. Мы требуем аналогичного отношения и к философии, и в частности – здесь мы снова и окончательно возвращаемся к нашей теме – к философской теории о природе души и человека. Между крайностью позитивистически-рационалистического понимания науки, для которого требование "научной психологии" означает требование сосредоточиться лишь на том в душевной жизни или вокруг нее, что может быть измерено, сосчитано и чувственно воспринято, и обратной крайностью отождествления учения о душе с художественным или религиозным вдохновением, – мы избираем трудный, но, думается, единственно плодотворный путь объективной науки, вместе с тем, по своему характеру и методу, адекватной своеобразию, глубине и значительности своего предмета. Мы хотим не проповедовать, не веровать и не творить создания искусства, а познавать, но мы хотим, познавать не проявления жизни души во внешне-предметном мире, не чувственно телесную оболочку ее, а само ядро, само существо душевной жизни как таковой.

III

Но здесь мы должны посчитаться с одним возражением или сомнением, которое, как мы предвидим, давно уже созрело в сознании многих читателей. Да возможно ли вообще – спросят нас – научное познание такой проблематической, запытной области, как человеческая душа? Не есть ли не только всякое суждение о ее природе, но даже само допущение ее существования – мнение и вера, обреченные навсегда оставаться произвольными? Исследования о сущности человеческой души с самого начала, конечно, должны рассчитывать на скептический прием: при господствующих привычках мысли в них заранее склонны будут видеть произвольные и потому бесплодные умствования. Мы считаем невозможным и излишним опровергать здесь это предубеждение, поскольку оно опирается на общую мысль о невозможности никакой "метафизики" или "онтологии". В другой работе¹ мы пытались показать, что, напротив, всякая философия – хочет ли она того или нет – по существу не может быть ничем иным, как онтологией; и кто знаком с современной философией, тот знает, что в этом утверждении мы не одиноки. Но если бы каждое онтологическое исследование должно было начинаться с систематического оправдания возможности онтологии, то оно никогда не могло бы начаться, и из-за обсуждения предварительных методологических вопросов не было бы представлено самое убедительное доказательство возможности онтологии, которое состоит в ее осуществлении.

¹ "Предмет знания", 1915.

Следующее простое соображение показывает, что мы действительно вправе оставить в стороне общий вопрос о возможности "метафизики". Допустим, что этот вопрос должен быть решен отрицательно, что из этого следует в отношении нашей частной темы? Говоря вообще, из этой общей посылки как таковой можно сделать два разных вывода: или что такой предмет как "человеческая душа" принадлежит к области непознаваемого, или же – если бы оказалось, что фактически этот предмет познаваем – что он относится не к области "истинного бытия", "сущности" или "вещи в себе", а к области явлений или имманентного, "кажущегося" бытия. Поэтому мы имеем право предложить принципиальным противникам метафизики не отнестись с самого начала с предубеждением к исследованию о сущности человеческой души, так сказать, не затыкать заранее своих ушей, а внимательно и непредвзято обдумать соображения, касающиеся этой частной темы, и если эти соображения окажутся убедительными, признать и обосновываемый ими вывод; общие гносеологические убеждения таких читателей заставят их тогда лишь придать этому выводу значение не абсолютной истины, а истины относительной, имеющей силу лишь для человеческого сознания и по его законам. Содержание самих выводов, конечно, ничуть не изменится от этих новых общих скобок, в которые оно будет поставлено.

Ведь очевидно, что утверждение о непознаваемости души есть вывод из двух разных посылок, одна из которых утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные

данные, а другая – что такой предмет, как "душа", никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области трансцендентного. Повторяем: мы оставляем здесь в стороне, вне спора, первую, большую посылку. Но тем внимательнее мы должны отнестись ко второй, меньшей.

Кем и когда было действительно доказано, что "душа" всегда остается для нас чем-то скрытым, недоступным опыту? "Всеразрушающий" Кант касается этого частного вопроса лишь мимоходом, и притом имея в виду только строго определенное, господствовавшее в его время понятие души и ее познания. Из того, что им была разрушена бесплодная и скучная схоластика так называемой "рациональной психологии" вольфовской школы, еще не следует ведь, что им заранее были опровергнуты все иные возможности психологии как учения о душе. В позднейшей же литературе, если мы не ошибаемся, не встречается достаточно авторитетного и убедительного общего рассмотрения этого вопроса, которое действительно обосновывало бы обсуждаемое положение. Скорее положение это образует род догмата, который укрепился исторически и, как предвзятое утверждение, лежит уже в основе всего дальнейшего построения психологии. Не ясно ли, во всяком случае, что это положение уже опирается на определенное, заранее принятое понятие души? Не ясно ли, следовательно, что тому или иному решению вопроса о трансцендентности или имманентности "души", о доступности или недоступности ее опыту, должно предшествовать определение самого понятия души или – что то же самое – некоторое уяснение существа того предмета, который мы называем "душой"? И вот мы утверждаем, что понятие души как некоего безусловного трансцендентного объекта, какой-то китайской стеной отделенного от всех опытных данных душевной жизни, решительно несостоятельно. Окончательное доказательство этого утверждения может явиться лишь результатом всей совокупности соображений о природе души; но предварительное его обоснование возможно уже теперь, путем ссылки на довольно элементарные данные непосредственного опыта. ,

Мы знакомимся с человеком, о котором ранее ничего не знали. Отдельные его суждения и поступки дают нам представление о некоторых содержаниях его душевной жизни, т.е. о "душевных явлениях", в нем происходящих; но мы еще совершенно не знаем, что это за человек. И вдруг какое-нибудь одно суждение, им произнесенное, одно его действие, иногда одна его улыбка или один жест сразу говорят нам, с кем мы имеем дело: мы ясно узнаем в этих проявлениях уже не те или иные отдельные душевные переживания человека, а само существо его души; и свидетельством этого является то, что отныне мы можем предвидеть все его поведение и отношение к вещам. Другой пример. Если мы прослушаем какое-либо музыкальное произведение, то мы, по общему правилу, имеем опытное представление лишь о соответствующем душевном содержании, именно музыкальном настроении, ее автора. Но если мы внимательно вслушаемся в то, что нам дано, например, в пятой или девятой симфонии Бетховена (а может быть, уже в отдельных их темах), то мы узнаем большее: мы узнаем то, что мы вправе назвать душой самого Бетховена, с непререкаемой очевидностью мы воспримем ту глубочайшую основу душевной жизни Бетховена, из которой истекла вся его жизнь, с ее трагическим одиночеством, с ее бурными страстями, гордыми подъемами и исключительными упоениями. Еще один пример, быть может, для большинства более убедительный. С тех пор как каждый из нас помнит себя, он имеет сознание по крайней мере некоторых из своих душевных переживаний. Но показаниями многих выдающихся людей удостоверено, что лишь гораздо позднее, в юношеском или даже зрелом возрасте, появляется у человека, как что-то совершенно новое, сознание своей личности, своего "я" как особой реальности. Это сознание имеет по большей части характер внезапного откровения, неожиданного опытного раскрытия особого, ранее не замечавшего мира внутренней жизни как целостного единства.¹ Во всех этих случаях мы имеем опытное знание "души" как чего-то отличного от единичных душевных явлений. Конечно, в отдельных случаях суждения такого рода могут оказаться или не вполне адекватными своему предмету, или даже просто ложными. Но ведь от ошибок не застраховано никакое вообще опытное суждение человека: ошибаться, даже в простом констатировании фактов, может и самый точный и добросовестный естествоиспытатель, но никому не придет в голову вывести отсюда, что опытное естествознание невозможно. Для нас было здесь существенно лишь отметить показания

непосредственного опыта, которые говорят нам, что мы можем иметь опыт не только об отдельных душевных явлениях, но и о самой душе. Кто никогда не пережил указываемых нами или аналогичных им случаев опытного познания души, тот, конечно, будет сомневаться в их возможности; но, думается, все люди их переживали, и лишь предвзятые теории заставляют их или отрицать, или же искусственно перетолковывать такие непосредственные свидетельства опыта.

1 См. соответствующие признания Жан-Поля Рихтера, Новалиса и Шеллинга, приведенные у Вейнингера ("Пол и характер", гл. VIII).

В чем состоят эти предвзятые теории? Мнение о невозможности опытного познания души заключает в себе обычно, насколько мы видим, два утверждения. С одной стороны, предполагается, что в опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явлений, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объединяющее их целое. Поэтому нам доступны лишь душевные явления, но недоступна душа как единство, объемлющее это множество. С другой стороны, под душой предполагается начало, которое лежит где-то в глубине и опытно проявляется лишь в отдельных своих "явлениях", а не в своей "сущности". Как мореплавателю доступна лишь поверхность океана, движение его волн, а не таинственная глубина морского дна, так и нам доступен лишь поверхностный слой нашей "душевной жизни", а не скрытый от наших взоров в недостижимой глубине ее центр и носитель – "наша душа".

Первое допущение есть мысль, которая была правильно обозначена как психическая атомистика. К счастью, в настоящее время вряд ли найдется образованный психолог, который разделял бы ее. Предположение, что душевная жизнь складывается из обособленных, независимых друг от друга элементов, – вроде того, как дом строится из отдельных кирпичей, – опровергается любым внимательным и непредвзятым восприятием душевной жизни, в котором последняя всегда обнаруживается как слитное целое. В сущности, все, что мы воспринимаем в себе, носит характер некоторого общего "самочувствия", целостного душевного состояния; и всякое многообразие, подмечаемое нами в этом целом, дано именно только на почве целого и столь глубоко укоренено в нем, что без него совершенно непредставимо. Но, может быть, возразят: пусть в каждый момент конкретно воспринимаемое явление есть необособимый отдельный элемент душевной жизни, а сама "душевная жизнь", как целое, все же она не тождественна целостности "души", ибо под душой мы разумеем единство, объемлющее все множество сменяющихся душевных состояний, весь временной поток душевной жизни человека от его рождения до смерти. Это возражение кажется на первый взгляд весьма убедительным; в действительности же оно тоже исходит из предвзятого взгляда на характер единства, присущий душевной жизни. Это единство – не такого рода, как механическое целое, слагающееся из суммы своих частей и потому, очевидно, не могущее присутствовать в каждой отдельной своей части. Напротив, это есть некоторое первичное единство, данное сразу в своей целостности и потому не требующее для своего обнаружения обзора всей совокупности своих временных проявлений. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует (правда, с большей или меньшей актуальностью и явственностью) душевная жизнь как единство целого; ведь для того чтобы, например, определить "характер" какого-нибудь человека, т.е. своеобразие его душевного строя как целого, нет надобности знать жизнь этого человека от колыбели до могилы. Это типичное свойство душевной жизни, в силу которого она как целое присутствует в каждое свое мгновение, заключено уже в ее сверхвременности. Единство душевной жизни дано нам не только как единство одновременных ее состояний, но и как единство процесса, т.е. совокупности сменяющихся состояний. Наше душевное переживание есть по самому существу своему единство процесса, т.е. сверхвременное единство движения или смены. "Миг настоящего", как идеальная точка, образующая рубеж между будущим и прошлым, есть абстрактное математическое понятие, а не конкретное данное душевного опыта. Конкретное "настоящее" душевной жизни имеет всегда некоторую, правда, точно не определимую, длительность, которая дана сразу, т.е. как единство и опять-таки отдельные состояния, из смены которых состоит этот процесс, даны и мыслимы лишь на почве самого процесса как целого. Правда, эта длительность по общему правилу много короче всей

душевной жизни человека, но в ней нет никаких точных граней; актуально переживаемое непрерывно и незаметно сливается с тем, что находится за его пределами, без скачка и резкой грани переходит в одном направлении во вспоминаемое, в другом – в предвосхищаемое, так что мы не можем – и даже не вправе – ясно отделить одно от другого; поэтому то, что действительно нам дано, не исчерпывается ни одним лишь "мигом" настоящего, ни даже краткой длительностью живого "душевного настоящего": последнее есть лишь самая яркая или светлая часть данного, которая через полосу постепенно уменьшающейся освещенности и сумеречности сливается с темным фоном прошлого и будущего. Вот почему более внимательное наблюдение дает нам право сказать, что в каждом переживаемом миге потенциально заключена, с большей или меньшей ясностью, полнота всей нашей душевной жизни. Если мы все же – как в приведенных выше примерах – различаем между восприятием отдельных душевных явлений и восприятием душевной жизни или души как целого, то это различие имеет лишь относительное значение: это есть различие между первичными и производными или как бы между центральными и периферическими (с точки зрения душевного единства) душевными состояниями. Подобно тому как в физическом организме характер и силы целого присутствуют в каждой его части и как бы пропитывают ее, но все же в разной степени – в сердце и мозге больше, чем в оконечностях, в корне дерева больше, чем в отдельном листе, – так и в организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого.

Итак, "душа" в этом смысле – как единство или целостность душевной жизни – вовсе не есть что-то далекое, таинственное, недостижимое для нас. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать – мы есмы она, хотя и редко замечаем и знаем ее. "Душа" в этом смысле есть, говоря меткими словами Лотце, "то, за что она выдает себя" – наше собственное существо, как мы ежесекундно его переживаем. Эта душа есть не "субстанция", "бессмертная сущность", "высшее начало" и пр., – словом, не загадочная, мудреная вещь, о которой мы часто узнаем только из книг и в которую можно верить и не верить, а просто то, что каждый человек зовет самим собой и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Поэтому, утверждая, что душа существует и познаваема, мы ничего не предпрещаем о ее сущности, кроме того – очевидного для всякого непредвзятого сознания – факта, что наша душевная жизнь есть не механическая мозаика из каких-то душевных камешков, называемых ощущениями, представлениями и т.п., не сгребенная кем-то куча душевных песчинок, а некоторое единство, нечто первично-сплошное и целое, так что, когда мы употребляем слово "я", этому слову соответствует не какое-либо туманное и произвольное понятие, а явно сознаваемый (хотя и трудно определимый) факт.

По большей части, однако, под "душой" и утверждающие, и отрицающие ее существование и познаваемость понимают не непосредственно данную целостность душевной жизни, а какое-то глубже лежащее и не столь явственное и бесспорное начало, лишь производным проявлением которой признается непосредственно переживаемая душевная жизнь. Так, никто не может отрицать, что наша эмпирическая душевная жизнь в известной мере подчинена жизни нашего тела или находится в некоторой связи с нею, так что верующие в бессмертие души должны утверждать, наряду с этой душевной жизнью, особое начало, не подтвержденное действию тела и совершенно независимое от него. Точно так же тот, кто признает свободу воли, способность души властвовать над своей жизнью, побеждать эмпирические мотивы человеческого поведения, должен признавать это высшее или более глубокое начало, которое не совпадает с опытно-данным потоком душевной жизни. И спор о существовании и познаваемости "души" есть спор о душе именно в этом ее смысле, как особого начала, отличного от самой душевной жизни, тогда как спор о душе в первом смысле для непредвзятого и умелого наблюдателя есть в значительной мере лишь спор о словах.

Мы оставляем здесь в стороне вопрос, существует ли в действительности в составе нашей душевной природы такое особое, высшее начало, которое как таковое называется "душой", в отличие от ее проявлений в форме душевной жизни. Этот трудный вопрос, конечно, не может быть решен мимоходом, в пропедевтическом, вступительном разъяснении общих задач учения о душе, а

принадлежит к самому содержанию этого учения. Здесь мы остановимся лишь на методологическом утверждении противников теории "души"; все равно, существует ли или нет такое высшее начало, оно, по распространенному мнению, неизбежно непознаваемо для нас, ибо лежит за пределами нашего опыта.

Душа в этом смысле – говорят нам – не совпадая с душевными явлениями (даже в смысле целостной душевной жизни), а будучи лишь предполагаемой их причиной, тем самым не может быть предметом опыта. Это возражение основано на совершенно предвзятом, никогда никем не доказанном и не доказуемом понятии опыта. Опыт представляется здесь в виде созерцания каких-то плоских картинок – созерцания, которое дает нам представление лишь о поверхностном слое вещей, лишь о переднем плане сущего и оставляет скрытыми и недостижимыми глубину, задний фон и источник предметов. Мы оставляем здесь в стороне "внешний опыт", хотя это явно неверно и в отношении его. Но кто, при внимательном отношении к делу, не увидит, что это понятие опыта дает совершенно извращенное, почти до карикатурности ложное изображение душевного опыта? Кто когда-либо доказал, что мы можем усматривать в себе лишь внешний, поверхностный слой нашей душевной жизни и никогда не можем усмотреть более глубоких и первичных, а потому труднее достижимых и обычно скрытых сил и оснований этой жизни? Напротив, присматриваясь к характеру душевного опыта, мы непосредственно замечаем в нем типическую черту некоторой глубинности: в душевном опыте нам доступна не одна поверхность, не одни лишь явления, как бы всплывающие наружу, но и более глубоко лежащие корни или источники этих явлений. Когда мы говорим, что "глубоко заглянули" в свою или чужую душу, что мы знаем кого-либо "насквозь", то в этих метафорических выражениях мы высказываем тот характер душевного опыта, в силу которого он способен не только скользить по поверхности душевной жизни, но и проникать в нее, т.е. непосредственно усматривать не только следствия и производное, но и основания и действующие силы душевной жизни. Поэтому противопоставление "души", даже как "высшего начала", душевным явлениям, будучи – как мы увидим это далее – в известном смысле и до известной степени вполне правомерным и необходимым, не должно пониматься в смысле резкой, совершенной разграниченности того и другого, в смысле какого-то разрыва между двумя сторонами нашей душевной жизни. Напротив, характер сплошности, слитности, присущий нашей душевной жизни вообще, сохраняет силу и в этом измерении ее – в направлении глубины: переход от ее "поверхности" к ее "глубине" есть переход постепенный, и мы не можем отделить шелуху души от ее ядра: в самом поверхностном явлении уже соучаствуют и более глубокие слои душевной жизни. Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема: созерцая поверхностные душевные явления, мы имеем перед собой не густой занавес, который нужно было бы поднять, чтобы увидеть глубину сцены, а скорее дымку, сквозь которую вырисовываются или могут вырисовываться контуры заднего плана. Это необходимо уже потому, что сама эта дымка не плоска, а имеет пластические очертания, с выпуклостями и углублениями, так что уже в лице ее самой мы имеем дело с ближайшими, более доступными слоями того, что находится в глубине. Поэтому спор о существовании этой высшей души может иметь смысл лишь как спор о характере этих более глубоких слоев и сил душевной жизни, о степени их однородности или разнородности с поверхностными явлениями душевной жизни, о степени их самостоятельности и независимости от последних. Замечаем ли мы в составе нашей душевной жизни участие некоторого иного, высшего начала, как бы вмешательство некоторой посторонней нашему эмпирическому существованию силы, или нет – есть вопрос, требующий внимательного или беспристрастного обсуждения. Но этот вопрос относится уже к существу, к самому содержанию исследования человеческой души, и никак нельзя заранее доказать, что ничего подобного мы заметить не можем.

IV

В последних соображениях мы уже несколько чересчур углубились в само содержание учения о душе. В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием "души" следует разуметь просто общую природу душевной жизни как таковой – совершенно независимо от того, как мы должны мыслить эту природу. И под учением о душе или философской психологией – так мы можем и будем

называть намечающуюся здесь науку, чтобы хоть косвенно восстановить истинное значение названия "психологии" и вернуть его законному владельцу после упомянутого его похищения, непосредственно уже неустраняемого, – мы должны разуместь именно общее учение о природе душевной жизни и об отношении этой области к другим областям бытия, в отличие от так называемой "эмпирической психологии", имеющей своей задачей изучение того, что называется "закономерностью душевных явлений". В этом смысле философская психология стоит выше спора между различными философскими направлениями в психологии, выше противоположности между "метафизиками" и "эмпиристами" или "критицистами", ибо эти споры и противоположности составляют само ее содержание. Паскаль глубокомысленно заметил, что презрение к философии есть само уже особая философия. По аналогии с этим можно сказать, что даже отрицание "души" или ее познаваемости есть особое философское учение о душе, ибо оно явно и бесспорно выходит за пределы компетенции эмпирической психологии как естественной науки о законах душевных явлений. Даже психическая атомистика и теория "эпифеноменов" – даже представление о душевных явлениях как о разрозненных искорках, там и сям вспыхивающих, в качестве побочных спутников известных процессов в нервной системе – есть философское учение о душе, хотя по существу ложное, чрезвычайно скудное и – что для нас здесь главное – не осознавшее само себя (ибо, поскольку оно осознало бы себя, даже оно должно было бы признать в душевной жизни особую, специфическую реальность, требующую в этом своем качестве общего описания ее природы). Суть дела заключается в том, что – поскольку мы вообще не совершенно слепы и замечаем самый факт душевной жизни – мы -[^] хотим ли мы того или нет – должны иметь и то или иное мнение об общей природе этой области, – мнение, по необходимости предшествующее изучению соответствующих единичных явлений и определяющее задачи, характер и метод этого изучения. И фактически философская психология лишь в скудной и по своему внутреннему смыслу неосознанной форме всегда существовала; существует она и в нашу эпоху, потерявшую сознательный интерес к ее проблемам (или, скорее, здесь надо говорить о недавнем прошлом). Она рассеяна, например, во вступительных или заключительных соображениях учебников и исследований по "эмпирической психологии", в рассуждениях "о задачах и методах психологии" (часто наивно воображающих, что можно говорить о задачах и методах науки, не имея обобщающего, философского знания о ее предмете), во всякого рода "введениях в психологию" и рассуждениях об общих вопросах психологии (достаточно вспомнить литературу о "психо-физическом параллелизме!") и – last not least – в общих философских и гносеологических трудах.

Необходимость и законность философской психологии в этом широком общем смысле настолько очевидна, что на нее не стоит тратить лишних слов. Гораздо полезнее кажется нам остановиться на общих условиях современного философского развития, в силу которых философская психология в планомерном и методическом ее осуществлении становится неотложным и насущным требованием времени, – требованием, в значительной мере уже осознанным.

V

Недалеко еще то время – многим оно представляется длящимся и поныне – когда казалось, что единственной общей философской наукой может быть лишь так называемая "теория познания", заменившая собой и общую метафизику или онтологию, и натурфилософию, и философское учение о душе. Единственным строго научным – именно непосредственно и первично данным – объектом философии представлялась с этой точки зрения лишь природа человеческого сознания или знания; все философские вопросы сводились к одному – к вопросу об отношении человеческого сознания к тому, что ему преподносится как объективная реальность или предметный мир. Философия – так любили говорить – должна быть, по примеру Сократа (вернее сказать, – заметим мы от себя в скобках – по примеру не очень глубокого цицероновского понимания сократизма), сведена с неба на землю: вместо того чтобы исследовать абсолютную истину или мир истинного бытия, она должна заниматься изучением необходимых, в силу природы человека, человеческих представлений об истине и бытии и исчерпываться этим изучением. Теория познания, так понимаемая, должна была быть чем-то промежуточным между общей онтологией и философской психологией, сразу заменяющим и то, и

другое. Однако по мере дальнейшего размышления о природе этой своеобразной универсальной науки стало обнаруживаться, что точное логическое определение этой промежуточной области знания совершенно невозможно и что всякая попытка в этом направлении неизбежно ведет к разрушению или, по крайней мере, реформе самого замысла этой науки. Движущей силой этого внутреннего кризиса, характеризующего все развитие современной философии,¹ был вопрос об отношении "теории познания" к психологии. Одни, – люди "здорового смысла", воспитанные на позитивистическом и натуралистическом образе мыслей, – додумывая вопрос до конца в одном направлении, приходили к заключению, что теория познания попросту тождественна эмпирической психологии, т.е. образует часть последней. Ибо если мы ничего не знаем, кроме человеческого сознания, и так называемое "знание" или "познание" есть лишь явление сознания, то и теория познания есть психология. Этот взгляд грозил вообще самостоятельному существованию философии; не трудно было также подметить, что в основе его лежала догматическая метафизика, лишь как бы вывороченная наизнанку и совершенно извращенная. Считать данные психологии первоосновой всякого знания значило слепо верить в производное и частное, отрицая достоверность его общих и первых оснований. Если реальность вообще для нас проблематична, на чем основано наше убеждение в реальности человека и его сознания? Если законы логики, понятия закономерности и причинности и т.п. впервые должны быть выведены из психологии, то как осуществима сама психология? Поэтому другие мыслители пошли по прямо противоположному пути, и этот путь стал главным руслом современного течения философии. Согласно этому течению, теория познания должна быть резко отграничена от психологии и признана первичной в отношении ее. Но последовательное проведение этого взгляда приводит – и, можно сказать, принципиально привело – к разрушению самого замысла "теории познания".² Ибо познание есть отношение человеческого сознания к истине и бытию, и если мы не хотим догматически исходить из частного факта человеческого сознания, то мы должны признать основной философской наукой не исследование человеческого познания, а исследование знания в смысле наиболее общего и логически первого содержания знания. Содержание же знания, взятое как таковое, то есть вне отношения к факту его познания человеком или процессу его познания, есть не что иное, как само бытие или сама истина. Так теория познания превращается в теорию знания, а теория знания, додуманная до конца, – в теорию истины или бытия, и гносеология снова становится сознательно тем, что бессознательно есть всякая философия, – общей онтологией.

1 См. нашу статью "Кризис современной философии". Русская мысль, 1916 г., сентябрь. 2 Как это мы показали в другом месте. См. нашу упомянутую в предыдущем примечании статью.

Это течение выводит общую философию на ее исконный, единственно верный и плодотворный путь. Но мучительно-болезненный процесс искания и нахождения этого пути – через отрешение человеческой мысли от прикованности к субъективной стороне знания, к человеческому сознанию – обусловил в наши дни новый кризис – кризис психологии или, точнее говоря, философской проблемы человека как субъекта. Развитие так называемой "эмпирической психологии" как естественнонаучного исследования душевных явлений в рамках общего предметного мира, т.е. как частной науки о явлениях объективной природы, идет, правда, своим путем, столь же мало обеспокоенное судьбами философии, как и все остальное опытное естествознание. Но философское сознание продолжает мучиться непреодолимым угрызением интеллектуальной совести, напоминая, что победа общей философии, выведшая ее на верный путь, была достигнута уничтожением, как бы идейным убийством человеческого сознания как живого внутреннего факта бытия, и что это убийство все же незаконно. Как бы противоречив ни был замысел старой психологистической теории познания, в нем было все же верным то, что человеческое сознание есть для нас не только как бы внешнее, объективное содержание знания, – вроде кислорода, солнечной системы или истин математики – факт, впервые устанавливаемый наукой как систематическим теоретическим знанием объективной действительности, а некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим субъектом знания. Признавать душевную жизнь только как частную область мира объектов, значит не замечать целого мира – внутреннего мира

самого живого субъекта. Между тем именно этот субъект как живая, конкретная реальность исчез, как бы испарился в процессе (вполне законного с общей точки зрения) очищения философии от психологизма. Субъект, как живая человеческая личность или душа, сперва утончился, превратившись в чистую абстракцию "гносеологического субъекта", "сознания вообще" и т.п., а потом и совсем испарился, сменившись "царством объективной истины", внесубъектным содержанием знания. Грех этого идеального человекоубийства тяготеет над современной философской мыслью. Нужно воочию проследить почти судорожные и бесплодные усилия современной гносеологии спасти утраченную сферу субъективности, как бы оживить убитого, – какими мы их видим в протиестественных, вычурных построениях, например, Мюнстерберга или Наторпа¹ – чтобы понять всю остроту, с которой современная научная мысль переживает кризис философской психологии. Уже прозаическая, чисто научная, чуждая всяких более интимных эмоциональных запросов проблема познания требует возрождения философской психологии. Недостаточно заменить теорию познания теорией истины и бытия, как бы правильна и необходима ни была сама по себе эта замена; на почве возрожденной общей философии снова возникает старый, теперь уже на своем надлежащем месте, вполне законный и неустрашимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины? После того как была сломлена гордыня психологического антропологизма, гордыня, в силу которой человек наивно принимал себя и свое сознание за абсолютную и первичную основу истины и бытия, проблема человека возникает перед нами снова, правда, уже как проблема производная, но вместе с тем все же не как частная проблема науки о действительности или природе, а как общефилософская проблема живого и непосредственного субъекта, соотносительного миру эмпирической действительности.

1 Münsterberg. Grundriss der allgemeinen Psychologie. 1900. Natorp. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1912.

Но когда вопрос так поставлен, когда уяснилось, что собственная проблема теории познания, в отличие от общей онтологии, есть проблема философской психологии или антропологии, тогда становится очевидным, что она есть лишь частная проблема этой науки, касающаяся лишь одной из сторон жизни человека. Человек ведь не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое. Человек есть живой центр духовных сил, направленных на действительность. Это внутреннее, субъективное отношение человека к действительности, эта направленность человеческой души на мир, образующая самое существо того, что мы зовем нашей жизнью, – как бы это ни показалось странным на первый взгляд, – оставалась совершенно вне поля зрения обычной, так называемой "эмпирической психологии". В действительности это было не только естественно, но и неизбежно. Психология как естествознание знает душевные явления – как мы это уже не раз указывали – лишь с той их стороны, с которой они стоят в связи с миром внешней, объективной действительности. Дело тут совсем не в противоположности между так называемым внешним наблюдением и самонаблюдением. Для обычной позиции психологии и самонаблюдение есть внешнее наблюдение в том смысле, что это есть наблюдение явлений как объектов, противостоящих наблюдающему субъекту и как бы отчужденных от него. Человек как живое духовное существо в этой позиции раздваивается на субъект и объект; при этом познающий субъект есть лишь чистый, теоретический взор, чистое внимание, тогда как сама душевная жизнь развертывается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Поэтому для такого созерцания неизбежно должно ускользнуть познание живого субъекта как такового; его предметом может быть лишь то, что вообще может отчуждаться от субъекта – разрозненные, оторванные от живого центра единичные явления душевной жизни, как бы оторванные листья древа жизни, лишенные внутренней связи с его корнями. Объективное наблюдение (включая в него и обычное так называемое самонаблюдение, которое было бы точнее назвать наблюдением собственных душевных явлений) есть анатомическое вскрытие трупа или анатомическое наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней, субъективной жизни. Между тем живое отношение человека к

действительности – все многообразие явлений любви и ненависти, утверждения и отрицания, стремлений и отталкиваний – есть именно та жизнь, которая может быть лишь действительно внутренне наблюдаема в самом ее переживании, в неразложимом единстве живого знания,¹ а не объективно изучаема через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию. Возьмем для примера такое общераспространенное и важное явление внутренней человеческой жизни, как влюбленность. Что может в нем наблюдать так называемая эмпирическая психология? Она прежде всего набросится, как на самое легкое и доступное, на внешние, физические симптомы этого явления – отметит изменения кровообращения, питания, сна у наблюдаемого лица. Но памятуя, что она есть все-таки психология, она перейдет и к наблюдению "душевных явлений", она констатирует изменения самочувствия, резкие смены состояний душевного возбуждения и упадка, бурные эмоции приятного и тягостного характера, в которых обычно проходит жизнь влюбленного, господство в его сознании представлений, относящихся к любимому лицу и его действиям, и т.п. Поскольку психология при этом мнит, что в этих констатированиях она выразила, хотя бы неполно, само существо влюбленности, – то есть насмешка над влюбленным, отрицание душевного явления, предлагаемое, как его описание, ибо для самого влюбленного все это – лишь симптомы или последствия его чувства, а не оно само. Его существо заключается, примерно, в живом сознании исключительной ценности любимого лица. в эстетическом восхищении им, в переживании центрального значения его для жизни влюбленного, – словом, в ряде явлений, характеризующих внутренний смысл жизни. Уяснить эти явления – это значит сочувственно понять их изнутри, симпатически воссоздать их в себе. Влюбленный встретит себе отклик в художественных описаниях любви в романах, найдет понимание у друга, как живого человека, который сам пережил подобное и способен перенестись в душу друга; суждения же психолога покажутся ему просто непониманием его состояния – и он будет прав, ибо одно дело – описывать единичные, объективные факты душевной жизни, в которых выражается или проявляется субъективное внутреннее отношение человека к миру, а другое – уяснить само это отношение, его живой смысл для самого субъекта. Мы встречаем здесь то же коренное различие, какое существует между эмпирической психологией и теорией познания, в смысле философски-антропологической проблемы. Никакими ощущениями, чувствами, представлениями нельзя объяснить, ни к каким психическим явлениям такого рода нельзя свести само познание как переживание или уловление субъектом смысла познаваемого.

1 О понятии живого знания см. нашу книгу "Предмет знания", 1915, гл. XII.

Жизненные явления такого порядка в новейшей философии были впервые намечены в идее предметной направленности или интенциональности, оказавшей такое сильное влияние на всю современную гносеологию и психологию. Замечательно, что лишь неожиданный и счастливый случай обогатил новейшую философскую мысль этой плодотворной идеей, которая на наших глазах совершает и отчасти уже совершила крупнейший переворот в психологии и теории познания. Этот счастливый случай состоял в том, что один из талантливейших современных психологов, по религиозным убеждениям верующий католик Франц Brentano, прошел основательную школу средневековой философской мысли. Понадобилось углубление в религиозный онтологизм средневековой мысли, чтобы через идею "интенции" впервые поставить в современной философии саму проблему философской психологии или антропологии, чтобы подойти к человеческой душе не извне, как к совокупности явлений, совершающихся в известном внешнем порядке и сопутствующих известным фактам внешнего мира, а изнутри, как к живой личности, жизнь которой состоит в ряде отношений субъекта к миру и бытию.¹

1 Как известно, большинство наиболее глубоких современных психологов, по крайней мере немецких, прямо или косвенно отразили это влияние философской психологии Brentano: Штумпф и Гуссерль, Пфендер и Липпс последнего периода, Мейнонг и Г.Шварц – философские дети или внуки Франца Brentano; косвенно – через влияние Гуссерля, бесспорное несмотря на полемику с ним, – учением Brentano определены и ценные достижения "вюрцбургской" психологической школы.

С этим движением, выросшим из самодовлеющей потребности внутреннего обновления философии и

психологии, счастливо встретилось и сочеталось течение, родившееся из кризиса механистического натурализма, из потребности освободить от предвзятых, искажающих философских теорий, философски оправдать и тем самым использовать для общего мирозерцания своеобразную позицию исторического и общественного знания. В ценном учении Виндельбанда и Риккерта, в еще более глубоком и живом, хотя логически менее стройном и потому менее оцененном учении Дильтея прежде всего уяснилась совершенная несостоятельность обычной эмпирической, точнее, натуралистической, психологии перед лицом проблем и основных понятий истории и обществоведения. Обнаружился замечательный парадокс современного состояния так называемого "гуманитарного" знания: историки (в самом широком смысле), исследователи социальной жизни человека (экономисты, государственоведы, этнографы, "социологи" и пр.) не могли никаким образом, даже в минимальной степени, использовать столь прославленные успехи эмпирической психологии, которая, казалось бы, должна была давать прочное основание для их построений, и должны были пользоваться самодельной психологией, созданной для их собственного употребления.¹

1 Мы оставляем в стороне явления, в которых обнаружилось в самих гуманитарных науках влияние ложного натурализма – философско-исторические концепции типа учения Бокля или – в наше время – Лампрехта. По своему значению явления этого рода принадлежат в исторической науке к уже преодоленному прошлому. Философия здесь, как обычно, отстала от практически уже осуществленного развития специального знания и должна его догонять.

Наука о человеке в его духовной жизни безнадежно раздвоилась на обществоведение и натуралистическую психологию и потеряла единый основополагающий центр. Школа Виндельбанда-Риккерта пытается внести реформу своим учением о ценности, как основополагающем философском понятии; это учение, правда, внесло больше путаницы, чем ясности в теорию знания и общую философию, но подчеркнуло действительно существенный и забытый момент, необходимый для философской психологии.¹ У Дильтея философско-исторический интерес к живой человеческой личности и проблемам ее жизни привел к построению первой программы психологии как науки, основанной на подлинном внутреннем наблюдении,² к созданию особой "науки о духе",³ основанной на внутреннем "понимании" (Verstehen) в смысле живого знания, в противоположность отвлеченно-логическому постижению (Begreifen) наук о предметной действительности типа естествознания. Эти учения впервые дают надежду найти ответ на философские вопросы, поставленные развитием общественно-исторического знания, или, по крайней мере, свидетельствуют о том, что поняты сама законность и важность этих вопросов.

1 Независимо от нее то же понятие, в совсем ином обосновании, было намечено в определенных учением Brentano теориях Erenfelsa и Meinong.

2 В его статье "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". Sitzungsber. der Berl. Akad. der. Wissenschaften, 1894.

3 "Einleitung in die Geisteswissenschaft", 1883.

Так, с двух разных сторон, современное научное развитие неотразимо свидетельствует о потребности в философской психологии в указанном выше смысле и ставит ее на очередь. Но само осуществление этой задачи еще впереди; оно требует еще не выполненного пересмотра ряда господствующих философских понятий, действительного уяснения лишь вдалеке, как бы в тумане брезжущих горизонтов нового или, вернее, забытого мира внутренней реальности человеческого духа.

VI

Мы резюмируем здесь кратко намеченную предыдущими соображениями программу задачи и методов философской психологии. Общей задачей философской психологии является познание не единичных душевных явлений, а природы "души". Под душой же – ближайшим образом, до более точного уяснения и обоснования этого понятия – разумеется общая, родовая природа мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства. Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как живое знание, т.е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой "эйдетической" сущности, в отличие от внешне-объектного познания так

называемой "эмпирической психологии". Коротко говоря: философская психология есть научное самопознание человека, в отличие от познания отделенных от внутреннего существа человека как субъекта и понятых как предметные процессы единичных душевных явлений.

Это есть научное выполнение завета $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Но так как познание логической или родовой сущности какого-либо предмета необходимо связано с уяснением и его отличия от всего остального, и его положительных отношений к другим объектам, то философская психология тем самым имеет и задачу определить место "души" в общей системе сущего, ее отношение к иным областям бытия. В обеих этих своих задачах философская психология есть не естествознание, а философия; она изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или какой-либо иной "естественной" закономерности, а дает общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям бытия.

Онтологически намечающаяся здесь своеобразная область знания опирается на признание особой области бытия – бытия, раскрывающегося в самопознании, в отличие от бытия, образующего объект миропознания и Богопознания. Под миропознанием мы разумеем совокупность всех реальных наук – наук о конкретно-временной предметной природе в широком (кантовском!) смысле последнего понятия. Объектом Богопознания также в широком смысле слова является царство Логоса или идеального бытия – сфера истины, красоты, добра и их высшего источника или первоединства. Этот мир образует предмет познания логики и высшей онтологии (первой философии) математики, этики, эстетики и религиозной философии. Но существо человека и его внутреннего мира не исчерпывается ни тем, что человек с некоторой своей стороны входит в состав природы и в этом качестве есть объект естествознания (включая сюда и эмпирико-натуралистическую психологию), ни тем, что с другой стороны он есть как бы лишь экран или фон для проявления или уловления идеальных содержаний, которые даны в лице самих объектов логики, математики, эстетики, этики и религии. Кроме этих двух сторон, в человеке есть еще третья, промежуточная сторона, в силу которой он есть то живое существо, тот конкретный носитель реальности, который может вступать в эти два отношения к двум разным сферам или сторонам бытия. В лице таких областей бытия как наука, искусство, нравственность, общественная жизнь, религия – взятых не со стороны объектов, на которые они направлены, и не со стороны их связи с природой и процесса их внешнего осуществления, а в их собственном внутреннем существе, как форм человеческого сознания или человеческой жизни, – мы имеем конкретное выражение этой собственной, внутренней природы человека, которая образует предмет его самопознания. Этим дается оправдание тому давнишнему, общепризнанному в прежней философии и лишь ныне забытому убеждению, что в состав философии, наряду с теологической и космологической проблемой, входит и проблема антропологическая. В силу этого также уясняется, что эта антропологическая проблема не только разрешается, но даже и не ставится ни в физических, ни в психологических исследованиях о человеке, которые строятся по типу естествознания и, следовательно, рассматривают его жизнь лишь как совокупность явлений природы.

В этом онтологическом разъяснении мы вышли уже за пределы вступительных формальных указаний. Предварительные, чисто методологические соображения здесь необходимо кончаются. Они помогают лишь навести мысль на сознание какого-то пробела, наметить идеал новой области знания.

Заполнение этого пробела и даже действительное, окончательное доказательство осмысленности и осуществимости этого идеала новой науки может дать лишь исследование существа самого предмета.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt_0.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt01.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt00.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt02.htm" >>>

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: СТИХИЯ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

Глава I

МИР ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Первый вопрос, подлежащий нашему рассмотрению, есть вопрос об области душевной жизни. Что мы называем душевной жизнью, "внутренним миром" психического бытия, в отличие от всякого "внешнего", "материального", "объективного" бытия? Каков круг явлений, которые входят в состав "нашей душевной жизни" и объемлются ею? Речь идет не о логическом определении понятия душевной жизни: такие определения, предвосхищающие исследование, всегда бывают или голословными, или бессодержательными, и в обоих случаях бесполезны. Здесь же мы просто пытаемся очертить, хотя бы приблизительно, группу явлений, которые мы называем "душевыми" или явлениями "душевной жизни". Говоря языком логики, мы ищем не определения содержания понятия "душевной жизни", а лишь указания "объема" этого понятия.

На первый взгляд кажется, что эта задача чрезвычайно простая и разрешается сама собой. Не выступают ли явственно такие явления, как гнев и страх, любовь и ненависть, страдание и наслаждение, влечения, ощущения и пр., как явления особого порядка, практически явственно отличные от явлений внешнего, материального мира? Не понимает ли поэтому каждый человек нечто вполне определенное, когда ему говорят о "душевном явлении"?

К сожалению, однако, это не так. Тут перед нами прежде всего встает трудность, которую здравый смысл ощущает (и не без основания) как какую-то схоластическую софистику современной философии, но обойти которую, к несчастью, невозможно. Мы разумею пресловутую "гносеологическую проблему". Дерево, которое я вижу перед собой, есть материальный предмет в отличие от всяких психических явлений. Но то же самое дерево оказывается "душевым явлением", как только я обращаю внимание на то, что оно есть "мое восприятие", что оно складывается из ряда моих "ощущений", "представлений" и "мыслей". При этом во всяком случае ясно, что это не два разных дерева – как будто одно находилось бы в моей "голове" или "душе", а другое, второе дерево – вне меня, на том месте, где оно само находится, как внешний мне, материальный предмет. Допущение таких двух разных деревьев есть лишь наивная и плохая выдумка, созданная для спасения себя от сомнений; фактически, в действительном опыте, мне дано лишь одно дерево – то самое, которое я вижу перед собой. По этому поводу идеалистическая философия, не стесняясь убеждениями "здорового смысла", смело утверждает, что деревья как внешнего, материального предмета, в пределах нашего опыта вообще не встречается и что мы только выдумываем его и слепо в него верим. Правда, ей никогда не удавалось вразумительно объяснить, каким образом человек способен "выдумать" то, что ему совершенно недоступно. Но, не беспокоя ее здесь этим вопросом, попробуем согласиться с ней. Тогда все на свете, что нам как-либо доступно и о чем мы знаем, становится "душевым явлением". Но в таком случае это слово уже теряет всякое определенное именно ограниченное значение. Если мой дом, мои ближние, более того – небесные светила, диллювиальная эпоха и все остальное на свете суть мои "душевные явления", то очевидно, что нет уже никакой возможности очертить круг душевных явлений. Но тогда жизнь начинает мстить теории. В пределах этого бесконечного, всеобъемлющего целого, которое мы отныне называем "нашей душевной жизнью", опять вырастает та же неустранимая, явственная противоположность: с непрекращаемой ясностью, вопреки всяким теориям,

мы видим, что наши настроения, чувства, интересы, грезы, сны, верования суть какой-то мирок для себя, в отличие от того, что мы зовем "внешним миром" или "средой". Мы достигли только насильственной, противоестественной перемены в словоупотреблении, мы только, так сказать, поставили целое нашего опыта в новые скобки, но не уничтожили неустранимого различия между "душевной жизнью" и тем, что находится вне ее. Таким образом, решение, предлагаемое идеализмом – все равно, верно ли оно или нет – во всяком случае не дает никакого ответа на наш вопрос – на вопрос об области душевной жизни и, тем самым, о границах этой области.

По большей части этот "проклятый" гносеологический вопрос ставится лишь в отношении различия между душевными явлениями и "внешним миром" в смысле мира материальных вещей. Лишь недавно¹ было обращено внимание на то, что этот вопрос должен быть поставлен шире. Так, мои мысли и мнения по вопросам абстрактных наук суть очевидно "душевные явления"; но то, что я при этом мыслю, например истины математики, логики и т.п., противостоят "моей душевной жизни" как нечто независимое от нее с не меньшей явственностью, чем предметы материального мира. Как бы мы ни определяли ту область бытия, к которой относятся или о которой говорят такие истины как $2 \times 2 = 4$, "сумма углов треугольника равна двум прямым" или "если из А вытекает В, а из В – С, то из А вытекает С" – ясно, что эта область не тождественна сфере "моей душевной жизни". Точно так же мои нравственные чувства, мои хорошие и дурные побуждения суть, несомненно, элементы моей душевной жизни; но сами нравственные требования и заповеди для человека, их признающего, суть нечто, независимое ни от каких моих переживаний: ведь иначе было бы нелепо говорить о подчинении им. Наконец, чувство любви, дружбы, патриотизма и т.п. опять-таки, бесспорно, суть душевные явления; но сами отношения любви или дружбы между людьми, а тем более такие отношения, которые мы называем государством, нацией, правом, не могут без противоестественного искажения их смысла быть названы "моими душевными явлениями".

1 В новейшей философии, главным образом, в известных "Логических исследованиях" Гуссерля. Но как отделить одно от другого? Здесь, как и в отношении между душевными и телесными явлениями, "недушевное", "противостоящее душевной жизни" дано нам только в душевном и через него. Как для нас нет внешних предметов, если мы их не воспринимаем или по крайней мере не мыслим, так нет для нас и научных истин, если нет научной жизни, нет нравственности, семьи, права, государства, если нет соответствующих чувств, стремлений и настроений.

II

Остроумная попытка выйти из этой трудности была предложена некоторыми современными психологами. Эта попытка, различная в деталях своего осуществления у отдельных мыслителей, но тождественная по своей общей тенденции, опирается на ценное и весьма существенное требование отличать душевную жизнь от сознания.¹ То, что мы называем сознанием, есть единство "сознающего" (или "сознания") и "сознаваемого", связь между процессами и действиями сознающей личности, с одной стороны, и теми предметами, на которые они направлены, с другой. Но к душевной жизни относятся только первые, а никак не вторые. Если я вижу дерево, то вся совокупность процессов, из которых складывается мое "видение" – процессы сосредоточения внимания, воспринимания, различения, суждения и пр., образуют состав моей душевной жизни, тогда как то, что я вижу – не только само дерево, как материальный предмет, но и все составные элементы этого целого: ощущения цвета листьев и ствола, единство целого, в связи с многообразием частей, пространственные содержания восприятия, даже воспроизведенные представления, через слияние которых с ощущением образуется содержание восприятия, – есть лишь "предмет" или "содержание" моего восприятия, то, на что я направляюсь в процессе воспринимания, и потому выходит за пределы моей душевной жизни. И то же самое соотношение, которое мы имеем в восприятии, мы можем найти в представлении, мышлении, чувствовании, хотении и пр.: всюду состав сознания распадается, с одной стороны, на многообразные процессы, деятельности или "функции" субъекта, так или иначе "направленного" на некоторые содержания, и на сами эти содержания, с другой. Лишь первые образуют то, что мы вправе называть "нашей душевной жизнью". Поэтому, хотя все на свете дано нам

через посредство нашей душевной жизни, однако сохраняется различие между самой душевной жизнью и тем, в широком смысле слова, "внешним миром", которым мы обладаем через ее посредство. Первое – это мы сами, второе – лишь наше достояние; первое мы есмы, второе мы имеем как противостоящее нам.

1 Мы имеем в виду понимание предмета психологии, связанное главным образом с именем Штумпфа и известное под названием "функциональной психологии" (Stumpf. Erscheinungen und psychische Functionen, русский пер. в вып. 4 "Новых идей в философии"; "Что такое психология", 1913).

Аналогичное понимание предмета психологии встречается у Гуссерля, Н.О.Лосского и Пфендера. Штумпф развивает это учение в более умеренной форме, не ограничивая душевной жизни одними лишь "функциями". – Все это направление имеет своим источником упомянутое выше философско-психологическое учение Brentano.

Это воззрение имеет некоторые бесспорные достоинства, содержит значительную долю весьма существенной истины. Но принять его без поправок и признать полным разрешением трудности кажется нам невозможным. Оно не столько развязывает запутанный узел взаимоотношения между "душевым" и "внешним" миром, сколько просто его разрушает. Прежде всего, оно несколько схематично в том отношении, что склонно игнорировать третий род явлений сознания, не подходящий ни под одну из двух сторон, на которые оно делит сознания: мы имеем в виду то, что называется душевными состояниями и не есть ни деятельность или направленность на что-либо, ни предметное содержание – или по крайней мере может не быть ни тем, ни другим. Таковы, например, беспредметные чувства, настроения, разные формы "самочувствия" и т.п. Если же мы учтем эти явления и отнесем их также к составу душевной жизни, то мы встретимся с той трудностью, что явления этого рода качественно весьма близки к другим явлениям сознания, включение которых в состав душевной жизни потребует от нас включения в него и самих предметных содержаний. – Мы разумеем здесь то, что можно было бы назвать "предметными чувствами". Представляется невозможным отнести к душевной жизни беспредметные состояния, например, "благодущия" или "раздраженности", не относя к ней же такие чувства, как любовь к людям или злобу. На это нам, конечно, ответят, что в таких явлениях момент самого чувства или настроения должен быть отнесен к составу душевной жизни, тогда как предметы, к которым оно относится, исключаются из него. Но опыт показывает, что это абстрактное деление, само по себе, конечно, всегда возможное, совершенно несовместимо с тем непосредственно переживаемым конкретным единством, которое нам дано в этих случаях и в котором именно и состоит здесь душевное переживание как таковое. Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, – и от любви вообще ничего не остается; пусть попытается тот, кто наслаждается симфонией, отделить звуки от своего музыкального настроения – и не будет больше никакого музыкального настроения. С известной точки зрения то же самое можно сказать и о всех вообще, даже самых отдаленных и с иной точки зрения независимых от нас "содержаниях", которые согласно этой теории, должны быть исключены из состава душевной жизни. Так, для любящего не только его личное чувство любви, но и все целостное отношение к любимому существу, включая и само последнее, некоторым образом входит в состав его жизни. Воспоминания нашего детства, место, в котором мы родились, впечатления, которые мы тогда воспринимали, окружавшие нас люди, вся совокупность первоначальных наших знаний – не образует ли все это основной внутренний фонд нашей личности? Не составляет ли точно так же вообще наше "образование", т.е. круг предметов, познанных нами, часть нашей личности? Не испытывает ли каждый человек, хотя бы иногда и до некоторой степени, фаустовскую жажду расширить свою личность через обогащение своей жизни, т.е. расширение круга предметов, на которые направлена и с которыми связана его жизнь? Ученые психологи говорят нам, что мы должны при этом отделять наши настроения, чувства, стремления, деятельности от предметов, на которые они направлены, и что только первые образуют нашу душевную жизнь. Но как это возможно, если именно нераздельность, единство этих обеих сторон образует качественное своеобразие такого рода явлений душевной жизни, характеризует само их существо?

Эта трудность сама по себе еще может быть обойдена. Она свидетельствует не о ложности, а разве лишь о недостаточности или односторонности намечаемого этим учением понятия душевной жизни. Дело в том, что, как мы увидим далее, существо вопроса необходимо требует разных смыслов и тем самым областей душевной жизни, отличия душевной жизни в узком, специфическом смысле, в смысле самого субстрата или как бы корня психического бытия, от душевной жизни в ее широком конкретном обнаружении; и наши сомнения могли бы быть отведены указанием, что рассматриваемое учение имеет в виду лишь первое понятие душевной жизни. Гораздо важнее другое возникающее здесь сомнение. Оставляя совершенно в стороне предметные содержания сознания, мы встречаемся еще с таким элементом, как так называемые ощущения. Исключение их из состава душевной жизни есть уже явно насильственное сужение круга душевных явлений, в известном смысле вполне аналогичное рассмотренному нами насильственному расширению его в идеалистической философии. Если вспомнить, что при этом должны иметься в виду не только такие явления, как цвета и звуки, но и такие, как, например, тошнота и голод и т.п., то непосредственное чувство неизбежно должно протестовать против исключения их из состава моей душевной жизни. Уже общепризнанная трудность различить в составе такого переживания, как, например, голод, момент чистого "ощущения", которое по этой теории не входит в мою душевную жизнь, от слитых с ним чувств и стремлений, показывает, что в конкретный состав душевной жизни ощущения входят некоторым необходимым ингредиентом, как неотделимый момент какого-то первичного единства переживания. Но так же, по существу, обстоит дело со всеми вообще ощущениями или – еще шире – со всеми непосредственными данными сознания. Не только "органические ощущения", но и цвета, звуки, запахи, вкус, непосредственные элементы пространственности и пр., взятые сами по себе, вне того знания, которое мы из них строим или тех предметов, к которым их относим, настолько тесно связаны со стихией нашей душевной жизни, образуют столь необходимый ингредиент наших чувств, настроений, стремлений, что исключать их из состава душевной жизни значит существенно исказить ее природу и как бы делать ее вообще невозможной.

В этом учении, как это часто бывает, уяснение весьма ценной и бесспорной истины, будучи неполным, дало повод к новому заблуждению. Как мы уже отметили и как это подробнее будет показано ниже, само отграничение душевной жизни от предметного бытия весьма важно и есть в известном смысле основа понимания душевной жизни. При этом весьма ценно, что в противоположность наивным представлениям к области предметного бытия были отнесены не только конкретные вещи, но и такие идеальные содержания, как, например, цвета, звуки и т.п. Это утверждение само по себе не совпадает необходимо с признанием реальности так называемых "вторичных качеств". Пусть цвета, звуки и пр. не существуют в составе эмпирической физической действительности (хотя, как известно, в настоящее время соображениями Шварца¹ и в особенности Бергсона это господствующее в современном естествознании популярно-философское представление сильно поколеблено). Но как бы ни определять область душевной жизни, самым негодным определением ее будет (к сожалению, еще доселе господствующее) понимание ее как всего вообще "не физического". Чем бы ни была душевная жизнь, она во всяком случае не есть просто свалочное место для всего, что наука о материальной действительности признает со своей точки зрения "субъективным" и непригодным для себя. Из этого следует, что исключение "вторичных качеств" из физической действительности ведет к отнесению их к какой-либо иной, "идеальной" области бытия, а никак не к включению их в область "душевной жизни" – подобно тому как несуществование в составе физического мира чисел или геометрических содержаний не делает последних "психическими" явлениями, или как известная из остроты Лапласа ненужность для астрономии "гипотезы Бога" еще не делает Бога "психическим явлением". Напротив, совершенно бесспорно, что такие знания, как, например, учение о шкале звуков или о "пирамиде цветов", подобно математике, геометрии и пр., не входят в состав учения о "душевной жизни", а имеют дело с объективными (в широком смысле) предметными содержаниями, независимыми ни от каких индивидуальных переживаний. Уяснение этого соотношения, приводящее к выводу, что значительная и самая разработанная часть современной так называемой "психологии" не

имеет никакого прямого отношения к душевной жизни как таковой, а есть исследование не включенных в физику объективных явлений бытия – это уяснение составляет ценнейшее достижение рассматриваемого учения, после которого впервые вообще становится возможной плодотворная разработка психологии, даже как учения о закономерностях душевных явлений. Но, увлеченное уяснением этой существенной истины, рассматриваемое учение упустило из виду другой, не менее существенный момент. В составе конкретного ощущения оно различило лишь две стороны: субъективный процесс усвоения или усмотрения содержания и само идеальное предметное содержание как таковое, и лишь первую отнесло к области душевной жизни. Оставляя здесь в стороне вопрос, во всяком ли обладании содержанием можно вообще усмотреть то, что эта теория называет процессом или функцией (например, действительный процесс усвоения или усмотрения ощущения), мы должны лишь подчеркнуть, что кроме этого процесса усвоения и самого предметного содержания, в ощущении есть нечто третье: это есть присутствие в составе самого переживания конкретного имманентного материала, который лишь в процессе суждения отождествляется с определенным идеальным предметным содержанием, но как таковой совсем не совпадает с ним. Иметь, т.е. просто переживать некое цветное или звуковое ощущение, и знать, что оно есть зеленый цвет или такой-то определенный музыкальный тон, есть ведь очевидно разные состояния, поэтому и само ощущение как состояние или содержание переживания, есть нечто иное, чем ощущение как тождественная определенность, как общеобязательное содержание знания.² Но так как оно, с другой стороны, совсем не совпадает с каким-либо процессом, стремлением и деятельностью, а есть простое присутствие некоторого элемента душевной жизни, то душевная жизнь, очевидно, есть нечто иное и большее, чем область процессов, устремленностей и направленностей.

1 Schwarz H. Die Wahrnehmungshypothese.

2 Об этом основном различии см. в нашей книге "Предмет знания", гл. I.

Таким образом, главный недостаток рассматриваемой теории состоит в том, что под душевной жизнью она вынуждена понимать не какую-либо живую, в себе сущую полноту, – в чем бы ни заключалось ее содержание, а какую-то пустую форму, все содержание которой не принадлежит ей самой. Душевная жизнь с этой точки зрения походит на какие-то щупальца, которые все забирают извне, но сами по себе пусты; она не содержит в самой себе ничего, кроме голого стремления все захватить или на все нацеливаться. Конечно, этот момент устремленности присутствует в душевной жизни и составляет одну из характерных ее черт, и, в конце концов, мы могли бы, изменяя обычное словоупотребление, назвать именно этот момент "душевной жизнью". Но тогда то, что обычно зовется душевной жизнью и в чем, вне всяких теорий, мы ясно сознаем какую-то особую, своеобразную область бытия, остается по-прежнему неопределенным; а лишь об этом предмете у нас здесь идет речь.

Итак, ни попытка объяснить связь душевной жизни с внешним миром посредством включения всего внешнего мира как такового в состав душевной жизни, т.е. расширения ее до пределов всего существующего и мыслимого, ни попытка истолковать эту связь как чисто внешнее отношение между пустой формой направленности или деятельности и чуждым ей содержанием, не дают удовлетворительного отграничения круга душевной жизни. Соотношение между душевной жизнью и объективной реальностью более тонкое и сложное, чем простая включенность последней в первую или исключенность из нее. Не останавливаясь на других теориях, пытающихся объяснить это соотношение, постараемся определить круг душевной жизни через простое самонаблюдение. При этом, предвосхищая дальнейшее, мы должны отметить, что для успешного анализа этого сложного клубка отношений необходимо отличать сам субстрат душевной жизни как таковой – душевную жизнь саму по себе – от области конкретного ее обнаружения. Здесь мы имеем дело лишь с первой задачей. Для простоты анализа при этом полезно сначала исходить из некоторых особых, в известном смысле даже исключительных состояний душевной жизни; необходимые поправки и дополнения могут быть внесены позднее.

III

Представим себе нашу душевную жизнь в состоянии полудремоты. Вообразим себе, что после утомительных и беспокойных занятий дня мы в сумерках прилегли на диван и, ни о чем не думая и не заботясь, не руководя целесообразно ходом нашего сознания, безвольно отдались той неведомой и близко знакомой нам, всегда присутствующей в нас стихии, которую мы зовем нашей душевной жизнью. Тогда, на фоне общего душевного состояния, неопределимым и неразличным образом слагающегося из ощущений нашего тела – ощущений дыхания, кровообращения, пищеварения, положения нашего тела и его прикосновения к дивану, чувства усталости и пр. – в нас начинается особая жизнь; мы теряем различие между нашим "я" и внешним миром; для нас нет ни того, ни другого, нет и сознания определенного пространства и времени, в которых мы обычно размещаем и нашу жизнь, и предметы внешнего мира. Нет различия между "существующим" и "воображаемым", "настоящим" и "прошедшим и будущим". Все течет, возникает и исчезает, потому что мы не создаем никакого постоянства и ни на чем не можем остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое. Такое приблизительно душевное состояние описано в прекрасных стихах Тютчева:

Тени сизые смешались, Цвет поблекнул, звук уснул, Жизнь, движенье разрешились В сумрак зыбкий, в дальний гул. Мотылька полет незримый Слышен в воздухе ночном. Час тоски невыразимой! Все во мне, и я во всем.

Или вообразим себя в состоянии, в известном смысле совершенно противоположном описанному, но имеющем с ним, несмотря на всю противоположность, некоторое общее сходство. Представим себя в состоянии сильнейшего возбуждения – все равно, в чем бы оно ни заключалось – в восторге ли, любви, или в припадке яростного гнева, в светлом ли молитвенном экстазе, или в кошмаре непобедимого, безысходного отчаяния. Это состояние возбуждения во всех его многообразных формах имеет то общее с описанным выше состоянием дремотного расслабления, что и в нем мы теряем некоторые типичные черты нашего обычного "нормального" сознания: представление о пространстве и времени, о внешнем мире/нашем "я" и различии между ними. Но если в первом случае эти представления как бы затоплены мирным разлитием тихих вод нашей душевной жизни, то тут они исчезли в бурном водовороте яростного, неудержимо несущегося потока. Результат, в известном смысле, все же один и тот же: все твердое, прочное, что обычно стесняет нашу душевную жизнь и противостоит ей, как бы ограничивает и окаймляет ее как высокие берега – воды реки, залито здесь сплошной текучей стихией самой душевной жизни.

Теперь, быть может, ясно, почему для определения области душевной жизни мы избрали такие редкие "ненормальные" состояния сознания: в этих ненормальных состояниях, когда душевная жизнь выходит из своих обычных берегов и заливают все поле нашего сознания, она яснее предстает нам в своей собственной сущности, чем там, где она трудно определимым образом ограничена со всех сторон чем-то иным, чем она сама, и протекает на почве этого иного. Раз уловив в этом необычном, гипертрофированном состоянии внутреннее содержание этой своеобразной стихии, мы потом уже легко замечаем ее присутствие и там, где она стеснена и отодвинута на задний план иными, более оформленными и знакомыми нам элементами бытия. Ибо нетрудно подметить, что и там, где мы совсем не погружены в нашу душевную жизнь, а заняты гораздо более разумными и трезвыми вещами, она продолжает присутствовать. Мы грезим постоянно и наяву, и не только когда мы покорно и безвольно отдаемся грезам, но и когда гоним их от себя или совсем не замечаем; и точно так же бурные, волнующиеся силы нашей душевной жизни часто грозно плещутся у своих берегов и тогда, когда их ропот еще не перешел в открытый мятеж или когда этот мятеж, едва начавшись, подавляется нами. Пусть наше внимание всецело и упорно сосредоточено на каком-либо предмете – будет ли то что-либо конкретно предстоящее нашему взору или теоретический вопрос, который мы хотим разрешить, или практическое дело, выполнение которого мы обдумываем. Но как бы ни было

напряжено наше внимание, оно не может быть постоянным: оно ритмически усиливается и ослабляется и имеет также от времени до времени более или менее длительные перерывы. Эти ослабления и перерывы суть моменты, когда нас заливают волны знакомой нам душевной жизни, когда, вместо определенного предметного мира, на сцену опять выступает хаос колеблющихся, неоформленных, сменяющихся образов и настроений; но и вне этих промежутков этот хаос, стесненный и задержанный в своем развитии, непрерывно продолжает напирать на наше сознание и есть неизменный молчаливый его спутник. На переднем плане сознания, и притом в центре этого плана, стоит предмет нашего внимания, но периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни.

Так, уже в составе нашего зрительного поля только центральная часть есть явно различные предметы, – вся периферия принадлежит области неопознанного, где образы, которые должны были бы быть образами предметов, пребывают в зачаточном состоянии и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свою фантастическую жизнь. Эти образы, как и действительно опознанные нами предметы, окружены, далее, роем воспоминаний, грез, настроений и чувств; к сознательному движению наших восприятий и мыслей приходится постоянно пробивать себе дорогу через этот, облепляющий его рой, который все время старается задержать его или сбить с пути. То, что мы называем рассеянностью, и есть эта подчиненность сознания стихии душевной жизни. Рассеян не только вертопрах, внимание которого ни на чем не может остановиться и с одного предмета тотчас же перескакивает на другой, так что светлые точки предметного знания в нем еле просвечивают сквозь туман бесформенной фантастики; рассеян и мыслитель или озабоченный чем-нибудь человек, который слишком сосредоточен на одном, чтоб отдавать себе отчет в другом. По и тот, кого мы противопоставляем "рассеянными людям", – человек, быстро ориентирующийся во всех, положениях, осмысленно реагирующий на все впечатления, – совсем не живет в состоянии полной и всеобъемлющей чуткости; его внимание лишь настолько гибко, что, как зоркий страж, умеет вовремя усмирить или разогнать капризную стихию "рассеянности" там, где ему это нужно. Но и это изображение власти душевной стихии над разумным сознанием еще не полно. Мы противопоставили безвольную игру переживаний содержаниям, на которые направлено внимание. Однако сама эта сила внимания, открывающая нам предметный мир и тем ограничивающая сферу душевной жизни, принадлежит к этой же жизни. Сама устремленность на вещи – в восприятии или в мысли, в хотении или в чувстве – переживается в большинстве случаев нами не как отчетливо воспринятая, в себе самой сущая, внешняя душевной жизни инстанция, а как неоформленная, слитая со всем остальным, хотя и противоборствующая ему, составная часть нашей душевной жизни. Так называемое произвольное внимание, когда само внимание есть продукт и выражение стихийных сил нашего существа, есть, конечно, преобладающая форма внимания не только у ребенка, но и у взрослого. Внимание здесь обусловлено "интересом", а интерес есть лишь произвольная реакция сил нашей душевной жизни на впечатления среды. Таким образом, поскольку внимание, направляющее наше сознание на предметный мир, есть сила, сдерживающая стихию душевной жизни, эта стихия, по крайней мере в обычных, преобладающих условиях, сдерживается и укрощается силой, принадлежащей ей же самой. Интерес, управляющий нашим вниманием, есть лишь один из видов тех душевных переживаний, из которых состоит наша волевая жизнь. Но часто ли мы отдаем себе отчет в этих переживаниях? В огромном большинстве случаев они возникают в нас – как бы это парадоксально ни звучало для лиц, неискушенных в тонких психологических различиях – помимо нашей воли; в лице их нами движут волны темной, не послушной нам стихии нашей душевной жизни. Вспомним, прежде всего, множество печальных случаев, когда, по слову древнего поэта, мы знали и одобряли лучшее, но следовали худшему. Вспомним еще большее число случаев, когда мы делаем что-нибудь, вообще не размышляя, просто потому, что "так хочется", т.е. потому, что так двигалась неподвластная нам душевная стихия. В определенное время нам "хочется" поехать, покурить, поболтать, вздремнуть, – и в этих слепых, необъяснимых "хочется", осуществляемых, поскольку им не препятствуют внешние условия, проходит добрая половина нашей жизни, а у ребенка или капризной женщины, пожалуй, и вся жизнь. Наряду с

этими невинными, обиденными "хочется", не выводящими нас из рамок размеренной, обывательской жизни, каждый из нас знает по крайней мере отдельные случаи своей жизни, когда стихия душевной жизни обнаруживает совсем иную силу и значительность и начинает действовать в нас как грозная и непреодолимая сила. Что такое страсть, как не проявление этой могущественной душевной стихии в нас? Мирный, рассудительный человек, казалось, навсегда определивший пути и формы своей жизни, неуклонно и спокойно идущий к сознательно избранной цели, неожиданно для самого себя оказывается способным на преступление, на безумство, опрокидывающее всю его жизнь, на открытое или скрытое самоубийство. Но точно также мелкое, эгоистическое, рассудочно-корыстное существо под влиянием внезапной страсти, вроде истинной любви или патриотического чувства, неожиданно оказывается способным на геройские подвиги бескорыстия и самоотвержения. И не на наших ли глазах произошло, под влиянием исключительных условий, всколыхнувших национальные страсти, неожиданное, никем не предвиденное превращение миллионов мирных "культурных" обывателей Европы и в дикарей, и в героев? Под тонким слоем затвердевших форм рассудочной "культурной" жизни тлеет часто незаметный, но неустанно действующий жар великих страстей – темных и светлых, который и в жизни личности, и в жизни целых народов при благоприятных условиях ежемгновенно может перейти во всепожирающее пламя. И общеизвестный жизненный опыт говорит, что для того, чтобы человек вообще мог вести спокойную, разумную жизнь, обыкновенно полезно, чтобы в молодости – в период расцвета силы – он "перебесился", т.е. чтобы в надлежащее время были открыты клапаны для свободного выхода мятежных сил душевной жизни и тем устранен избыток их давления на сдерживающие слои сознания.

Конечно, нормальному взрослому человеку свойственно, как говорится, "владеть собой"; в большинстве случаев, по крайней мере, когда произвольные стремления его душевной стихии не достигли непобедимой силы страсти, он способен задерживать и не осуществлять их; но как часто эти задержки столь же произвольны, необъяснимы, иногда даже просто "глупы", как и сдерживаемые стремления! Застенчивый человек, находясь в гостях, хочет взять какое-нибудь угощение и "не решается", хотя вполне уверен в гостеприимстве и любезности хозяев, отлично знает, что угощение подано именно, чтобы быть предложенным гостям, и не видит никаких разумных препятствий для своего желания; или ему хочется уже уйти домой и, может быть, он хорошо знает, что давно уже пора уходить, и все же так он "не решается" встать и откланяться. Или мы сердимся на приятеля, и хотя вспышка недовольства уже тяготит нас, нам хочется помириться, и мы сознаем, что сердиться и не стоило, что-то в нас мешает нам осуществить наше собственное желание возобновить дружеские отношения. Задержки стремлений в этих случаях так же слепы и неподвластны разумной воле, как и все остальные явления душевной жизни; здесь происходит лишь внутренняя борьба в составе душевной жизни – борьба, которая сама всецело принадлежит к этой же жизни и обладает всеми характерными ее чертами. Конечно, есть и случаи, когда мы отдаем себе отчет в наших действиях и воздержаниях, когда мы можем объяснить, почему мы поступаем так, а не иначе, сдерживая при этом множество возникающих в нас сильных порывов. Здесь, казалось бы, душевная жизнь уже подчинена нам, обуздана разумной волей. Увы, быть может, в преобладающем большинстве случаев – если только мы будем вполне внимательны и добросовестны к себе – мы должны будем признать, что это – самообман. Прежде всего, очень часто "разумное объяснение" или вообще впервые приходит лишь задним числом, есть только *ad hoc* придуманное – для других или для нас самих – оправдание нашего поведения' или же, по крайней мере, в самый момент действия или задержки присутствовало лишь как смутное воспоминание о когда-то принятом решении или как привычка, образовавшаяся после долгого упражнения, но, во всяком случае, не присутствовало в нас актуально, именно в качестве ясной, сознательной мысли, в момент самого действия. В большинстве случаев наши так называемые "разумные действия" совершаются в нас чисто механически: столь же произвольно, как и действия "неразумные"; и вся задача воспитания в том и состоит, чтобы привить себе такие разумные "привычки". Как бы ни были такие действия ценны с других точек зрения, – с точки зрения того, что в нас происходит, мы не можем усмотреть принципиального различия между ними и "произвольными

действиями", ибо даже будучи действительно "разумными", они не переживаются, т.е. не осуществляются нами как разумные. Как мы не можем приписать нашей разумной воле, например, то, что организм наш приучился задерживать некоторые естественные свои отправления в силу укоренившегося инстинкта "приличия" – ведь и животных можно приучить к тому же! – так мы не можем, не впадая в ложное самомнение, считать "разумно осуществленными действиями", например, то, что мы приучились продолжать заниматься, преодолевая приступы усталости или лени, или сдерживать припадки гнева, или воздерживаться от нездоровой пищи, или умалчивать о том, о чем не следует говорить, – по крайней мере, в тех случаях, когда фактически все это осуществляется нами совершенно произвольно, "инстинктивно". Наконец, и в тех случаях, когда действие произведено не инстинктивно, а на основании "разумного решения" – в чем, собственно, состоит это разумное решение? Мы хотим высказать какую-нибудь мысль или совершить какое-нибудь действие, но сознаем, что сказать или сделать желаемое в обществе, в котором мы находимся, почему-либо "неприлично" или "неудобно"; и мы "вполне сознательно" воздерживаемся от нашего желания. Что при этом произошло в нас? Чувство "неприличия" или "неудобства" пересилило в нас первое наше побуждение. Наше сознание лишь пассивно присутствовало при этом поединке, созерцало его и санкционировало победителя. Если мы заглянем в себя глубже и спросим: почему же я должен воздерживаться от того, что "неприлично"? – то мы часто не найдем в себе ответа; просто инстинкт избегания "неприличного", смутный страх общественного порицания, сильнее в нас, чем другие наши побуждения; одобрение же, которое наше сознание здесь отдает более сильному побуждению, состоит просто в том, что оно пассивно сознает его силу.¹ А в тех случаях, где мы одобряем наше действие, усматривая в нем средство для определенной цели, часто ли мы активно выбираем саму цель, а не только пассивно сознаем ее? Много ли людей вообще сознательно ставят себе конечные цели, идут по пути, указанному разумом, а не предопределенному страстями и привычками? Сколько "принципов" поведения на свете суть только лживые названия, которые наше сознание, не руководя нашей душевной жизнью, а находясь в плену у нее, дает нашим слепым страстям и влечениям! Погоня за наслаждениями, за богатством и славой, перестают ли быть проявлениями слепой стихии в нас, когда мы их сознаем и подчиняем им, как высшей цели, всю нашу жизнь? Самоуправство и жестокость перестают ли быть слепыми страстями, когда они, под именем авторитетности и строгости, провозглашаются принципами воспитания ли детей родителями, или управления подчиненными? И обратно – возвышенный принцип свободы и самоопределения личности не скрывает ли часто под собой лишь распушенность и лень лукавого раба? Стихия нашей душевной жизни проявляет здесь бессознательную хитрость: чувствуя в разуме своего врага и стража, она переманивает его на свою сторону² и, мнимо отдаваясь под его опеку, в действительности держит его в почетном плену, заставляя его покорно внимать ее желаниям и послушно санкционировать их.

1 Тонкие соображения об этой "лжи сознания", почти хронически соучаствующей в объяснении нашей волевой жизни, развиты в книге Schwarz H. *Psychologie des Willens*, 1900, с. 183 и ел.

2 Этим мы совсем не хотим сказать, что "разумное сознание" всегда и необходимо обречено быть таким пассивным зрителем, что так называемый "выбор" и "решение" суть всегда лишь иллюзии, прикрывающие стихийный исход столкновения слепых стремлений. Но часто и в обыденной жизни, даже по большей части, несмотря на противоположные уверения нашего тщеславия и самомнения, это бывает действительно так.

Наконец, даже действительно ценные и именно самые высокие действия человеческой жизни – бескорыстное служение родине, человечеству, науке, искусству, Богу – часто ли осуществляются "разумным сознанием", в форме обдуманых и опознанных решений? Не являются ли они длительными и плодотворными лишь тогда, когда в них по крайней мере соучаствует и слепая стихия страсти, когда неведомая, но и неотразимая для нас внутренняя сила как бы помимо воли гонит нас к цели совершенно независимо от нашего сознательного отношения к этой цели? Настроение Пастера, о котором передают, что он стремился в лабораторию, как влюбленный – на свидание, и, ложась спать, со вздохом считал часы разлуки с нею до утра, является здесь типическим. Правда, в этих случаях

слепая стихия страсти есть лишь рычаг или проводник более глубоких сил духа, но и здесь этим проводником служит именно она.

Мы видим, таким образом, что главным, преобладающим содержанием и основной господствующей силой нашей жизни в огромном большинстве ее проявлений, даже там, где мы говорим о сознательной жизни, остается та слепая, иррациональная, хаотическая "душевная жизнь", которую в чистом виде мы старались раньше уловить в ее более редких проявлениях.

IV

Здесь мы должны остановиться, чтобы подвести предварительный итог. Мы не хотим еще давать никакого логического определения душевной жизни или общей характеристики ее области, выходящей за пределы сказанного. Мы хотим лишь использовать сказанное, чтобы с помощью приведенных указаний обратить внимание на область душевной жизни как целостной реальности, как особого мира. Быть может, сказанного достаточно, чтобы можно было, говоря словами Платона, обернуться и действительно увидеть этот мир, или – пользуясь термином, разъясненным во введении – чтобы можно было занять в отношении этой реальности позицию живого знания.

Обычно человеческое сознание, как это и естественно, слишком занято чувственно-предметным миром окружающей среды, чтобы замечать мир душевной жизни как таковой. Человек дела и практической жизни – а в более широком смысле сюда относится и человек положительного научного знания – по большей части считается с душевной жизнью – своей и тем более чужой – приблизительно так, как всадник или кучер считается с настроением своей лошади. Душевная жизнь есть здесь что-то внешне ничтожное и незаметное в составе предметного мира, что-то вроде ненужного придатка к нему, на который, однако (к сожалению!) приходится обращать внимание как на частую помеху и трение в обычном, размеренном ходе механизма жизни. Человек дела должен считаться с такими "маленькими недостатками механизма", как неожиданная тоска и слезы жены, которая жалуется на невнимание к ней и упрекает в отсутствии любви, хотя муж, казалось бы, ничем не провинился перед ней, глупые выходки юноши-сына, поддавшегося какому-нибудь опасному увлечению, проявления распушенности и непослушания в детской, неожиданная недобросовестность или грубость прислуги или подчиненных, самодурство человека, от которого сам зависишь, странные, непредвиденные осложнения в отношениях с товарищами и друзьями и т.п.; и – что хуже всего – ко всему этому часто присоединяется то, что и в самом себе такой человек дела часто замечает опасные и неприятные проявления той же силы трения: то он – ни с того, ни с сего – рассорится с женой или с другом, то его вдруг потянет "напиться" и ему потом стыдно вспомнить, как он вел себя в этом состоянии, то вдруг вспыхнет новое увлечение женщиной, опасное и доставляющее одни лишь страдания, но мучительно сильное, то, наконец, без всяких разумных оснований ему вдруг опротивеет вся его жизнь и он в безделье часами тоскует о путешествии или вообще о бегстве от этой постылой жизни. Всюду – в себе и в других – душевная жизнь для реалистически настроенного человека есть лишь некоторая служебная сила, как бы вложенная в аппарат внешней жизни и при нормальном своем функционировании не замечаемая; а когда она обращает на себя внимание – именно при некотором расстройстве этого налаженного аппарата – ее своеобразные проявления кажутся чем-то ненормальным и исключительным. И лишь в сравнительно редких случаях, когда нормальное течение жизни уже совершенно нарушено – в случае, когда увлечение совсем завладело душой, или в случаях потери или измены близкого человека и т.п. – у человека вдруг открываются глаза и он с изумлением замечает, что то, что казалось ему какой-то мелочью, каким-то придатком к жизни, есть, собственно, самое главное, основное и глубокое, на чем держится и чем движется вся жизнь. Такие события и перевероты, обнаруживая человеку внутреннюю сторону жизни, часто ведут к его духовному перерождению, к перемене всех взглядов и оценок, к возрождению заглохшего или лишь механически действовавшего религиозного чувства и т.п. Точно также и при приближении смерти, когда нам непосредственно угрожает гибель нашего "я" или по крайней мере неведомый переверот в его судьбах, часто – да и то не всегда – впервые раскрываются глаза на этот столь близкий и важный нам, но ранее не замечавшийся великий внутренний мир, на эту вселенную, по сравнению с которой весь

необъятный чувственно-предметный мир кажется тогда ничтожным и призрачным. Нечто вполне аналогичное этому возможному действительному, практическому отношению к душевной жизни мы имеем и в научно-философском, теоретическом отношении к ней. Прежде всего, для естествоиспытателя в узком смысле слова, чей умственный взор направлен на физический мир, душевная жизнь есть лишь какая-то мелкая, ненужная, призрачная прибавка к этому миру. Он или вообще отрицает объективное бытие душевной жизни (ибо под объективным бытием он понимает лишь материальный предметный мир) и считает явления этой области чем-то "только субъективным", "кажущимся" (причем остается непонятным – но об этом и не ставится вопрос – кому же, собственно, "кажется" эта иллюзия или откуда она вообще берется) или же, поскольку уже уяснилось, что явления душевной жизни суть все же реальные факты, хотя и не вмещающиеся в материально-предметный мир и мешающие его стройности, – он считает эти явления побочным, производным спутником явлений материальных, всецело определенных механизмом последних. Материализм и даже позитивизм, знающий только единичные душевные процессы во внешней закономерности их обнаружений в предметном мире, психологически объясним лишь этим незамечанием мира внутренней душевной жизни. Казалось бы, на иной точке зрения должен стоять психолог, задача которого есть изучение именно этого внутреннего мира. Однако в отношении господствующей позиции психологии это предположение не оправдывается. Не говоря уже о так называемых психофизике и психофизиологии и сосредоточиваясь исключительно на эмпирической психологии, легко заметить, что основой, как бы остоном системы понятий, в которую укладываются ее наблюдения, является картина внешне-предметного, т.е. материального, мира. Говоря о душевных явлениях человека, она под "человеком" мыслит прежде всего конкретный пространственный образ, т.е. человеческое тело, в составе тоже телесной окружающей среды. И душевная жизнь представляется каким-то маленьким мирком, заключенным где-то внутри этого тела. Декарт помещал его в шишковидную железу мозга, теперь принято его местопребывание находить в более широких слоях головного, а может быть и спинного мозга. И если душевная жизнь, таким образом, худо ли или хорошо, пространственно локализована, то она тем более локализована во времени. Явления душевной жизни мыслятся, как объективные процессы, т.е. как хронологически определяемая смена реальных событий, и главная задача психологии есть изучение закономерности этой смены. Можно определить их длительность, их связь с материальными процессами, порядок их смены и т.п. Это значит: их можно приурочивать к определенным процессам телесного мира (например, к движению часовой стрелки или к астрономическим процессам). Вся совокупная область этих процессов – психическая жизнь человечества – есть вообще лишь малый отрезок и производное целостной биологической, а тем самым и космической эволюции. Мы видим: сколь много эмпирическая психология ни достигала бы в описании состава и своеобразия душевной жизни, весь подход ее к этой области опирается на обычную картину мира, которую называют наивным реализмом и которая – как это полезно отметить в этой связи – есть обычно вместе с тем наивный материализм. По сравнению с этой наивностью позавидуешь и самым беспомощным сомнениям и усложнениям так называемой теории познания! Замечательна при этом та невинная беспечность, с которой психологи сочетают эту свою позицию с философским образованием. Как совместима эта картина мира, в которой душевные явления выступают как спутники или единичные проявления в рамках материально-предметного бытия, хотя бы с тем общеизвестным фактом, что все это бытие, с другой стороны, в качестве "моих представлений" есть содержание моего сознания? Этот вопрос или вообще не ставится, или же отклоняется удобной ведомственной ссылкой на необходимое разделение научного труда (так начальник одного ведомства равнодушно терпит величайшие, препятствующие его деятельности беспорядки, раз только ответственность за них может быть возложена на другое, не подчиненное ему ведомство); или же – что, пожалуй, еще хуже – единым духом исповедуются две прямо противоположные общепсихологические точки зрения – одна для гносеологии, другая для психологии. Путаница понятий так велика, что понадобилась, ведь, особенная проницательность ряда исследователей (Бергсона и некоторых немецких гносеологов), чтобы уяснить, казалось бы,

очевидную с первого взгляда несовместимость этого понимания душевной жизни как маленькой сферы явлений, приуроченной к определенному месту телесного мира и подчиненной ему, – как с идеализмом, так и с реализмом.

Этому наивному натуралистическому пониманию явлений душевной жизни мы противопоставляем здесь, на данной ступени нашего исследования, не какую-либо теорию, а лишь иную общую позицию в отношении душевной жизни. Мы должны на время забыть о всяком предметном мире, о всем вообще объективном содержании нашего знания и лишь опытно воспринять душевную жизнь как таковую. Опытнее же воспринять значит здесь как бы идеально погрузиться в эту смутную, загадочную стихию. Мы пытались с этой целью напомнить состояния полудремоты или аффекта, когда мы фактически как бы с головой погружены в эту стихию, и отметили далее, что эта стихия присутствует в нас и тогда, когда не все наше сознание занято ею. Если мы теперь, как бы следуя зову этих указаний, постараемся мысленно воссоздать эту стихию и подметить ее существо, то нам станет очевидным, что в лице ее как таковой мы имеем дело не с какими-либо отдельными процессами или явлениями предметного, реального мира, а с какой-то безусловно новой областью, как бы совершенно выпадающей из рамок предметного мира и образующей целый особый мир. Во всяком знании самое важное – это просто подметить особую реальность там, где мы раньше ничего не видели. И вот это-то усилие мы должны здесь сделать. Не будем судить о душевных явлениях приблизительно так, как психиатр судит о странных переживаниях своих пациентов, – т.е. со стороны, исходя сами из совсем другого мира; не побоимся сознавать их так, как сам душевнобольной сознает свои – непонятные для других, но очевидные для него самого – переживания, т.е. с точки зрения самого переживающего субъекта. Тогда не может быть и речи о том, что душевная жизнь есть совокупность процессов, объективно совершающихся во времени, локализованных в теле, и через эту двойную определенность приуроченных к определенным маленьким местам объективно-предметного мира; напротив, душевная жизнь предстанет нам тогда, как великая неизмеримая бездна, как особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временный мир. То обстоятельство, что при другой, обычной, внешне-объективной позиции сознания душевная жизнь выступает в совсем ином виде, лишь как некая мелкая деталь трезвой, общеобязательной, единой для всех людей картины предметного мира, ничуть не устраняет этого ее внутреннего существа и, так сказать, совсем не конкурирует с последним, подобно тому, как внешний облик вещи – например, внешняя картина здания на фоне других зданий или ландшафта – не конкурирует с картиной внутренней жизни, в нем происходящей и незаметной снаружи. Душевная жизнь – пользуясь еще раз счастливым выражением Лотце – есть именно то, за что она выдает себя в непосредственном переживании. Раз мы только избежим наивного отождествления целокупного бытия с предметной действительностью, то совершенно очевидно, что . бесформенный мир наших грез и мечтаний, страстей и стремлений, восторгов и отчаяния с непререкаемой необходимостью есть именно то, что он есть, т.е. то, что мы в нем переживаем. Мы хотим этим сказать не то, что он вообще есть факт в смысле чего-то реального с точки зрения самого же предметного сознания; никто, конечно, не отрицает, что человек есть существо одушевленное, т.е. что в состав объективных процессов, образующих его реальность, входят и душевные переживания. Нет, помимо того, этот своеобразный мир есть в том самом смысле и есть именно то, в каком и что он есть для самого себя. Он есть именно совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни, бессмысленные и невозможные в другом плане бытия, но единственно естественные и реальные в нем самом. О нем нельзя сказать, ни где он находится, ни когда и как долго совершаются процессы его жизни, ибо он – везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что эти мерки вообще к нему не применимы. Эти утверждения суть не выдумка и не гипотеза, а чистый опыт, в самом строгом и точном смысле этого слова. И раз зафиксировав этот опыт, мы уже можем сопоставить его содержание с содержанием иного, внешне-предметного опыта, без того, чтобы первое от этого лишилось своей реальности на своем месте или в своем измерении бытия. Мы не скажем уже, что "объективно" или в "действительности" душевная жизнь человека есть лишь совокупность

процессов, совершающихся в определенном отрезке объективного времени и приуроченных к телесному организму. Напротив, этот предметный психофизический облик человека будет для нас отныне лишь проступающей вовне маленькой вершиной, за которой мы знаем бытие все расширяющейся вглубь и неизмеримой бездны. Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире носит как бы скромную личину маленькой частицы вселенной и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, само в себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне-закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь так же мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и богатство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности. 1

1 Это общее понимание душевной жизни как особого мира мы хотели бы конкретно иллюстрировать на примере одного типа душевных переживаний, именно явлений детской игры, а также художественных переживаний (что явления этих двух родов имеют некоторый общий корень – это можно и нужно утверждать, отнюдь не разделяя теорий Шиллера и Спенсера, отождествляющих искусство с игрой). Обычный подход психологии к этим явлениям есть подход извне со стороны; в большинстве психологических объяснений этих явлений нетрудно подметить оттенок изумления перед самим их существованием, отношение к ним как к чему-то ненормальному. Зачем вообще нужно ребенку воображать себя лошадью, разбойником, солдатом? Почему он не удовлетворяется тем, что он есть "на самом деле"? И зачем также всякому человеку нужно питаться вымыслами искусства, наслаждаться изображениями несуществующих людей, их страданий, грехов и подвигов или вкладывать в природу жизнь и смысл, которых в ней на самом деле нет? Большинство теорий игры и искусства сознательно или бессознательно пытаются дать ответ именно на такую постановку вопроса. Но именно такая постановка вопроса в корне ложна. Ребенок, "воображающий" себя разбойником, солдатом или лошадью и "изображающий" из себя эти существа, в действительности более прав, чем его родители или ученые психологи, видящие в нем только маленькое, беспомощное существо, живущее в детской, ибо под этой внешностью действительно таится потенциальный запас сил и реальностей, не вмещающихся во внешне-предметную реальность его жизни. В этом маленьком существе действительно живут силы и стремления и разбойника, и солдата, и даже лошади, оно фактически есть нечто неизмеримо большее, чем то, чем оно кажется постороннему наблюдателю, и потому оно неизбежно не может удовлетвориться ограниченным местом и значением, которое ему отведено во внешне-предметном мире. Точно так же и взрослый человек в своей душевной жизни есть нечто неизмеримо большее, чем тот облик, с которым он выступает во внешнем мире. Чтобы осуществить самого себя, чтобы конкретно быть тем, что он действительно есть, он вынужден дополнять узкий круг переживаний, доступных при столкновении с предметным миром, бесконечным богатством всех возможных человеческих переживаний, которое ему дарует искусство. Какой-нибудь уравновешенный, положительный и трезвый обыватель фактически есть в своей внутренней жизни и искатель приключений, и страстный влюбленный, и подвижник, и темный грешник – в том смысле, что "ничто человеческое ему не чуждо" и что лишь в бесконечной полноте всечеловеческой и даже вселенской жизни он мог бы действительно исчерпать и изжить свое подлинное внутреннее существо. Где этого нет, где внутреннее существо человека вполне приспособлено к его внешне-предметному положению и удовлетворено им и человек действительно не нуждается ни в искусстве, ни в религии, там мы имеем уродливую ненормальность "обывательщины". О значении в этом отношении религиозных переживаний будет сказано позднее, в гл. VII.

* * *

Для уяснения, хотя лишь предварительного, существа этого подземного мира, для отграничения его от всех иных областей бытия, мы старались доселе прежде всего отграничить его от всего, на чем лежит печать сознания и сознательности; или, вернее, этим путем мы старались просто навести мысль читателя на этот мир. Быть может, нам хоть до некоторой степени удалась эта последняя задача; нам

удалось, быть может, пояснить, о чем, собственно, идет речь, когда мы говорим о нашей "душевной жизни". Эта область непосредственно намечается через отграничение ее от предметного мира, а так как и предметный мир нам дан как "содержание нашего сознания", то разграничительная линия проходит через область нашего сознания. Все, что есть в нашем сознании собственно-сознательного или "разумного", выражает отношение нашего сознания к предметному миру или же к каким-либо иным, тоже объективным сторонам бытия, но не есть душевная жизнь как таковая; последнюю мы находим лишь там, где мы замечаем в себе своеобразный комплекс явлений совсем иного, внеразумного и необъективного порядка, где мы наталкиваемся на противостоящую и противоборствующую объективному миру и разуму стихию слепого, хаотически бесформенного внутреннего бытия – таинственный и столь знакомый нам мир грез, страстей, аффектов и всех вообще непосредственно переживаемых состояний нашего "я", необъяснимых "разумно", т.е. из категорий и понятий объективного мира, а проникнутых совсем иными началами.

Эти указания, конечно, еще не дают искомого нами точного отграничения области душевной жизни. Отличие "слепых" переживаний от мира, раскрывающегося предметному сознанию, от всего разумного и осмысленного не только остается пока само неопределенным, но способно вызвать серьезные сомнения по существу. Может ли вообще душевная жизнь быть чем-то противоположным "сознанию"? Не есть ли, напротив, "сознание", как это показал еще Декарт и как это ясно, по-видимому, из любого самонаблюдения, основной, конститутивный признак именно всего "душевного", в отличие от телесного, "неодушевленного"? Поэтому, чтобы ответить на эти недоумения, нам нужно уяснить понятие сознания и точно определить его отношение к области "душевной жизни".

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt00.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt02.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt01.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt03.htm" >>>

Глава II

ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И СОЗНАНИЕ. ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ

I

Слово "сознание", которое, на первый взгляд, все понимают одинаково, т.е. относят к одному и тому же кругу явлений, в действительности есть одно из самых многозначных и неопределенных слов человеческого языка. Наметим главные, существенные для психологии значения, в которых может употребляться это слово.

В самом широком и общем смысле слово "сознание" употребляется, например, в приведенном выше допущении, что всякое душевное явление есть "явление сознания". Сознание в этом смысле неопределимо, ибо есть некоторая первичная и неразложимая черта. Мы можем лишь указать на его значение косвенно, направив, посредством некоторых намеков и символических описаний, внимание читателя на надлежащую область явлений. В этом смысле мы могли бы сказать, что сознание есть

некоторого рода непосредственная самоявственность, некое "для-себя-бытие", самопроникнутость, как бы внутренняя прозрачность душевных явлений. Уловить эту черту весьма легко – она знакома всякому. При этом, однако, очень важно не вкладывать в это понятие иных, добавочных смыслов, кроме того, который ему действительно присущ, т.е. ясно отличать "сознание" в этом широком, общем значении от более узких возможных его значений. Так, при невнимательном отношении к делу легко кажется, что сознание в этом смысле равносильно знанию переживаемого, тому, что часто называется "внутренним восприятием". Но ведь если бы это было так, то все люди с самого своего рождения – более того, всякое "одушевленное существо" вообще – были бы тем самым всеведущими и непогрешимыми психологами. Ясно, что иметь или "сознавать" душевное переживание и знать его – суть разные состояния. Не углубляясь здесь в уяснение точного смысла этого различия, скажем пока, что сознание шире знания тем, что оно охватывает и безотчетные, неясненные состояния самопроникнутости или "бытия-для-себя". Но, может быть, это значит, что мы сознаем нашу душевную жизнь только неотчетливо, что она предстает нам в смутном виде, вроде предметов, удаленных от нашего взора, например букв книги, находящейся на таком расстоянии от нас, при котором мы уже не разбираем их, или вроде предметов в полутьме? Это допущение тоже соблазняет своей правдоподобностью, но и оно неверно, ибо сужает сферу сознания, отождествляя ее лишь с одной, частной в отношении ее, областью явлений. Смутные представления или восприятия, хотя и не суть (в той мере, в какой они смутны) знание, суть все же познавательные содержания; они сознаются нами в особой форме предметов, которые предстоят или противостоят нам и на которые мы направлены. Они характеризуют, поэтому, лишь особую группу душевных явлений, которым присуща черта направленности, и притом только одну сторону этих явлений, именно саму цель или мишень, на которую мы направлены, тогда как самосостояние направленности "сознается" при этом уже лишь в обычном, широком смысле, т.е. как всякое иное наше переживание. Именно потому, что в такой форме смутного познавательного содержания нам предстоит всегда лишь что-нибудь отдельное, – будь то предмет внешнего мира или какое-либо явление душевной жизни, – все остальное содержание душевной жизни (включая и само переживание направленности) в этот момент "сознается" нами уже в иной форме. Оно не есть ни ясное, ни смутное содержание или предмет познания, оно не предстоит или противостоит нам, оно просто есть в нас или, вернее, есть мы сами. Общая сознаваемость всей душевной жизни есть именно, за указанным исключением, намеченная нами непосредственная прозрачность, живое бытие-для-себя, принципиально отличное, как это явственно показывает внимательное наблюдение, оттого характера сознания, который присущ для нас "предметным содержаниям".

Сказанным мы уже наметили и второй смысл, в котором часто употребляется слово "сознание". Когда мы говорим о ком-либо, что он "не сознает" чего-либо, например, угрожающей ему опасности, важности или трудности предстоящей ему задачи, когда мы требуем, чтобы человек "отнесся сознательно" к нашим словам и т.п., под словом "сознавать" мы понимаем "отдавать себе отчет", т.е., проще говоря, знать что-либо, отчетливо различать содержания предмета. Понятие сознания как знания, однако, по большей части сливается с несколько более широким, только что упомянутым нами понятием "внимательного отношения" или "направленности на предмет" вообще. Не все, что мы хотим знать, нам удастся действительно знать; сфера подлинно познанного всегда уже сферы познаваемого. Но как ни важно различие между познанным и не познанным, практически в нашей жизни – а потому и теоретически, для уяснения понятия сознания – еще важнее различие между наличностью и отсутствием познавательного отношения вообще. Первая задача умственного воспитания – заставить человека вообще думать о чем-либо, развить в нем "умственный интерес", "внимание", т.е. в этом смысле сделать человека сознательным существом: кто имеет привычку или склонность обращать внимание на вещи, познавательно направляться на них, тот уже стоит на пути знания, все равно, сколько бы ему ни удалось актуально познать. Различие между познающим и непознающим – как бы между бодрствующим и дремлющим сознанием – неизмеримо значительнее, чем различие между знающим и не знающим. Это различие, впервые намеченное Лейбницем, как

различие между "апперцепцией" и "перцепцией", заставляет весьма часто называть сознанием вообще только бодрствующее, внимательное, обращенное на предмет сознание. Сознание в этом смысле есть то, что мы называли выше "предметным сознанием". В нем единое переживание, в котором переживаемое слито с самим процессом переживания, сменяется характерной двойственностью между противостоящим нам предметом и нашей устремленностью на него. В лице его наша душевная жизнь как бы выходит за свои пределы, и устанавливается связь между нашим "я" и окружающим нас миром. То самое, что в простом переживании было только нашим внутренним состоянием, становится здесь самостоятельным, вне нас сущим предметом, на который направлено наше сознание. Всякий может воспроизвести это типичное различие, вспомнив, например, переход от полудремоты, предшествующей пробуждению, к самому пробуждению, когда смутные, невыразимо слитые с нашим самочувствием грезы или кошмары вдруг преобразуются в различные и знакомые предметы вне нас; а более тонкое самонаблюдение обнаруживает то же самое и в каждое мгновение нашего бодрствования. Как возможно это предметное сознание – это есть основной вопрос теории знания, который нас здесь не касается. Для нас достаточно отметить, что сознание в смысле "предметного сознания" есть нечто, характерно и резко отличное от сознания, присущего душевной жизни как таковой.

Но здесь тотчас же бросается в глаза и третье существенное значение слова "сознание". Это есть область, как бы сопутствующая "предметному сознанию" и вместе с тем в известном смысле прямо противоположная ему. Когда мы требуем от человека, чтобы он "сознательно отнесся" к чему-либо, когда мы говорим о развитии "сознательности", то мы подразумеваем обыкновенно двоякое: с одной стороны, возникновение, как бы выделение предметного сознания из состава сознания-переживания, и, с другой стороны, выделение, как бы на противоположной стороне душевной жизни, того ее ядра или средоточия, которое вместе с тем служит руководящим и господствующим началом и которое мы называем нашим "я". Сознание в этом смысле тождественно с самосознанием. Самосознание есть, быть может, наиболее распространенный и существенный смысл слова "сознание". В древности, которой – как это ни кажется нам странным – вообще понятие сознания было чуждо, оно было впервые введено стоиками, как со-знание (συναισθησις) т.е. как высшее, общее знание о нашем "я", сопутствующее всем частным ощущениям и впечатлениям. Оно имело прежде всего практический смысл: сознание должно было быть со-ведением, совестью – той стороной сознания, которая главенствует над остальными и через посредство которой разум управляет нашими страстями, стихиями нашей душевной жизни. И когда, при возникновении новой философии, понятие сознания было вновь использовано и получило на этот раз широкое распространение, импульсом к этому послужил глубокий индивидуализм эпохи Возрождения, обостренное и усилившееся самосознание нового человека. Декартово "Cogito ergo sum", проложившее путь понятию сознания, наметило сознание именно в лице самосознания, как самоочевидной и ближайшей человеку реальности. Возникновение предметного сознания есть, как было указано, выделение "не-я" из состава сознания-переживания; но "не-я" предполагает соотносительное себе "я", и, таким образом, вместе с "не-я" и рождается и "я". Правда, это может означать простое отграничение сферы предметного бытия от "душевной жизни", и в таком случае "я" есть лишь иное обозначение для "душевной жизни". Но обыкновенно это имеет еще и иной смысл. Возникновение предметного сознания не только ослабляет значительность душевной жизни, отодвигает ее на задний план, как бы в глубь сознания, но по большей части и качественно изменяет ее. Дифференциация сопровождается интеграцией. Душевная жизнь, перестав быть сплошным бесформенным целым, как бы выпустив из себя щупальца, направленные вовне, вместе с тем сосредоточивается, уплотняется изнутри. По меньшей мере всякое практическое предметное сознание сопровождается этим характерным образованием "ядра" душевной жизни: когда мы "сознательно" относимся к предмету практически, т.е. оцениваем его, любим или ненавидим, стремимся к нему или отталкиваемся от него, то мы вместе с тем имеем типичное сознание "умышленности", т.е. сознаем, что это отношение есть связь между предметом и нашим "я" как средоточием или ядром нашей душевной жизни. В чистой душевной жизни, – все равно,

объемлет ли она все наше сознание, как в описанных состояниях дремоты или возбуждения, или существует рядом с предметным сознанием, но вне живой связи с последним, лишь как невытесненный остаток той же самодовлеющей стихии – не мы стремимся и отвращаемся, любим и ненавидим, действуем, хотим, а в нас что-то стремится и отвращается, нас куда-то тянет, или, вернее, – как об этом подробнее в своем месте – здесь еще нет никакого "мы", отличного от самих стремлений и тяготений. Но в душевной жизни, поскольку она состоит именно в действенной направленности на предмет, имеется всегда и живое присутствие единого центрального субъекта этой направленности. Быть сознательным – значит в этом смысле преобразовать безразличное единство душевной жизни в резко выраженную двойственность между центром некоего пучка душевных лучей и сферой, освещаемой ими. Отсюда уже ясно, что и теоретическая направленность, т.е. само внимание или предметное сознание, поскольку оно умышленно или, как обыкновенно говорится, "произвольно", есть тоже некое действие нашего "я", т.е. форма (основная и первичная) практической устремленности. Неумышленная направленность, предметное сознание как таковое поскольку представить себе его как чистое, бездейственное созерцание, правда, может и не сопровождаться самосознанием, т.е. выделением "ядра": таково состояние, когда мы безвольно погружены в предмет, как бы утонули в нем, и внепредметное сознание только как бы по инерции, будто в полусне, продолжает свою стихийную жизнь в нас.¹ Но если вспомнить, какая значительная часть нашего предметного сознания определена нашим "интересом" – понимая под "интересом" не только "практические" интересы в узком смысле слова, но и интересы бескорыстные, т.е. всякие вообще "задачи" и "цели", которые мы себе ставим, – то мы должны будем признать, что фактически предметное сознание по общему правилу всегда сопровождается самосознанием, и что обе эти области сознания, ограничивающие с двух разных сторон стихийную душевную жизнь, пробуждаются и живут в человеке одновременно.

¹ Классической страной такого бездейственного созерцания является, как известно, Индия; и характерно, что ориентированная на этом созерцании индусская философия склонна отрицать реальность нашего "я".

Присмотримся теперь к природе самосознания. Подобно предметному сознанию и сознанию как душевной жизни вообще, самосознание есть особый специфический вид сознания. Уловить этот уже более глубоко лежащий слой сознания, несколько труднее, и тут более всего грозит опасность поддаться растяжимым ходячим значениям слов и подменить подлинное самонаблюдение какими-нибудь предвзятыми теориями. Поэтому необходимо отделить истинный, опытно данный смысл этого понятия от естественных, но ложных его пониманий. Что касается, прежде всего, объекта этого самосознания, именно нашей "самости" или нашего "я", то могущественные побуждения влекут увидеть в нем особое, отделенное от всего остального, самодовлеющее высшее начало. Эти побуждения, составляя сами часть нашей, души, тем самым не могут быть признаны простолужными притязания на обладание высшим началом душевной жизни и вера в это обладание суть сами свидетельства какой-то возможности обладания им – иначе соответствующая идея не могла бы возникнуть в нас. То, что человек не хочет быть только природным существом, – справедливо говорит Вл. Соловьев, – уже свидетельствует, что он есть нечто большее. В своем месте мы учтем это важное свидетельство. Но не нужно сразу же отождествлять его с простым, повсеместным присутствием в нас той черты, в силу которой мы обладаем самосознанием; и протест "эмпирической психологии" против гипостазирования и обоготворения этой черты в известной мере вполне справедлив. Правда, эмпирическая психология обыкновенно впадает в противоположную крайность, просто отрицая такую особую инстанцию в сознаний и отождествляя самосознание с душевной жизнью. Внимательное и беспристрастное самонаблюдение, думается, совершенно явственно говорит нам, что истина – посередине. Наше "эмпирическое я" не есть совершенно исключительная, обособленная, высшая инстанция, но вместе с тем определенно отличается от душевной жизни вообще и занимает в ней особое место. Выразить его своеобразие довольно трудно; здесь можно опять лишь косвенными средствами побудить читателя самого взглянуть в это своеобразие и мысленно воспроизвести его перед собой. Это "я" не есть чистое, абсолютное единство, абстрактная, бессодержательная точка

центра душевной жизни; оно сложно, изменчиво и имеет определенное содержание. Оно есть именно "ядро" душевной жизни, место, в котором общее душевное сознание как бы сгущается и тем самым просветляется – центральная часть пламени душевной жизни; и вместе с тем это центральное, наиболее светлое ядро имеет особое действенное значение: оно есть место, откуда ведется управление душевной жизни, где как бы хранится направляющая энергия сознания. Влечения и стремления присущи и душевной жизни; но хотения и желания всегда исходят из нашего "я" и в качестве "сознательных" волевых явлений явственно отделяются от слепых тяготений душевной жизни. Правда, мы и здесь должны остерегаться преувеличивать их значение. Мы уже видели, что "сознательность" наших волевых действий часто есть лишь почетная фикция, и что у грешного смертного "сознание" по большей части находится в плену у слепой душевной жизни. Но и фикция есть не ничто, а своеобразная реальность, и плененный вождь остается почетным, т.е. высшим, лицом. Как лицемерие есть, согласно известному изречению, дань, которую порок платит добродетели, так и видимость сознательности в душевной жизни есть все же форма (хотя и не глубокая, только внешняя), в которой обнаруживается подчиненность душевной жизни нашему "я".

К тому же явлению мы можем подойти и с другой стороны, рассматривая самосознание не со стороны его самости, а с той стороны, с которой оно есть сознание. Здесь в особенности нужно оберегаться от подстерегающей нас опасности смешения понятий. Самосознание не есть ни самопознание, ни познание своей душевной жизни, с которыми их так легко смешать. Оба эти явления суть, подобно всякому познанию, виды предметного сознания: в них то наше "я", то наша душевная жизнь предстает нам как предмет, на который направлено или обращено наше сознание. Нечто принципиально иное есть наше самосознание. Когда мы говорим в жизни о самосознании (терминологию научной литературы позволительно оставить здесь в стороне ввиду ее неустановившегося характера)? Мы говорим о появлении "самосознания" у ребенка, конечно, не тогда, когда он занят познаванием своей душевной жизни или своего "я" (ни один нормальный ребенок этим не занимается), а когда мы подметили само непосредственное присутствие в его сознании момента "я", например, когда он впервые начал вообще употреблять слово "я" или когда в нем так же непосредственно отделяется мир его личности, как особое единство, от предметного мира (конечно, без того, чтобы он в этом отдавал себе какой-либо разумный отчет). Нормальный взрослый человек в бодрствующем состоянии всегда обладает самосознанием; но мы говорим здесь о различной силе самосознания, отличая, например, человека, на всех действиях, чувствах, желаниях которого лежит яркий и сильный отпечаток его личности, как единства, от человека, подобного "зыблемой тростинке", взгляды, оценки и действия которого не выражают никакого устойчивого внутреннего единства, который безволен, легко переносит обиды и т.п. Итак, что касается, прежде всего, различия между самосознанием в этом смысле и познанием своей душевной жизни (тем, что обычно зовется "самоанализом"), то оно очевидно, и его легко выяснить на примерах; так, сильная личность, налагающая на все свои мысли и действия отпечаток своего "я", как бы окрашивающая всю свою жизнь в цвет своего "я", противопоставляющая всем внешним и внутренним явлениям своей жизни властное "я так хочу, я не могу иначе!", т.е. обладающая явно выраженным самосознанием, может быть совершенно не склонной к "самосозерцанию" и не обращать никакого внимания на свою внутреннюю душевную жизнь. И напротив, какая-нибудь истерическая женщина, всецело подвластная слепым капризам своей душевной жизни и почти не имеющая самосознания, как руководящей сознательной инстанции жизни, по большей части бывает большим знатоком своих ощущений, своих болезненных радостей и страданий и проводит свое время в постоянных наблюдениях над своей драгоценной особой. Что же касается самопознания, т.е. познания именно своей личности как руководящего центра своей душевной жизни, то оно принадлежит к редчайшим и высшим достижениям человеческого духа, доступным вообще только немногим. И даже поскольку под самопознанием мы будем понимать не какое-либо действительное знание своего "я", а лишь саму познавательную направленность на это "я", оно есть довольно редкое и исключительное состояние нашего сознания. Мы указывали выше, насколько обычное сознание (и даже "научное") чуждо этой позиции познавательной обращенности

на внутренний мир душевной жизни. Тем более редко обращение внимания на центр и руководящее единство этой жизни, которые мы называем нашим "я", нашей личностью. В другом месте выше мы отметили, что открытие этого внутреннего мира как особого единства – открытие своей личности или "души" – бывает по большей части как бы настоящим откровением, изумляющим самого субъекта познания раскрытием перед его взором какой-то новой реальности. Еще более, наконец, редко эта обращенность на себя самого приносит реальные познавательные плоды, так что человек не только знает, что у него вообще есть личность, но и действительно знает существо своей личности. И дельфийскому оракулу, конечно, не нужно было бы настойчиво взывать: "познай самого себя!", если бы самопознание было тождественно с повсеместно и почти всегда присущим человеку самосознанием.

Легко, напротив, видеть, что самосознание, как тип сознания, стоит ближе к сознанию как непосредственной душевной жизни, чем к предметному сознанию. В самосознании нет двойственности, между сознающим и создаваемым, и наше "я" не противостоит нам; как предмет, на который мы направлены; напротив, сознание нашего "я" и есть не что иное, как его простое переживание. Мы сознаем наше "я", поскольку мы есмы "я", и в этом сходство самосознания с сознанием как душевной жизнью: то и другое суть непосредственная самопроникнутость или самоявственность простого бытия. Но самосознание, будучи такой самопроникнутостью центральной, сгущенной части душевной жизни, есть вместе с тем потенцированная, более яркая и тем самым качественно своеобразная самопроникнутость душевной жизни в целом: в лице ее душевная жизнь светит не присущим ей самой рассеянным, сумеречным светом, а как бы ярче, а потому и иначе, озарена одним центральным светом. И этот свет есть не только свет, но и сила и потому интегрированности сознания соответствует и интегрированность действенной жизни: душевная жизнь, озаренная этим центральным светом, из состояния бесформенной сплошности переходит в состояние дифференцированности и "подобранныости", сознает в себе центральную власть и подчиненность этой власти периферических душевных явлений; в ней образуются – если говорить по аналогии с телом – центральное нервное ядро и нервные нити, которые дают этому ядру возможность реагировать на периферические явления и руководить ими.

II

Мы рассмотрели теперь три основных смысла понятия "сознание", которым соответствуют три вида или области "сознания" в широком смысле слова. Мы видим теперь, что, поскольку под сознанием разумеется предметное сознание или самосознание, мы были вправе отличать душевную жизнь от сознания, тогда как, напротив, поскольку под сознанием разумеется некоторая более широкая и менее специфическая область – сознание как непосредственная самопроникнутость или себе-данность – сознание – по крайней мере ближайшим образом, на основании сказанного доселе, – очевидно совпадает с душевной жизнью. Гораздо важнее и не так просто разрешимо другое недоумение, которое здесь естественно возникает и на которое мы должны ответить. Если жизнь нашего сознания складывается из трех указанных областей – из сознания, как непосредственного переживания, предметного сознания и самосознания, причем первое дано в чистом виде или целиком заполняет наше сознание только в весьма редких, исключительных состояниях, обычно же образует лишь задний фон или промежуточную среду для других видов сознания, то почему мы выбрали одну лишь эту область для характеристики душевной жизни и отождествили ее с последней? Конечно, терминология есть дело условное, на обсуждение которого не стоит тратить много слов. Но вряд ли могло бы быть оправдано столь существенное изменение ходячего значения слова "душевная жизнь", если бы это изменение не опиралось на определенное понимание существа дела.

Поскольку под "душевной жизнью" мы разумеем всю область бытия, остающуюся за вычетом материальных предметов и процессов, очевидно, конечно, что душевная жизнь должна охватывать все виды сознания. Но мы уже указали мимоходом выше, что душевная жизнь противостоит не только области телесного бытия, но и таким сферам, как математические содержания, нравственность, социальная жизнь и т.п. Не углубляясь здесь в смысл и сущность этих содержаний, назовем их, все

совместно, областью "духа"; тогда мы вправе сказать, что не-материальное состоит из "духовного" и "душевного". Каково отношение между этими двумя областями, – этого мы не будем пока обсуждать подробно; здесь нам достаточно лишь заметить, что предметное сознание и самосознание суть отражения или проявления сферы "духовности" в области душевной жизни. В самом деле, предметное сознание в качестве познания (все равно, есть ли оно завершенное знание или только приближение к нему) возможно – как это показывает теория знания – лишь через связь нашего сознания с возвышающейся над нашим "я", единой для всех человеческих сознаний вневременной и идеальной, т.е. духовной, стороной бытия,¹ а так как самосознание возможно лишь на почве предметного сознания, то то же применимо и к нему. Вот почему, входя также, в известном смысле, в состав душевной жизни, предметное сознание и самосознание суть не проявления, так сказать, чистой субстанции душевной жизни как таковой, а усложненные, производные явления, выражающие взаимодействие душевной жизни с областью, лежащей за ее пределами.

1 Подробнее об этом см. в нашей книге: "Предмет знания", в особенности гл. VII.

Иное оправдание нашего различения "душевной жизни" и "сознания" в широком смысле (объемлющем все три его вида) заключается в следующем. Душевная жизнь в принятом нами смысле есть как исходная точка, так и постоянный, неустранимый субстрат всех явлений сознания. Насколько мы можем иметь представление о жизни сознания у новорожденного ребенка, или у низших животных, которых мы считаем одушевленными, мы, конечно, вряд ли можем сомневаться, что такое сознание исчерпывается одной лишь "душевной жизнью" в описанном смысле. С другой стороны, эта же душевная жизнь есть общий фон, всеобъемлющая стихия, лишь на почве которой и в неразрывном единстве с которой возможны высшие формы сознания, – как самосознание, так и предметное сознание. То и другое суть вообще лишь высшие, усложненные виды душевной жизни, ибо и направленность на предмет, и самосознание суть как таковые тоже "переживания". Поэтому деление сознания на три вида – сознание как душевная жизнь, как предметное сознание и как самосознание – есть не деление на равноправные виды, из совокупности которых складывается жизнь сознания, напротив, первый вид есть вместе с тем потенциальная основа и постоянный субстрат двух остальных. Он относится к ним как корень или ствол дерева к его ветвям, листьям и плодам или – что, быть может, адекватнее выражает отношение и представляет не одну лишь внешнюю аналогию – как в общей нервной системе субкортикальные нервные центры относятся, с одной стороны, к вырастающим на их почве полушариям, головного мозга и, с другой стороны, к их продолжениям в лице сенсорных и моторных нервных путей. Душевная жизнь есть, коротко говоря, зародыш и субстрат всякого сознания вообще. Правда, в качестве таковой она не могла бы быть просто тождественна одному из своих проявлений, а должна была бы в скрытом виде заключать в себе своеобразие всех возникающих из нее проявлений, если бы она была замкнутой субстанцией и из своей изолированной внутренней природы порождала все явления сознания. Но именно это не имеет места; стихия душевной жизни есть чистая потенция, в чистом виде проявляющаяся лишь в низшей, обрисованной нами форме душевной жизни как таковой, в высших же своих обнаружениях всецело опирающаяся на иную силу, как бы питающаяся хотя и не чуждыми ей, но все же и не ею самой созданными соками.

Но, может быть, мы вправе высказать еще более существенное и общее утверждение в вопросе об отношении между душевной жизнью и сознанием. Господствующий взгляд видит в "сознании" отличительный и существенный признак "душевной жизни". Как бы широко ни мыслилось при этом понятие "сознания" и как бы его первичная сущность ни была отличаема от его высших, производных форм – предметного сознания и самосознания, – этот взгляд страдает некоторой интеллектуализацией или спиритуализацией душевной жизни. Прежде всего необходимо отметить, что признак "сознания" не исчерпывает собой природы душевной жизни. Сознание, как самопроникнутость или самаяявственность, есть принадлежность чего-то, некой реальности: мы не только сознаем себя, но и существуем, и сознаем себя именно как нечто сущее – хотя и не как предмет, противостоящий сознанию, но все же как реальность, не исчерпывающуюся этой своей сознательностью. В таких сторонах нашей душевной жизни, как чувства и стремления, эта реальная сторона душевной

жизни выступает на первый план, тогда как идеальность ("осознанность") ее есть лишь как бы побочный ее спутник. Можно было бы сказать, что эта реальная сторона есть сама субстанция душевной жизни, тогда как идеальная ее сторона есть атрибут этой субстанции. Что это за субстанция? В чем состоит само бытие душевной жизни? Логически определить ту основную черту, которая – помимо сознания – объединяет между собой чувства, настроения, ощущения, стремления, невозможно; можно только – да и то требует больших усилий абстрагирующего внимания – просто подметить, уловить ее. Это есть именно то, что мы называем переживанием или непосредственным бытием, поскольку оно не исчерпывается сознанием. Если сознание есть бытие-для-себя, то, кроме момента этого "для-себя", этой самоявственности, есть и момент самого бытия как его очевидное условие. И вот мы утверждаем, что этот момент непосредственного бытия есть более существенный и первичный признак душевной жизни, чем момент сознания. В той мере, в какой жить важнее и первее, чем сознавать, в какой действительность предшествует созерцанию, душевная жизнь есть прежде всего реальная сила и лишь производным образом идеальный носитель сознания. Конечно, в конкретном сознательном переживании обе стороны могут быть отделены только абстрактно, и всегда даны не только совместно, но и в теснейшем слиянии или единстве. Но в этом единстве первенство принадлежит именно моменту жизни как таковой. Это утверждение лишь высказывает в самой общей и основной форме то убеждение в первичности иррационального в человеческой жизни, которое есть, быть может, главное завоевание современного понимания человеческой жизни (в психологии и обществоведении), добытое в борьбе против рационализма и спиритуализма прежнего времени. Мы могли бы формулировать этот вывод еще следующим образом. В качестве чистой жизни, бытия, силы, действительности, душевная жизнь есть актуальная, так сказать, готовая, относительно самоутвержденная реальность. В качестве же сознания она есть лишь потенция, возможность, как бы зародышевое состояние или сырой материал для реальности, которую она может приобрести лишь извне, через приобщение себя к актуальности духа. В самом деле, рассматриваемое только как сознание, описанное нами элементарное сознание – душевная жизнь – есть лишь как бы зародыш или ослабленная форма тех высших видов сознания, которые мы наметили в лице предметного сознания и самосознания; именно поэтому это первичное сознание так трудно подметить. Конечно, в качестве именно такой потенции она есть самостоятельная реальность, невыводимая из той актуальности, потенцией для которой она является – как тень есть нечто отличное от предмета, ее отбрасывающего, или как материал отличен от актуальной формы, которую он воспринимает в себя или в которую облекается. Но все же душевная жизнь как сознание есть лишь тень актуального сознания как "духа", или бесформенная потенция для него, тогда как в качестве жизни она есть актуальное начало, отличное от духа. Точнее говоря, именно то в сознании – душевной жизни, что придает ему характер лишь потенции некой высшей реальности и в силу чего оно, в качестве такой потенции, есть вместе с тем самостоятельная реальность, есть не сам момент сознания, не чистая мысль или созерцание, а именно сознание как жизнь; момент жизни или непосредственного бытия именно и есть реальный носитель сознания как особой потенции. Поэтому хотя сознание есть необходимый момент готового целостного сознательного переживания, оно есть вместе с тем момент в известном смысле побочный и производный по сравнению с тем истинно первичным моментом, в силу которого переживание есть подлинное переживание, то есть жизнь или бытие.

Эти несколько чрезмерно абстрактные и в этой форме не для всех убедительные соображения приобретают сразу если не бесспорность, то по крайней мере живое и конкретное значение настоящей проблемы, если мы свяжем их теперь с вопросом о так называемой "бессознательной" или "подсознательной" психической жизни. При всей спорности теорий, относящихся к этой области, сами факты здесь настолько поучительны, что никакое общее учение о сущности психического не может обойтись без углубления в этот особенно темный угол темной сферы душевной жизни.

III

Ничто не обнаруживает так явно неудовлетворительности учения о "душе" как о *res cogitans* простого отождествления "душевного" с сознательным или создаваемым, как явления, известные под именем

бессознательных или подсознательных. Мы имеем ряд явлений, теснейшим образом связанных с нашей душевной жизнью, играющих в ней значительную роль и имеющих все внешние признаки явлений душевных и в то же самое время, по непосредственному свидетельству самонаблюдения, не признаваемых. Для господствующего понимания душевной жизни, однако, бессознательное душевное явление есть просто *contradictio in adjecto*, вопрос о котором решается также просто, как вопрос о деревянном железе и круглом квадрате. Положение, казалось бы, удобное, но оно не спасает: интуитивное чутье правды протестует против такого слишком легкого решения, и вопрос о "бессознательном" не сходит со сцены в психологии и даже все обостряется по мере расширения чисто опытных и практических ее завоеваний.

Укажем, прежде всего, на соответствующие факты, ограничиваясь лишь немногими, наиболее интересными. Прежде всего, мы имеем явления, относящиеся к области так называемого спиритизма. При всей спорности более сложных и "чудесных" явлений такого рода, производимых обычно с помощью профессиональных "медиумов", в добросовестности которых всегда можно сомневаться, в обстановке, исключающей или затрудняющей точную проверку, мы имеем здесь и явления гораздо более простые и совершенно бесспорные. Эти элементарные явления во всяком случае безусловно удостоверены самыми компетентными, опытными и трезвыми исследователями, совпадают с данными экспериментальных исследований и могут быть опытно подтверждены всяким наблюдателем, в совершенно нормальной обстановке, почти с закономерностью, свойственной явлениям природы. Достаточно 4-5 заведомо добросовестным лицам в самом трезвом и скептическом настроении сесть вокруг небольшого стола, положив на него ладони, чтобы в 9 случаях из 10 (в особенности, когда в сеансе принимают участие женщины) минут через 5-10 стол начал "двигаться" и "отстукивать" то бессмысленные, то неожиданные для всех участников, а порой изумительно-проницательные слова и фразы. При соответствующих иных условиях у весьма многих вполне "нормальных" людей обнаруживается способность к "автоматическому письму", при котором планшетка или просто карандаш в их руках "сами" пишут изумляющие их вещи. Ближайшее существо этих явлений так очевидно, что о нем не может быть спора: оно состоит в том, что руки участников сеансов с помощью столов, блюдец, планшеток, карандашей, отстукивают, отмечают или просто пишут слова и фразы, которые для сознания участников являются совершенно неожиданными. Объяснение, которое навязывается здесь с почти принудительной силой, заключается в том, что за пределами нашего бодрствующего сознания в нас и наяву продолжает действовать не замечаемое нами душевное состояние, аналогичное сну, работа которого с помощью указанных приемов может быть легко обнаружена. Это объяснение фактически разделяют, кажется, все без исключения участники и наблюдатели спиритических сеансов, раз удостоверившиеся в реальности самих явлений – самые трезвые и скептические наряду с самыми восторженными и убежденными спиритами, которые уверены, что в этом "сне наяву" мы являемся лишь посредниками для мыслей и действий добрых или злых "духов". Не пускаясь здесь в разбор теорий спиритизма, запутанных и шарлатанством, и легковерием, и столь же легковерным сомнением, мы ограничиваемся здесь лишь констатированием того бесспорного факта, что едва ли не каждый из нас может при известных условиях диктовать или писать нечто, о чем он сам и не подозревает.

На совершенно аналогичные факты в совсем иной области душевной жизни обратила недавно внимание известная психотерапевтическая школа Фрейда, которая практически достаточно себя зарекомендовала, чтобы заставить считаться с собой. Обнаружилось, что многие душевные и нервные болезни – если не большинство из них – объяснимы тем, что некоторые тягостные и мучительные для нас представления, чувства, желания, которые именно в силу своей тягостности как бы изгнаны из пределов сознания и о которых сами пациенты даже и не подозревают, оказывают как бы подземное давление на сознание и тем нарушают его нормальное функционирование, и лечение, основанное на этом диагнозе, приводит часто к удивительно успешным результатам. Лечение это состоит в доведении до сознания пациента этого подземного содержания его душевной жизни; часто достаточно одного этого освещения сознанием, чтобы такой подсознательный элемент жизни потерял

свою исключительную, болезненную остроту и силу.

К фактам обоих этих родов присоединяются далее общеизвестные в современной психиатрии явления каталептического состояния¹ естественного или гипнотически вызванного сомнамбулизма, раздвоения и сужения личности при истерии – ряд фактов, имеющих ту общую черту, что в них обнаруживаются душевные состояния, мысли, действия и т.п., остающиеся не-сознанными для нормального сознания пациента, т.е. настолько отсутствующие из его памяти, как будто они совсем не сознавались им. Не останавливаясь далее на этих патологических явлениях, сопоставим их с самыми общеизвестными нормальными явлениями, обнаруживающими явное сходство с ними. Рассеянному человеку, в особенности человеку, углубленному в созерцание чего-либо или в упорное размышление, задается вопрос; он, по-видимому, его не слышит, потому что не реагирует на него; через некоторое время он разумно отвечает на него по собственной инициативе, как будто вопрос был только что ему поставлен. Что с ним произошло? Скажут: он слышал вопрос, но не "воспринял" или не понял его, т.е. он имел ощущения, не имея соответствующей "апперцепции", восприятия, воспроизведения смысла и т.п. Пусть так, но не будем успокаиваться на словесных решениях. Что значит невоспринятое, неапперцепированное, неосознанное ощущение? Если это есть какое-либо состояние сознания, то сознание должно было как-либо сразу реагировать на него, например, человек должен был бы переспросить собеседника или ход его размышления должен был как-либо нарушиться; если же никакого изменения сознания вообще не произошло, то как человек был в состоянии потом понять смысл вопроса и ответить на него? Еще один пример из тысячи других возможных. Известно, что многие люди способны, ложась спать, внушить себе проснуться в определенный час, и это внушение часто выполняется ими с точностью образцового будильника. В какой форме эта мысль жила в них во все время сна, когда они или вообще ничего не сознавали, или были погружены в сновидения, далеко унесшие их мысль от этого требования и всех соображений, которыми оно было мотивировано? Должны ли мы удивляться после этого лишь с виду более замечательным явлениям внушения со стороны, когда разумный, трезвый человек вдруг с точностью в назначенный час и в заранее строго предопределенной форме выполняет бессмысленное, внушенное ему действие? Не знаем ли мы, наконец, из свидетельства едва ли не большинства выдающихся мыслителей и художников, что научные решения или художественные осуществления, не дававшиеся никаким их сознательным размышлениям и усилиям, являлись им неожиданно, в готовом виде, при самых, казалось бы, несоответствующих условиях их сознательной жизни? Не сказал ли компетентнейший в этом отношении авторитет, Гете, что все вообще великие осуществления, все истинно глубокие и плодотворные мысли приходят в голову без размышления, как свободные божьи дети, которые появляются перед нами и говорят: вот мы?

1 Что и явления каталептического состояния не могут быть объяснены, как чисто рефлекторные, – это убедительно показывает Пьер Жане ("Психический автоматизм", русск. пер. 1913, с. 20 и сл.).

IV

Все эти факты и тысячи других, им подобных, общеизвестны. Но для объяснения их прямолинейным противникам понятия "бессознательной" или "подсознательной" душевной жизни приходится прибегать лишь к допущению гипотетических физиологических процессов, не сопровождающихся никакими душевными явлениями, т.е. процессов чисто автоматических или механических, последний итог которых предстает в нашем сознании уже как душевное явление. Это допущение, конечно, находится в выгодном положении, потому что по самому своему существу не допускает прямой опытной проверки. При этом не помогает и косвенное доказательство через излюбленную аналогию с деятельностью низших центров органической жизни (например, пищеварения или кровообращения), заведомо действующих, не сопровождаясь душевными явлениями. Во-первых, сама аналогия плоха, ибо здесь мы имеем дело именно с иной, низшей областью, никогда не дающей тех итогов – появления в сознании богатых и сложных духовных содержаний – которые, согласно допущению, должна давать чисто физиологическая деятельность высших центров; во-вторых, действительное отсутствие в этой низшей области соответственно низших форм бессознательной душевной жизни тоже есть лишь

предположение, и аналогия между этими двумя областями могла бы вести и к прямо противоположному допущению. Не останавливаясь здесь на вопросе об условиях распознавания непосредственно не данной душевной жизни, отметим те косвенные соображения, которые говорят против этого легкого объяснения бессознательного как чисто физического.

Прежде всего, оно должно опираться на маловероятное допущение, что одни и те же нервные центры должны действовать, то сопровождаясь, то не сопровождаясь душевными явлениями, без возможности объяснить, почему и как возможно такое принципиальное различие, – или же на другое, тоже маловероятное допущение, что один и тот же итог в сознательной душевной жизни может быть в одних случаях результатом процессов душевной же жизни или соответственных физических процессов, в других же – последствием деятельности совсем иных физиологических центров, несопутствуемых душевными явлениями. Впрочем, здесь мы находимся в области столь произвольных догадок, что и опровержение их не может быть вполне убедительным. Если что заслуживает названия метафизики в дурном смысле неопровержимых и недоказуемых рассуждений, то именно такого рода излюбленные физиологические псевдообъяснения трудно объяснимых явлений душевной жизни. Обратимся к более доступной психологической стороне вопроса. Клинические наблюдения и эксперименты над истеричными с неопровержимой убедительностью показывают наличие явлений бессознательных, не объяснимых иначе, чем психологически. Таковы, например, внушенные частичные или так называемые "систематизированные" анестезии и в особенности явления, часто называемые парадоксальным именем "отрицательных галлюцинаций". Испытуемому внушают не видеть известных предметов, лиц, цветов и т.п., и он их, действительно "не видит". При этом опыт может быть поставлен так, что для такого "невидения" оказывается совершенно необходимым довольно сложное психическое усвоение соответствующего содержания. Пьер Жане внушал своей пациентке не видеть листов бумаги, на которых поставлен крестик или даже написано "число, кратное трем". Пациентка выполняла внушения, была "слепа" для листов с крестиком или для листов с цифрами 6,9,12,15. Решающими, однако, оказываются не эти факты сами по себе, как они ни замечательны, а то обстоятельство, что в это же самое время пациентка с помощью автоматического письма сообщает самые точные сведения о невидимых ею предметах и – что еще важнее – позднее при известных условиях точно их вспоминает.¹ Никто еще никогда не сомневался, что вспоминать можно лишь действительно пережитое, что не может быть воспроизведенных образов там, где не было соответствующих ощущений. С полной убедительностью Пьер Жане показывает, что существо всякой истерической анестезии сводится не к действительному отсутствию ощущений, а к такого рода "психической слепоте". При этом уясняется полная аналогия между такой анестезией и обычной рассеянностью, – первая оказывается лишь крайним, предельным случаем последней.

¹ Жане Пьер. Психический автоматизм, русск. пер., с. 256 и сл.

Эти краткие выводы из подавляющих числом и убедительностью опытов должны быть сопоставлены с рядом общих соображений. Все, что мы знаем, говорит о непрерывности душевного развития. Не может быть сомнения, что уже новорожденный ребенок имеет душевную жизнь, а, быть может, и ребенок в утробной своей жизни. Но когда мы пытаемся воссоздать состояние сознания, которое должно быть составлено из чистых ощущений без всякой памяти и самосознания, это оказывается невозможным, и такое состояние равносильно бессознательности. Точно также единство органической жизни безусловно говорит за непрерывность душевного развития на разных ступенях лестницы животного царства. Где первая ступень этой лестницы? Мы этого не знаем; но мы должны были бы опрокинуть все наши представления о мире, впасть в совершенно софистические, серьезно никем не разделяемые парадоксы, вроде декартова учения о животных как бездушных машинах, если бы мы захотели упрямо утверждать, что эта ступень не ниже простейших, известных нам по внутреннему наблюдению, форм человеческого сознания.

Наконец, то, что мы называем сознанием, фактически немислимо вне памяти, вне связи настоящего с прошлым. Но как, в таком случае, оно могло бы вообще когда-либо возникнуть, начаться, если ему не предшествовало бы состояние, которое, не будучи сознанием в обычном смысле, есть душевное

состояние, из которого может возникнуть сознание?

Все это – скажут нам – лишь более или менее правдоподобные соображения, которые не исключают возможности и противоположного. Но прежде всего, конечно, есть такая степень правдоподобия, которая – не с точки зрения возможностей отвлеченного спора, а точки зрения внутренней уверенности – практически стоит на границе полной достоверности, и именно эту степень мы имеем здесь. Нам ответят, однако, что философия требует от нас полной достоверности – или логической, или опытной. Пусть так; у нас есть и чисто опытные данные в строжайшем смысле этого слова о состояниях, по крайней мере, приближающихся к "бессознательным" душевным явлениям и граничащих с ними. Оставим в стороне все итоги объективных наблюдений, экспериментов и общих соображений. Сосредоточимся на данных чистого самонаблюдения.

У

Чем дальше идет развитие психологического наблюдения, чем более утончается самонаблюдение, тем очевиднее становится глубокая мысль Лейбница о ступенях или степенях сознания, о непрерывности перехода в нем от минимума к максимуму ясности и интенсивности. Было время, когда казалось, что сознание доступно нам только в форме самосознания или предметного сознания, когда считалось логически противоречивым утверждать, что мы можем иметь что-либо в сознании, чего мы не замечаем или в чем не отдаем себе отчета (вспомним основанные на этом допущении возражения Локка против "врожденных идей"). И отголоски такого мнения можно встретить в психологии вплоть до нашего времени. Уже само намеченное нами выше различие сознания-переживания от мысли и созерцания, от предметного сознания и самосознания есть, по существу, завоевание психологической интуиции Лейбница и идущего по ее стопам новейшего уточнения самонаблюдения. Но это сознание-переживание всегда ли само однородно по своей силе или ясности, как сознание! Приведенные выше примеры полудремоты или аффекта суть ли низшие, доступные нам формы сознания? Еще более тонкое и обостренное наблюдение показывает, напротив, что сознание-переживание само может иметь различные степени. Психологам удавалось – в прямом ли или в ретроспективном наблюдении – подметить состояния сознания, гораздо низшие, чем приведенные выше примеры чистых "переживаний". Что испытываем мы в первые дни и месяцы нашего земного существования? Что мы сознаем в момент первого, едва начинающегося пробуждения от глубокого сна или – еще лучше – обморока? Или что сознаем мы в момент, непосредственно предшествующий потере сознания при наступлении обморока или полной анестезии? Описать это, конечно, почти невозможно за отсутствием соответствующих слов, но дело тут не в описании, а в простом констатировании. Толстой – и мы можем поверить ему, ибо гений обладает исключительной памятью – вспоминает о смутном состоянии неловкости, несвободы и невыразимого протеста, которое заполняло его сознание, когда его пленали. А Герцен-сын описывает состояние своего пробуждения от обморока; пишущий эти строки по собственному опыту знает об этом незабываемом состоянии, когда выплываешь из непостижимой тьмы небытия, и сознание исчерпывается смутным однородным еле ощущаемым шумом в ушах. Сомнений здесь быть не может: сознание, взятое даже как непосредственное переживание, за устранением всего предметного сознания и самосознания, по свидетельству опыта допускает еще переходы по силе и может быть прослежено до некоторого своего почти исчезающего минимума.¹

1 Отрицание возможности степеней сознания у Шармана ("Philosophie des Unbewussten", т. 2, гл. III, 4) основано на смешении сознания с предметным сознанием, в конечном счете – со знанием. Поэтому нет надобности на нем останавливаться.

Но тут мы стоим перед основным возражением, рассмотрение которого вместе с тем подведет нас к окончательному решению вопроса. Даже минимум сознания – скажут нам – не есть полная бессознательность и потому ничего не говорит о последней; количественные различия в степени или силе сознания принципиально отличаются от качественного различия между присутствием и отсутствием сознания. Явление же отсутствия сознания никогда не может быть опытно констатировано, ибо, чтобы иметь опыт, надо иметь сознание.

Как ни убедительно, на первый взгляд, это возражение, оно несостоятельно уже потому, что доказывает слишком много. Ведь опытно констатировать – это все равно, что опытно знать, т.е. иметь отчетливое представление о предмете или, точнее, иметь содержание, как предмет очевидного суждения. Как же мы можем, в таком случае, опытно констатировать состояния сознания, неизмеримо низшие и слабейшие, чем состояние отчетливого познания, – состояния, в которых у нас нет ни объектов, противостоящих нам, ни суждений о них? Недоумение, очевидно, решается тем, что непосредственный опыт здесь основан на так называемом первичном воспоминании, т.е. на сохранении и присутствии предыдущего, низшего состояния сознания в составе последующего, высшего. Но если так, то усматриваемое в опыте состояние сознания никогда не есть простое определенное качество, как бы говорящее только о самом себе, а есть всегда некоторое сложное целое, в составе которого присутствуют и простейшие, менее интенсивные и ясные, чем само целое, элементы. Или, иначе говоря, в содержании такого самонаблюдения нам дана не одна определенная ступень сознания, а самодвижение перехода с одной ступени на другую как живое целостное единство, как некий отрезок динамического целого, по которому мы имеем непосредственное знание о самом целом как таковом.

Вышеприведенное возражение основывалось на противопоставлении чисто количественного различия в душевной жизни различию качественному. Но, с одной стороны, теперь уже стало почти трюизмом в психологии, что душевная жизнь не ведает количественных различий, а что все ее различия – чисто качественные, что, следовательно, немыслимы два качественно тождественные душевные явления. С другой стороны, это само по себе вполне верное указание часто повторяется без понимания его истинного смысла и всех вытекающих из него последствий. Не отдают себе отчета в том, как при этом условии в психологии возможны обобщения, а не одни лишь строго-единичные суждения, – более того, как в ней возможны суждения вообще, хотя бы единичные, раз в составе всякого суждения входят общие понятия? Очевидно, это указание должно дополняться и умеряться уяснением относительной однородности и сродства самих качественных различий в состав душевной жизни, или – что то же самое – признанием особого смысла понятия качества в применении к душевной жизни, в силу которого в ней не существует тех резких непроходимых разграничений, которые даны в логических различиях между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому, качественная близость всего бесконечного ее многообразия. Лишь два-три примера из бесчисленного множества возможных. "Круглый квадрат" как геометрическое содержание есть бессмыслица, но в непосредственных конкретных образах вполне возможен непрерывный переход от образа квадрата к образу круга через постепенное закругление сторон квадрата и ступенчатое заострение его углов (или в обратном направлении), возможно, следовательно, и уловление чего-то промежуточного между тем и другим, пример чего в изобилии дает художественная орнаментика, в особенности при вычурности ее стиля. Точно так же звук как предметное содержание лежит в совсем иной качественно области бытия, чем цвет, и логический переход от одного к другому невозможен. Но известный факт "цветового слуха", который есть нечто большее, чем непонятная ассоциация между разнородными содержаниями, свидетельствует, что в душевной жизни на известном ее слое возможно переживание качественной однородности этих столь разнородных ощущений. О том же свидетельствуют странные отождествления в кошмарном сне, когда мы считаем вполне естественным и очевидным, что одно лицо, оставаясь самим собой, есть вместе с тем совсем другое лицо, а иногда и какое-нибудь чудовищное животное, или что, задыхаясь в дыму пожара, мы одновременно тонем в море и т.п. И вся влияние и убедительность художественных образов основана на этой однородности в душевном переживании качественно разнородного. Из этого для нашего вопроса следует одно: само противопоставление количественных отличий между светлыми и темными, сильными и слабыми состояниями сознания, с одной стороны, и качественного отличия между сознательными и бессознательными душевными явлениями – с другой стороны, в корне ложно. Как отличие первого рода не тождественно с качественной однородностью, так и отличие второго рода не есть абсолютная, непроходимая качественная разнородность. Сторонники и

противники идеи "бессознательного" обыкновенно одинаково не правы, последние – отрицая возможность уловления чего-то качественно столь отличного от обычного состояния душевной жизни, первые – подчеркивая абсолютность самого этого различия. Поэтому прежде всего вместе со многими современными авторами мы предпочитаем говорить о "подсознательном" вместо "бессознательного", чтобы отметить относительность самого различия, неадекватность его характеристики через чистое или логическое отрицание. Бессознательное – или, как мы отныне будем говорить, – подсознательное есть для нас лишь бесконечно мало сознаваемое, предел ослабления сознания-переживания, причем вместе с тем необходимо помнить об общем законе душевной жизни, по которому количественное различие есть вместе с тем и качественное, следовательно, признать, что такое понимание подсознательного ничуть не мешает нам говорить о нем как об особом, своеобразном типе душевных явлений. Мы, конечно, не можем уловить непосредственным опытом подсознательное в его чистой, изолированной от иных состояний форме, но умение пристально, чутко вживаться в пограничные состояния ослабления сознания дает нам возможность конкретно наметить путь к этой области, как бы предвидеть конец клубка, который мы распутали почти до конца, или первый исток реки, до высших верховий которой мы уже дошли, так что в конце доступного горизонта мы почти видим или видим в туманных очертаниях ее первое зарождение. Подсознательное познается тем своеобразным темным знанием, *λογισμὸς νοητῶς*, которое предугадывал уже гений Платона. Большинство защитников понятия "подсознательного" обосновывают его косвенно, ссылкой на факт действий живых существ, не объяснимых иначе, как в виде результатов более или менее сложных умственных процессов, и вместе с тем не признаваемых самими деятелями. Эти указания, при всей их практической, жизненной убедительности, как мы видели, не разрушают философских сомнений, ибо оставляют по крайней мере мыслимым объяснение таких фактов чисто физиологическими процессами. "Никто еще никогда не показал, – говорит Спиноза, – пределы того, на что способно наше тело". Отчего не допустить, что тело – головной или даже спинной мозг – может само "рассуждать", "вычислять" и т.п., т.е. функционирует так, что результаты его деятельности тождественны итогам, в других случаях обусловленным сложными умственными процессами? И если "душа" есть сознание, то, по-видимому, вообще не остается места для другого допущения. Для противодействия этим сомнениям мы пытались, в согласии с нашим общим методом, подойти к явлениям подсознательным с иной, внутренней их стороны. Мы судим о них или утверждаем их наличность не на основании умозаключений от их предполагаемых следствий, а на основании наблюдения их собственного существа. В чем состоит это существо? В подсознательных душевных явлениях, с нашей точки зрения, дано чистое переживание как таковое, т.е. сама сущность душевной жизни, изолированная от высших форм бытия или от высших своих проявлений.

VI

Но тут мы наталкиваемся, кажется, на новую трудность, или, вернее, старая и единственная трудность понятия подсознательного опять выступает перед нами. Переживание мы определили выше как тип сознания; мы пытались его охарактеризовать, как самоявственность, непосредственное бытие для себя и т.п. Не есть ли подсознательное нечто прямо противоположное этому – как бы "скрытость от себя", "бытие-не-для-себя"? Мы не будем здесь ссылаться на только что приведенное разъяснение подсознательного как бесконечно малого в жизни сознания, ибо это разъяснение в известном смысле еще остается на поверхности. Воспользуемся, напротив, приведенным сомнением для более глубокого проникновения в существо вопроса.

Что значит сознание-переживание, "бытие-для-себя" в отличие от содержания предметно-сознаваемого? Это есть, так сказать, само непосредственное, как бы самодовлеющее внутреннее бытие, как оно первичным образом дано себе или изживает само себя. Тщетно искать каких-либо логических признаков этого элементарного, первичного бытия: о нем можно только сказать, что оно есть бытие, и притом не предметное, не предстоящее чужому взору или вообще чьему-либо созерцанию, а как бы сущее в себе. Термины субъект и объект в их обычном смысле, как мы знаем, не имеют силы в отношении сознания-переживания: сказать, что в нем сознающий совпадает с

сознаваемым, значит, строго говоря, сказать, что в нем нет нисознающего, ни сознаваемого, а есть лишь непосредственное бытие самого сознания как нераздельного первичного единства. Но это, собственно, все равно, что сказать, что здесь нет и сознания в обычном смысле слова. Но разве мы не условились считать переживание особым типом сознания, отличным от самосознания и предметного сознания, т.е. от форм сознания, характеризующихся присутствием субъекта и объекта, сознающего и сознаваемого? И разве опыт, вне всяких теорий, не говорит нам, что в таких состояниях, как приведенные примеры полудремоты или эмоциональной иступленности, присутствует какое-то сознание? Оба сомнения разрешаются сразу: и теоретическое понятие переживания, как типа сознания, и приведенные образцы были лишь приближениями к чистому понятию переживания. Легко составить предварительное отрицательное понятие сознания, отличного от предметного сознания и самосознания; но надо еще интуитивно осуществить для себя это понятие, и в самом этом предварительном определении этого еще не сделано. Точно так же, руководясь уже приведенными примерами еще более низких и элементарных форм душевной жизни, легко усмотреть, что в пропедевтически указанных образцах сознания-переживания мы не имеем чистых примеров переживания как такового. Напротив, в этих состояниях мы имеем переживания, еще сопутствуемые ослабленными, как бы сумеречными лучами предметного сознания и самосознания, как в этом легко убедиться из самонаблюдения. Слова о самозабвении, о потере представлений внешнего мира в полудремоте или в состоянии сильнейшего аффекта, конечно, должны пониматься *cum grano salis*: мы не забываем себя и мир, а почти теряем их из виду или имеем их в каком-то тумане. Это "почти", этот "туман" суть все же следы некоторых высших форм сознания; и эти следы могут все более и более изглаживаться. Допустим теперь, что они совсем изгладились. Что вообще осталось? Ничто? Нет, осталось все же само переживание, само внутреннее бытие субъекта. И это есть то, что мы зовем подсознательной жизнью. Момент "бытия для себя", характеризующий переживание, отнюдь не должен необходимо означать сознательности, хотя бы слабой. Он значит здесь лишь непосредственность, как бы внутренняя самопроникнутость бытия, в чем и состоит сущность переживания. Количественное уменьшение или ослабление того момента, который мы зовем сознанием, приводит к существенному качественному изменению самого существа душевного явления.

Эти абстрактные соображения полезно опять оживить ссылкой на конкретный душевный опыт. Исходной точкой для этого мы берем страх смерти как уничтожения нашего "я". Чего, собственно, мы боимся, когда содргаемся перед мыслью о гибели нашего "я"? Что нам так дорого в нем? Привычные ли наши представления и чувства – все то, что образует эмпирическое содержание нашего бытия – или само бытие нашего "я" как "гносеологического субъекта", как "мыслящей субстанции" и т.п.? Простой умственный эксперимент показывает, что, по крайней мере, основу этого страха не образует ни то, ни другое опасение. Нас уже успокоит обещание бессмертия, даже если после смерти наступит совершенное, радикальное изменение содержания нашей душевной жизни, всех наших представлений, чувств и настроений; нас успокоит существенно даже обещание, что мы – мы сами, наше "я" – будем жить хотя бы в форме душевной жизни былинки, если только это будет действительное сохранение внутреннего бытия и притом нашего. Все-таки мы не перестанем существовать. Значит, дело – в сохранении нашего сознания? Но что это значит – "наше сознание"? Центр тяжести сознания лежит здесь, очевидно, на слове "наше", а совсем не на слове "сознание". Сохранение нашего существа в сознании потомства или даже во всеобъемлющем и вечном сознании Бога еще не есть наше личное бессмертие, а если вообразить, что все содержание нашего сознания, все наши чувства, желания, представления, наш характер после нашей смерти перейдут в другое существо, станут достоянием другого "я", то это не только нас не успокоит, но еще более устрошит, ибо мало того, что наше-то собственное "я" при этом все же погибнет, оно будет лишено своей высшей ценности – значения чего-то единственного и неповторимого. Важнее всего на свете для нас не данное содержание нашего сознания и не сама сознательность как таковая, и не единство того и другого, а бытие – какое бы то ни было – самого вот этого неповторимого носителя сознания, того, что мы называем "я" и что по самому существу для каждого из нас есть в единственном числе, как

неповторимый и ни с чем не сравнимый центр всего остального. Этот носитель или субъект не есть ни то или иное содержание сознания, ни голая форма "сознания вообще". Но что же такое есть этот носитель или субъект сознания? Позднее мы ознакомимся с более глубокими формами и значениями его для нас, мысль о которых соучаствует или может соучаствовать в этом стремлении к сохранению "я". Но в общей форме то "я", которое пред стоит всем людям без различия глубины и ценности их самосознания и мысль об уничтожении которого повергает нас в головокружительный ужас, – это "я" не отличается никакими особыми достоинствами и не имеет никакого конкретного содержания. Этот бесформенный и бессодержательный "носитель" сознания есть для нас лишь живая, реальная точка бытия, которая от всего на свете отличается тем, что это есть точка, в которой бытие есть непосредственно для себя и именно в силу того действительно есть безусловно. Все остальное есть или содержание сознания, или его форма, и в том и другом случае есть лишь относительно, для другого или у другого. То, что мы зовем самым нашим "я", есть, напротив, живое внутреннее бытие, как последняя опорная точка для всего, в нем или для него сущего.

Мы видим: эта последняя опорная точка не есть ни само сознание – ибо она есть лишь данный конкретный его носитель, – и вместе с тем не есть ни мертвое, материальное или вообще объективное бытие – бытие для другого, – ни абсолютное ничто. Она есть то, что делает идеальный свет сознания живой, конкретной реальностью. Реальность же сознания есть его бытие как переживания, как внутреннего бытия-для-себя, все равно, сознано ли само это переживание или нет. Когда мы в обыденной речи говорим о нашей "душе", мы имеем в виду именно эту реальность – это внутреннее бытие субъекта, хотя обычно и неразрывно слитое с тем специфическим началом идеального света, которое мы зовем сознанием, но не тождественное с ним. Отождествление души или душевной жизни с сознанием или основано на смутном, нерасчлененном понятии сознания, когда в нем идеальный момент сознательности как таковой не отделен от момента конкретного реального носителя этого чистого безличного света, или же необходимо ведет, додуманное до конца, к самому примитивному пантеизму, для которого существует лишь одно всеобъемлющее безличное сознание, на пути к чему и стоит современная гносеология, поскольку субъект сознания тождествен для нее самой форме "сознания вообще". Напротив, непосредственное усмотрение душевной жизни как конкретной реальности ведет к признанию, что душевная жизнь как таковая не тождественна сознанию. Рассмотренные явления "подсознательной" душевной жизни важны для нас прежде всего как показатели внесознательности душевной жизни. И центр спора между сторонниками и противниками "бессознательного" или "подсознательного" лежит не в вопросе, возможна ли душевная жизнь при полном отсутствии сознания – этот вопрос мы выше решили уяснением неправильности самой его постановки, признанием самой относительности различия между абсолютными и относительными, качественными и количественными различиями в душевной жизни – а лишь в вопросе, тождественна ли душевная жизнь сознанию и исчерпывается ли она им одним, или же, будучи носителем сознания, она как таковая отлична от него. Ответ на этот вопрос теперь для нас не может быть сомнительным: существо душевной жизни лежит в переживании как таковом в непосредственном внутреннем бытии, а не в сопутствующем ему сознании. Что осталось еще неясным здесь, уяснится нам в дальнейшей связи.

VII

В заключение отметим чисто практическое, конкретное значение намеченного понимания душевной жизни. Как бы кто ни относился к самому понятию подсознательного, к общему учению о внесознательности душевной жизни и отвлеченному его обоснованию, одно совершенно бесспорно: между степенью сознательности душевного переживания и его силой или интенсивностью как действенной реальности нет никакой прямой пропорциональности. Наиболее сознательные или сознанные наши душевные состояния отнюдь не суть наиболее сильные или влиятельные в нашей жизни; и степень общей сознательности личности тоже отнюдь не пропорциональна интенсивности и действенности ее душевной жизни. Правда, в известном смысле преобладание подсознательных или полусознательных состояний есть показатель "психической слабости", о которой справедливо

говорят, например, в применении к истерическим, легко внушаемым, склонным к сомнамбулизму и т.п. субъектам. Но то, что здесь понимается под "психической слабостью", есть, собственно, слабость духовная, слабость личности как управляющего и сдерживающего волевого центра и тем самым слабость формирующих, целестремительных сил душевной жизни. Напротив, интенсивность самой душевной жизни, как таковой, обычно пропорциональна ее разнузданности: достаточно указать на бурность ее проявлений, на склонность таких субъектов к страстным аффектам, на явления иступленности, одержимости и т.п. Легкость, с которой воля опытного психиатра управляет душевной жизнью таких субъектов, обусловлена не слабостью самих их переживаний, а лишь их слепой подвижностью, т.е. силой, которую может приобретать в их составе каждое отдельное содержание, в том числе и внушенное врачом. Как бы то ни было, но по меньшей мере сравнение разных переживаний в составе каждой отдельной личности никогда не подтверждает соответствия между сознательностью и силой переживания. Скорее наоборот, есть много данных, говорящих в пользу наличности здесь – при прочих равных условиях – пропорциональности обратной. Так, упомянутый выше метод лечения школы Фрейда заключается в ослаблении тягостного переживания путем его отчетливого осознания, и на практике этот прием употреблялся психиатрами, педагогами и просто в дружеских утешениях, конечно, задолго до учения Фрейда. Популярнейшее психологическое наблюдение говорит, что "самоанализ убивает чувство"; самые сильные и упорные наши страсти противодействуют освещению себя сознанием, как бы инстинктивно защищаясь от грозящего им при этом ослабления или разрушения; отсюда стыдливость и лучших, и худших, но всегда самых глубоких и сильных наших побуждений. В жизни хорошими психологами в отношении себя самих бывают обыкновенно разочарованные и скучающие скептики, люди типа Онегина и Печорина; "вся тварь разумная скучает", говорит Мефистофель у Пушкина. Гений того же Пушкина уронил другую, смелую и тонкую мысль. "Поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой", – сказал мудрейший из наших поэтов. Очевидно, "ум", ясность познания, обычно препятствуют живости и полноте поэтического творчества. Все такого рода утверждения, конечно, не имеют значения точных общих суждений, а лишь подмечают преобладающие типичные соотношения. Но с этой оговоркой мысль Пушкина, очевидно, может быть распространена и на любовь, на душевных двигателей нравственной и политической жизни, на религиозное чувство и т.п.

Если продолжить до конца, мыслить в предельных формах психологическое соотношение, выраженное в этих общеизвестных фактах, то надо будет прийти к заключению, что сознание и жизнь, будучи конкретно связаны между собой, по своему существу антагонистичны: чистое сознание, в качестве совершенного созерцания, есть бездействие, душевная смерть; чистая жизнь как могущественная, всепобеждающая действенная сила, есть совершенная слепота сознания. Правда, в высших областях нашей жизни, в той сфере, которую мы будем рассматривать позднее под именем духовной жизни, возможно и обратное соотношение, своеобразная гармония между этими двумя сторонами: для примера укажем здесь лишь на область религиозной жизни, где помимо слепого чувства и рассудочного отрицания возможна еще иная, высшая форма, в которой самый жар религиозной страсти питает яркость религиозного созерцания, и пламя жизни одновременно и светит, и греет. Но это касается, во-первых, лишь высших видов страсти, тогда как низшие "земные" страсти при этом необходимо замирают или ослабевают; и, во-вторых, это свидетельствует не против самой намеченной антагонистичности, а лишь против возможных преувеличений ее значения (вроде известных метафизических преувеличений Гартмана); но возможность примирения этого антагонизма в высшем единстве, достигаемом лишь с трудом и при исключительных условиях, есть сама скорее косвенный показатель антагонистичности этих начал в их господствующем, преобладающем состоянии.

Но если так, то здесь мы имеем самое конкретное и живое свидетельство противоположности или, по крайней мере, несовпадения между душевной жизнью и сознанием. Душевная жизнь в качестве жизни, со стороны своей импульсивности и интенсивности, т.е. в качестве конкретной и действенной реальности, есть нечто отнюдь не тождественное сознанию, и сознание совсем не есть ее

существенный отличительный признак. Скорее мы имеем в лице того и другого два разных начала, как бы материю и форму внутреннего существа человека, которые хотя в конкретном бытии человека всегда связаны или соприкасаются, но для анализа являются разными и разнородными началами. Лишь эта материя внутреннего бытия человека есть то, что может быть названо в строгом смысле психическим в нем; она есть как бы особое начало "душевности", в отличие от присоединяющегося к нему иного, высшего начала Логоса или духа (νοῦς), выражение которого мы имеем в лице так называемого сознания, взятого как таковое. Соотношение между этими двумя началами может быть подробнее намечено лишь позднее; здесь нам нужно было только выделить и приблизительно зафиксировать саму область психического. Итак, область психического как такового есть область переживания, непосредственного субъективного бытия. И поскольку явления сознания имеют сторону, в силу которой они суть переживания в указанном смысле этого понятия, постольку они суть явления душевной жизни. Этот вывод может показаться, на первый взгляд, столь самоочевидным и банальным, что, по-видимому, не было надобности в сложных соображениях, которыми мы пытались его обосновать. Но если эти соображения были убедительны, то из них явствует, что содержание, скрытое под этим простым и привычным обозначением, далеко не общеизвестно и обыкновенно остается вообще незамечаемым. В лице душевной жизни мы имеем, как мы видим, совершенно особый мир, – вернее, особую стихию, отличную от всего объективного, предметного бытия и противостоящую ему, – и вместе с тем не идеальное начало чистого сознания, света разума, а вполне реальную и могущественную силу и сферу бытия. Будучи связана и с предметным бытием, и с моментом сознания, она является нам конкретно лишь как придаток, с одной стороны, предметного мира и, с другой стороны, разумного предметного сознания, оставаясь, однако, сама в себе особым и совершенно самобытным миром.

Для дальнейшего уяснения душевной жизни нам нужно теперь определить ее основные характерные черты, а затем наметить ее состав.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt01.htm" <<< INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt03.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt02.htm" <<< INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt04.htm" >>>

Глава III

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Наметив область душевной жизни и уяснив ее отношение к области сознания, попытаемся теперь взглянуть в душевную жизнь и определить основные черты, присущие этой своеобразной стихии. Мы не строим здесь никаких гипотез, не пытаемся проникать в скрытые основания или источники душевной жизни, а должны просто, непредвзято и по возможности адекватно описать совершенно своеобразный, единственный в своем роде тип бытия, который мы имеем в лице душевной жизни. Несмотря на то что мы ставим своей задачей простое, бесхитростное описание данного – или, может

быть, именно поэтому – задача эта не так проста, как это может показаться с первого взгляда. Мы так привыкли, в силу практической необходимости, сосредоточиваться на предметном мире, что невольно склонны мыслить все вообще в категориях этого предметного мира, и потому переносить и на душевную жизнь черты, присущие не ей, а только предметному миру. Немало психологов, начав с решительного заявления, что "психическое" есть нечто совершенно отличное от внешнего, "материального" бытия, кончают все же подменой чистого описания теориями, которые переносят на "психическое" черты материального мира. Весь так называемый "ассоциационизм" – учение, изображающее душевную жизнь как результат комбинации неизменных психических элементов, – покоится на такой материализации душевного; и, быть может, большая часть того, что считается "законами душевной жизни", могла быть "открыта" только через посредство такой произвольной мистификации, заменяющей непосредственно данное гипотетически допущенными содержаниями предметной формы.

Давнишнее и распространенное учение утверждает, что сущность своеобразия душевной жизни определяется непротяженностью психического, в отличие от протяженности материального. Но если верны развитые выше соображения, по которым душевное отличается не только от материального, но и от "духовного", то сразу видно, что это учение недостаточно по крайней мере в том отношении, что не указывает отличительного признака душевного как такового, ибо в том смысле, в каком непротяженно душевное, во всяком случае непротяженно и духовное. Не только настроение, чувство, стремление, но и математическая теорема, нравственная заповедь, государственный закон не могут быть измерены аршином, иметь объем в пространстве, передвигаться в нем, иметь материальный вес и т.п. Но оставим даже в стороне эту недостаточность рассматриваемого взгляда, спросим лишь, в каком смысле "душевное" действительно непротяженно?

Тут мы прежде всего сталкиваемся с гносеологической трудностью, с которой мы уже имели дело в начале нашего размышления. Дерево есть материальный, т.е. протяженный предмет, но то же дерево как содержание моего восприятия должно быть психическим и потому непротяженным; но как это возможно, если это есть одно и то же дерево? Очень просто это сомнение решается только для того воззрения, которое исключает ощущения или – говоря шире – образы из состава психического, ибо для него зрительный образ дерева вообще не есть душевное явление, а таковым является только процесс или акт смотрения на дерево, который явно непротяжен. Но мы указывали, что это воззрение не вполне удовлетворительно, и можем поэтому оставить его в стороне, тем более, что учение о непротяженности психического постоянно утверждается и теми, кто включает пространственные образы в состав душевной жизни. Итак, сосредоточимся на различии между деревом как материальным предметом и деревом как зрительным образом. Верно ли, что это различие есть различие между протяженным и непротяженным? Ясно, что нет, ибо образ дерева, как и само дерево, в каком-то смысле есть нечто протяженное. Конечно, мы не станем повторять наивного вымысла, будто этот образ есть что-то отдельное, находящееся в нашей голове, в отличие от "самого" дерева, укорененного в земле вне нашего тела. Нет, образ дерева по своему месту и величине ближайшим образом как будто вполне совпадает с материальным деревом. Если так, то зрительный образ столь же протяжен, как и материальный предмет. И то же можно сказать о всех других "образах": не только зрительные ощущения, но и шумы, и звуки, и осязательные ощущения, и запах, и вкус, и температурные ощущения воспринимаются в определенном месте и имеют некоторый "объем".¹ И все же все они как-то характерно отличаются от материальных предметов. В чем же состоит это различие? Вглядываясь непредвзято, легко увидеть, что это есть различие не между протяженным и непротяженным, а лишь между определенно и измеримо протяженным и неопределенно и неизмеримо протяженным. Я могу сказать, что само дерево имеет две сажени в высоту, но я не могу того же сказать о моем зрительном образе дерева, хотя он, казалось бы – . равновелик самому дереву; я могу сказать, что дерево отстоит от дома на столько-то аршин, но не могу определить расстояния между образом дерева и дома, или, вернее, понятие "расстояния", именно как измеримого промежутка, сюда неприменимо. Мы должны, следовательно, различать между протяженностью и

принадлежностью к пространству. Протяженность есть простое качество, в одинаковой мере присущее и материальным предметам, и душевным явлениям (по крайней мере, части их), ибо оно есть качество того материала, из которого складывается и то, и другое. Пространство есть математическое единство, система определения, конституирующая именно материальный мир; "образы" же, хотя бы и протяженные, входят в иное единство – в единство моей душевной жизни, которое по самому существу своему не есть система определения, и потому не есть "пространство", как математическое единство протяженности; поэтому в душевной жизни протяженность может присутствовать лишь как бесформенное, неизмеримое качество, а не как определенное и потому измеримое математическое отношение. Когда от "самого дерева" мы переходим к "образу дерева", то теряется мерило, объективный масштаб, в силу которого материальные предметы имеют для нас определенную величину⁷ и занимают определенное место, и лишь различие между наличностью и отсутствием этого мерила образует различие между материальным предметом и душевным образом его. Материальные предметы находятся в пространстве; это значит, что их протяженность есть для них форма их бытия, момент определяющей их логической системы бытия: образы же, в качестве элементов душевной жизни, не входят в эту систему, и поэтому их протяженность есть для них лишь простое бесформенное, непосредственное и неопределимое внутреннее качество.

1 Очень хорошо это описано у Джемса ("Prinz. of Psychol.", II, с. 133 и сл.).

Но если так, то так называемая "непротяженность" психического есть лишь производная и неточно обозначенная его черта. Отчего обращают внимание только на эту так называемую "непротяженность" психического и не замечают, что совершенно так же душевное как таковое "невременно"? В самом деле, поскольку мы погружены всецело в нашу душевную жизнь и не имеем предметного сознания, мы не имеем и сознания времени как измеримого единства. Не одни только "счастливые часов не наблюдают"; их не наблюдают и люди, всецело охваченные несчастьем или любым вообще аффектом (вспомним так часто описанное состояние воина во время атаки!), и грезящие или дремлющие, – словом, все, в ком волны душевной жизни затопили сознание внешнего мира. Но тогда мы должны признать, что и там, где душевная жизнь сопровождается предметным сознанием, она сама как таковая невременна. Это не замечается только потому, что непосредственное познание душевной жизни как таковой, познание, так сказать, изнутри, как опознанное переживание, подменяется наблюдением отношения между душевными явлениями как реальными процессами и внешним (телесным) миром. В психологии постоянно идет речь об измерении времени душевных явлений. Но что, собственно, и как при этом измеряется? Мы имеем общее сознание некоторой (опять-таки никогда точно не определимой) одновременности душевных явлений определенным предметным процессам. Измеряя последние, мы переносим их измеренную длительность на длительность душевных переживаний. Мы можем сказать: наше угнетенное настроение длилось 1 час, также, как мы можем сказать: боль в руке занимает место от плеча до локтя, т.е. около 10 вершков. И как в последнем случае мы не прикладывали аршина к самой боли, а только к нашему телу, в котором в неопределенной форме "локализована" боль, так во втором случае мы измеряем не душевный процесс, как таковой, а совпадающий с ним (приблизительно) отрезок времени предметных процессов. Только потому, что мы выходим из внутреннего мира душевного переживания как такового, переносимся в предметный мир и уже в самом последнем помещаем переживание, как его особую часть, мы имеем возможность измерять время душевного переживания. Поскольку я действительно переживаю, переживание лишено измеримой длительности, не локализовано во времени; лишь поскольку я возношусь над переживанием, как бы отчуждаюсь от него и мыслю его. т.е. подменяю его невыразимую непосредственную природу его изображением в предметном мире, я могу определять его время. Пусть кто-нибудь попытается, переживая какое-нибудь сильное чувство, в то же время и не уничтожая самого чувства, определить его длительность, и он тотчас же убедится, что это – неосуществимая, более того, внутренне противоречивая задача.

Эти соображения приводят нас к выводу, что по крайней мере одна из основных черт душевной жизни, в ее отличии от предметного мира, есть ее неизмеримость: так называемая непротяженность –

которую точнее нужно было бы назвать непространственностью – душевной жизни, есть лишь одно из проявлений этой неизмеримости. Но для того чтобы уловить своеобразие душевной жизни в его существенных чертах, мы должны опять исходить не из каких-либо теорий и их критики, а из непредвзятого описания душевной жизни, как она непосредственно нам дана. Тогда мы увидим, что то, что мы называли общим и неопределенным термином неизмеримости, разворачивается в сложное многообразие конкретных черт.

II

Первое, что мы наблюдаем в душевной жизни, есть присущий ей характер сплошности, слитности, бесформенного единства. Прежняя психология, можно сказать, целиком строилась на игнорировании этой основной черты. Под сознанием или душевной жизнью разумелось какое-то (большей частью, молчаливо допускаемое) пустое, чисто формальное единство, нечто вроде пустой сцены или арены, которая как бы извне наполнялась содержанием; и это содержание состояло в том, что на сцену (из-за невидимых кулис) выходили определенные, строго обособленные персонажи в лице "ощущений", "представлений", "чувств", "стремлений" и т.п. Эти персонажи вступали в определенные отношения друг с другом – дружеские и враждебные, они то выталкивали друг друга со сцены или боролись за преобладание на сцене, то сближались так, что позднее выходили на сцену лишь совместно. В психологии Гербарта можно найти подробное описание этих фантастических феерий. Но, в сущности, такова была вся вообще старая психология.

К счастью, теперь становится почти общим местом убеждение, что это было заблуждением, выдумкой, а не описанием действительного существа душевной жизни. Однако и теперь критики этой ложной теории по большей части ограничиваются тем, что указывают на ее недостаточность.

Удовлетворяются указанием, что сцена не исчерпывается одними действующими лицами: во всякой сцене должны, ведь, по крайней мере, быть декорации, кулисы, подмостки, освещение, которые сами уже не выступают на сцене как действующие лица, а выполняют иную "роль" – роль общих условий для разыгрывания действующими лицами их особых ролей. И видят глубокую психологическую мудрость в том, что в душевной жизни наряду с отдельными ощущениями, чувствами, стремлениями находят некоторые общие, далее не определимые "состояния сознания".¹

¹ Таковы "fringes" Джемса, "Bewusstseinslagen" "вюрцбургской" психологической школы.

Лишь в самое последнее время, преимущественно по почину Бергсона, намечается окончательное уничтожение этой фантастической феерии сознания. Приглядываясь внимательно к душевной жизни, мы замечаем, что она целиком носит характер некоторого сплошного единства. Это, конечно, не значит, что она абсолютно проста и бессодержательна; напротив, она всегда сложна и многообразна. Но это многообразие никогда не состоит из отдельных, как бы замкнутых в себе, обособленных элементов, а есть многообразие неких оттенков и переливов, неразличимым образом переходящих друг в друга и слитых между собой. Стихия душевной жизни подобна бесформенной, неудержимо разливающейся стихии жидкого состояния материи: в ней есть множество волн, подвижных выпуклостей и понижений, светлых и темных полос, есть белизна гребней и мрак глубин, но нет твердых островов, обособленных предметов. Когда наше анализирующее внимание выделяет элементы душевной жизни, то мы, поддаваясь невольному самообману, смешиваем логическую обособленность психологических понятий, присущую только самой форме понятий, с реальной обособленностью предметов этих понятий. Сюда же присоединяется неумение различать между содержаниями предметного сознания и содержания душевной жизни. Но первая задача психологии – выразить своеобразие переживаемого как такового, в его отличие от формы предметного содержания знания.

Итак, невыразимый далее момент сплошности, слитности, бесформенного единства есть первая характерная черта душевной жизни. Но для того чтобы как следует уяснить себе это своеобразие, нужно уметь отличать его не только от определенной множественности обособленных элементов, но и от чисто логического, абстрактного единства. Указание на отличие душевной жизни от суммы отдельных частей часто принимается, тем самым, за достаточное доказательство единства "души" как

особого центра или как логически определимого единства поля или арены сознания. Но это совершенно ложно. Имеется ли вообще нечто такое, как субстанциальное единство "души" или "сознания" – этот вопрос мы оставляем здесь пока в стороне. Но нельзя не признать правоты эмпирической психологии, когда она протестует против отождествления душевной жизни с единством души. Душевная жизнь, не будучи определенным множеством, не есть и определенное единство, а есть нечто среднее между тем и другим, вернее, есть состояние, не достигающее в логическом отношении ни того, ни другого: она есть некоторая экстенсивная сплошность, которой так же недостает интегрированности, как и дифференцированности, замкнутости и подчиненности подлинно единому центру, как и отчетливого расслоения на отдельные части. В логическом отношении она есть чистая потенциальность, неосуществленность никакой логически точной категории: она есть неопределенное, т.е. как бы расплывшееся, лишь экстенсивное единство, также, как она есть неопределенная, т.е. слитная, неотчетливая множественность; в том и другом отношении она одинаково есть бесформенность. Она есть материал, предназначенный и способный стать как подлинным единством, так и подлинной множественностью, но именно только бесформенный материал для того и другого.

Относительный, чисто экстенсивный характер единства душевной жизни, то, что в лице этого единства мы имеем дело не с каким-либо абсолютным центром, а лишь с бесформенной слитностью или сплошностью душевных явлений, яснее всего обнаруживается в том факте, что это единство может иметь различные степени. Различия в степени сознательности, о которых мы говорили в предыдущей главе, суть вместе с тем различия в степени объединенности душевной жизни. Ибо единство или объединенность душевной жизни есть лишь иное обозначение для намеченного там понятия самоявственности или самопроникнутости. Конкретно это соотношение лучше всего обнаруживается в явлении, которое обозначается прекрасным термином рассеянности. С одной стороны, рассеянность есть ослабление сознаваемости, сумеречность или туманность сознания. И экспериментальные данные, о которых мы уже упоминали, свидетельствуют, что и подсознательные явления душевной жизни, вроде совершенной анестезии (разумеется, поскольку она не обусловлена разрушением нервных центров, а есть чисто психическое состояние), суть лишь крайние формы этой сумеречности сознания. С другой стороны, рассеянность в своем буквальном смысле означает дезинтеграцию, распыленность или, вернее, расплывчатость душевных состояний, и это есть здесь отнюдь не простая метафора. Правда, мы не можем говорить здесь о действительной разъединенности, в смысле обособленности и прерывности душевных явлений, а именно лишь о разлитии, расплывании душевной жизни как сплошного целого. Но оставляя в стороне как недопустимые всякие аналогии с атомистической теорией материи, мы имеем право говорить о степенях сгущенности и разреженности душевной жизни, которые наглядно можно было бы пояснить скорее аналогией с динамической теорией материи – и здесь, быть может, есть не одно лишь внешнее сходство (вспомним Лейбница!). Во всяком случае, в метафорическом смысле можно было бы формулировать нечто вроде физической теоремы о душевной жизни: интенсивность света сознания – начиная с его минимума, как первого еле различимого мерцания во тьме и кончая максимумом – прямо пропорциональна степени слитности или сгущенности душевной жизни. Этим вместе с тем с новой стороны уясняется совместимость подсознательности некоторых сторон душевной жизни с присущим ей общим характером самоявственности или самопроникнутости: эта самопроникнутость имеет разные степени и может быть бесконечно малой, не переставая быть все же самопроникнутостью; ибо разлитие, дезинтеграция душевной жизни, как бы далеко они ни шли, никогда не нарушает ее сплошности или единства.

Впрочем, в некоторых случаях кажется, что такое безусловное разрушение единства действительно имеет место; и именно в этих случаях эмпирическая психология часто со злорадным торжеством усматривала фактическое опровержение "метафизического" учения о единстве души. Мы имеем в виду общеизвестные случаи так называемой раздвоенности сознания или расщепления душевной жизни. Мы не чувствуем здесь потребности и надобности защищать это метафизическое учение в его

старом, традиционном смысле. Более того, мы думаем, что оно действительно повинно в смешении низших и высших сторон духовного бытия, в наивной упрощенности своих понятий. Одно лишь кажется нам бесспорным и интересует нас здесь: упомянутое легкое опровержение учения о единстве души или сознания повинно само в таком же наивном упрощении и смешении понятий. Оно смешивает, во-первых, фактическое единство сознания с сознанием или познанием этого единства:¹ если человеку кажется, что он раздвоился на разные личности, значит ли это необходимо, что он действительно раздвоился? Это ведь значит стоять на точке зрения тех старинных судей, которые не сомневались, что устами одержимой говорит не она сама, а действительно вселившийся в нее дьявол, или разделять трогательную уверенность спиритов, что через слова или писания медиума с ними действительно общается любезно навещающий их дух Наполеона или апостола Павла! С другой стороны, факты действительного раздвоения сознания, в смысле распада человека на два личных центра с разными воспоминаниями, еще не свидетельствуют об отсутствии единства душевной жизни. Напротив, экспериментальные исследования показывают, что мнимо исчезнувший круг представлений и чувств фактически продолжает подсознательно жить в душевной жизни с иным сознательным центром и может быть легко в ней обнаружен (например, с помощью автоматического письма и т.п.), так же, как более тонкое наблюдение показывает скрытое присутствие сомнамбулических, истерических и т.п. явлений и в перерыве между соответствующими припадками, в так называемом нормальном состоянии субъекта. Именно отличие душевной жизни от сознания и самосознания, как и признание степеней интенсивности единства сознания, помогает уяснить сплошность, слитность душевной жизни и там, где на поверхности сознательной жизни имеет место некоторого рода раздвоение. Болезненное явление образования нескольких центров душевной жизни есть засвидетельствованный факт; но все, что мы об этом знаем, говорит, что здесь мы имеем дело лишь с возникновением нескольких уплотнений, как бы с делением протоплазмического ядра душевной жизни. Напротив, еще никогда и никем не было замечено что-либо, что могло бы быть истолковано как действительный и совершенный разрыв, так сказать, самой протоплазмической массы душевной жизни.

1 Ср.: Ziegler Th. Das Gefühl, 1899 (3-е изд.), с. 62.

III

Сплошное единство душевной жизни, в силу которого все в ней слитно, все есть конкретно неотделимый момент некоторого первичного целого, так что в строгом смысле слова нельзя говорить о разных душевных явлениях, а можно говорить лишь о разных состояниях или моментах душевной жизни – это сплошное единство есть лишь одна сторона бесформенности жизни, как бы характеристика ее со стороны интегрированности. Другой, в известном смысле обратной стороной этой бесформенности является – также лишь редко улавливаемая в ее своеобразии – характерная неограниченность душевной жизни. В психологии часто говорят о "поле сознания", пытаются определить его "объем" и т.п. При этом по большей части имеют в виду (не сознавая этого точно) предметное сознание. Как обстоит в этом отношении дело с предметным сознанием, – это мы здесь также оставляем в стороне. Но в отношении душевной жизни непредвзятое наблюдение показывает, что она никогда не имеет какого-либо ограниченного и определенного объема. Она, конечно, не безгранична в том смысле, что не охватывает актуально бесконечности, хотя бы уже потому, что она вообще не есть актуальность, а по самому своему существу есть чистая потенция; но вместе с тем она и не ограничена; в этом отношении она также стоит как бы в промежутке между двумя логическими категориями, не достигая ни одной из них. Душевная жизнь есть некоторая полнота или ширь неопределимо-бесформенного объема: она не имеет границ не потому, что объемлет бесконечность, а потому, что положительное ее содержание в своих крайних частях каким-то неуловимым образом "сходит на нет", не имея каких-либо границ или очертаний. Мы знаем, что все переживаемое нами в любой момент есть лишь малая часть всего мыслимого богатства бытия; но какова эта часть, где грань между сферой, объятай и необъятай переживанием, – этого мы не можем определить; более того: этой грани, как грани, вообще нет, ибо охватывая своей центральной областью лишь небольшое,

потенциально, как бы своими краями, душевная жизнь охватывает бесконечность, и сам переход между тем и другим есть переход постепенный, сплошной, не допускающий точного качественного разграничения. Или, быть может, здесь будет точнее говорить не о центре и краях, а о поверхностном и глубинном слое. Душевная жизнь уходит в глубь до бесконечности. "Пределов души не найдешь, исхोдив и все ее пути – так глубока ее основа" говорил еще Гераклит. Как можем мы знать, что мы действительно переживаем, если переживание совсем не тождественно сознанию и не исчерпывается сознанием, а тем более опознанной своей стороной? Но этот вопрос не следует понимать как скептическое утверждение неведомости, неисследимости пределов переживания; он имеет совсем иной смысл. Мы не стоим здесь слепыми и беспомощными перед вопросом о пределах душевной жизни, а напротив, имеем совершенно достоверное знание об отсутствии этих пределов. Это кажется невозможным лишь при том наивном понимании опыта, для которого опыт есть предстояние нам плоской и замкнутой картины ограниченного содержания, но мы уже не раз указывали на несостоятельность этого понимания. Опыт дает нам всегда потенциальную бесконечность;¹ опыт же душевной жизни – как мы это видели при рассмотрении понятия подсознательного – содержит всегда положительное указание на предшествующую, более глубокую и темную сторону всякого сознательного переживания. Мы видим: неограниченность душевной жизни есть лишь иное выражение ее сплошности; она есть выражение ее единства с качественной его стороны. Не в том здесь дело, что мы улаживаем в составе переживания бесконечно большое содержание, а в том, что мы никогда не в состоянии определить это содержание каким бы то ни было комплексом качественных черт. Мы не можем сказать: моя душевная жизнь характеризуется в настоящий момент такими-то переживаниями, а не иными, в том смысле, что иных в ней уже нет. Всякая характеристика есть здесь, напротив, лишь характеристика преобладающего, выступающего на первый план, более заметного. Если учесть эти неопределимые, но, бесспорно, наличные придаточные, дополнительные стороны, эту "бахрому" душевной жизни (выражение Джемса) – и притом учесть их во всем их своеобразии, не впадая в предвзятые допущения, заимствованные из наблюдений над материальными явлениями или предметными содержаниями – то именно ее качественная неопределимость, которая есть не субъективное отражение бессилия психологического наблюдения, а объективное существо самого наблюдаемого предмета – будет для нас равнозначна ее потенциальной количественной неограниченности. Перед лицом этой непосредственно сознаваемой неограниченности, как бы бездонности душевной жизни, мнение, будто возможно в психологическом анализе разложить, хотя бы лишь с приближением к исчерпывающему итогу, душевную жизнь на ее составные части, обнаруживает свою полную неадекватность существу душевной жизни. Напротив, всякий психологический анализ имеет здесь смысл разве только как анализ преобладающих сторон, и притом в смысле разложения не на части, а на измерения или направления, каждое из которых в свою очередь включает в себе бесконечность.

1 Подробнее об этом см.: "Предмет знания", гл. III.

В конце концов "переживать", как мы старались пояснить это выше, равносильно простому "быть" в смысле непосредственного или внутреннего бытия. Но как бытие вообще охватывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, бытие в себе и для себя, с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, есть потенциально все и тем самым ничто в отдельности. Мы напоминаем здесь то, о чем шла речь во вступлении: пусть не смущает и не обманывает нас внешняя скромность, ничтожность облика, с которым душевная жизнь является в составе объективного предметного мира. Эта внешняя сторона, конечно, не есть иллюзия, а реальный факт, весьма существенный для характеристики исследуемой нами области. Но здесь мы имеем дело только с внутренним ее существом, и о нем мы имеем право сказать, что в себе и для себя оно есть потенциальная бесконечность. Кто может определить раз навсегда, на что способен человек и на что он уже не способен? Кто может предвидеть, какой круг бытия будет захвачен им изнутри, как достояние его жизни, его души? Кто – включая и самого носителя душевной жизни – может исчерпать ее хотя бы в данный миг? Душевная жизнь или ее субъект есть – как было указано – точка, в которой

относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытии, другими словами – точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием. В качестве таковой она разделяет безграничность самого бытия. Признать это не значит обожествить человека, хотя это и значит действительно до некоторой степени уяснить себе его богоподобие. Не говоря здесь об упомянутой внешней роли душевной жизни в предметном мире, которая свидетельствует об ограниченности человеческого существа с известной его стороны – о чем у нас еще будет идти речь ниже – отметим здесь лишь принципиальное различие между потенциальной и актуальной, а тем более абсолютной бесконечностью.¹ Душевная жизнь есть именно потенциальная бесконечность, неограниченное (*indefinitum*), в отличие от бесконечного (*infinitem*). Лучше всего это понимал Лейбниц: душевная жизнь или, как он говорил, внутренний мир монады охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает или "представляет" эту бесконечность лишь смутно.

1 Ср.: опять "Предмет знания", гл. XI.

IV

Наконец, еще с другой стороны намеченная нами бесформенность выразима как невременность душевной жизни; мы уже говорили об этом, и должны здесь лишь несколько точнее, и притом с положительной стороны, наметить своеобразие этой черты. Подобно тому как душевная жизнь стоит как бы в промежутке между единством и множественностью, между бесконечностью и ограниченностью, так же она есть нечто среднее между чистой сверхвременностью и совершенной погруженностью во временный миг. Сверхвременно наше знание: высказывая любую истину, хотя бы истину о том, что совершается в данный миг, мы улавливаем некоторое общее содержание, которое поэтому всегда возвышается над временным мигом, отрешено от прикрепленности к данному моменту. Не только такие истины, которые говорят о вечном (вроде истин математики), но и истины вроде той, что такого-то числа в таком-то часу в данной местности шел дождь, имеет вечную силу; они не становятся ложными в следующее мгновение, а идеально закрепляют навеки текущее событие. Следовательно, в лице знания мы возвышаемся над временем и живем в вечности. Другой пример сверхвременности мы имеем, например, в той стороне сознания, которую мы называем памятью (и существо и условия возможности которой будут исследованы нами ниже). В лице ее мы обладаем способностью в настоящем обладать прошлым; прошлое не ускользает от нас, не теряется нами; живя в настоящем, мы, так сказать, не погружены в него с головой, а возвышаемся над ним и, как бы стоя на некоторой высоте, озираем то, что во времени удалено от нас. Напротив, всецело погруженным в текущий миг времени мы мыслим мертвое, чисто телесное бытие; для него прошлого и будущего вообще нет – то и другое есть лишь для сознания, – а есть только миг настоящего, ежемгновенно сменяющийся новым мигом. И каждое событие в телесном мире мы в принципе можем всецело приурочить к определенному моменту времени. В промежутке между тем и другим стоит наша душевная жизнь. В отличие от познания (и высших форм сознания) она также погружена в настоящее; когда мы переживаем, а не мыслим, мы живем именно настоящим; но это настоящее есть не математический миг, а некая бесформенная длительность, в которой математический миг настоящего слит с прошедшим и будущим без того, чтобы мы могли различать эти три момента. Эта чистая бесформенная длительность есть не существо времени, как то думает Бергсон, а лишь потенция сознания времени,¹ равносильная невременности в смысле неподчиненности времени. По почину Джемса и в особенности Бергсона принято говорить о "потоке сознания", отмечать как характерный признак душевной жизни ее изменчивость и текучесть, поскольку этим подчеркивается живой, динамический характер душевной жизни, чуждость ей всего фиксированного и неподвижного, это определение вполне верно. Но этот динамизм отнюдь не тождествен изменчивости в буквальном смысле, т.е. смене одного другим (что признает и Бергсон), а потому не тождествен и временному течению, вопреки мнению Бергсона). Душевная жизнь и в этом отношении есть нечто среднее между двумя логически фиксированными понятиями – неизменностью и изменчивостью или, точнее, не подходит ни под одно из них. В ней все движется и переливается и вместе с тем ничто не сменяется и

не проходит в абсолютном смысле. Взятая сама в себе, вне отношения к своему проявлению во временном предметном бытии, она походит скорее на вечно волнующийся и все же неподвижный океан, чем на безвозвратно протекающую реку. Не достигая ни строгого логического единства, ни определенной множественности, содержание душевной жизни не может быть ни неизменным, ни изменчивым, а может пребывать лишь в состоянии бесформенной невременной слитности. Эта потенциальная невременность душевной жизни стоит в таком же отношении к вечности, в смысле актуального единства времени, в каком неограниченность душевной жизни вообще стоит к актуальной бесконечности. И здесь не нужно поддаваться соблазну упомянутого внешнего облика душевной жизни человека в составе предметного мира. Будучи в своем отношении к внешнему миру частью этого мира, она необходима локализована во времени, так же как по крайней мере отчасти, поскольку она связана с телесным организмом-, она некоторым образом локализована в пространстве. Душевная жизнь человека возникает в определенный момент – скажем для простоты: в момент его рождения – имеет известную длительность и в определенный момент кончается, по крайней мере в пределах земного бытия. Этим, как мы далее рассмотрим это подробнее, необходимо обусловлена известная подчиненность человека времени (как и пространству). Но этим несколько не затрагивается и не ограничивается внутренняя невременность душевной жизни как таковой, ибо эта невременность есть чистое внутреннее качество душевной жизни, не имеющее никакого отношения к ее внешней локализованности и ограниченности. В любой кратчайший миг душа может пережить какую угодно (но всегда неопределенную) длительность (вспомним быстроту, иногда мгновенность богатейших по содержанию снов), может пережить и вечность (ср. знаменитое описание мига, предшествующего эпилептическому припадку, у Достоевского). В лице наших грез, воспроизведенных образов, в лице всего этого как бы бесформенного блуждания нашей души по всему миру или, вернее, по области, чуждой самому времени, мы имеем живой образец этой невременности душевной жизни (память, как знание прошлого, относится, как указано, не сюда). Точно также все, чем человек когда-либо был и чем он станет или только может стать, – а если взглянуть глубже, и то, чем были его предки и будут его потомки – все это потенциально есть в его душевной жизни в каждом ее миге. Душевная жизнь есть, таким образом, потенциальная сверхвременность, невыразимый бесформенный материал, из которого создается та сверхвременность, вне которой немыслимо сознание и знание.

1 Ср.: "Предмет знания", гл. X.

Все намеченные выше черты душевной жизни, как мы видим, в конце концов лишь с разных сторон или в разных отношениях характеризуют ту единственную ее черту, которая образует само ее существо: ее бесформенность, неопределенность – ту невыразимую, лишь отрицательно описуемую ее природу, в силу которой она отлична от всего предметного и логически определенного. Душевная жизнь как таковая есть в духовном мире $\pi\rho\omega\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$, первая материя Аристотеля, чистая потенциальность и как бы внутренность или зачатость бытия. Но прежде чем подвести окончательные итоги существу душевной жизни, мы должны еще рассмотреть ее со стороны ее состава, т.е. попытаться наметить конкретные явления или состояния, ее образующие.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt02.htm" <<< INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
 "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt04.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt03.htm" <<< INCLUDEPICTURE
 "../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK

"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"..../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt05.htm" >>>

Глава IV

СОСТАВ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Мы впали бы в противоречие со всем вышесказанным, если бы пытались дать "классификацию душевных явлений" в обычном смысле такого начинания. Мы знаем уже: не существует вообще множественности обособленных душевных явлений, а существуют лишь разные проявления или состояния единой в себе душевной жизни. Современная психология в значительной мере уже учла это своеобразное положение: если сначала борьба против "психологии способностей", разлагавшей душу на ряд отдельных замкнутых выдвижных ящиков, велась в форме уяснения сложности каждой такой "способности" и, следовательно, ее дальнейшей разложимости, то понемногу на первый план стала выдвигаться другая, обратная сторона: переплетенность и связанность в душевной жизни всех ее отдельных явлений. Не существует (ни) "чувства", которое не сопровождалось бы "представлениями" и "стремлениями", ни "представления", не связанного со стремлениями и чувствами, и т.д. Часто, впрочем, это все же представляется как какая-то лишь внешняя связанность по существу единичных, замкнутых в себе конкретных явлений: в душевной жизни, с этой точки зрения, единичные явления выступают всегда разношерстной толпой или кучкой. Более тонкий анализ, однако, уясняет, что это есть не толпа или куча, а первичное, лишь абстрактно-разложимое единство – вроде того, как пространство не составлено из наложенных друг на друга или сложенных в целое трех своих измерений, а есть единство, на почве которого впервые мыслимо идеальное различие измерений. Но, если мы не ошибаемся, исконность и, так сказать, интимность этого единства еще недостаточно учтена современной психологией. Главным препятствием здесь является спутывающее все черты смешение душевной жизни с предметным сознанием. В составе предметного мира существуют такие глубокие и резкие различия, такое коренное расслоение на разнородные области, что, когда предметный мир в качестве "содержания нашего сознания", целиком включается в душевную жизнь, неизбежно должно утрачиваться понимание ее внутренней слитности и однородности. Какое отношение, например, имеет звук или цвет как таковой к какому-либо чувству или желанию, кроме разве только чисто внешне констатируемой закономерности сопутствия между ними? Или что общего между восприятием пространства и, скажем, чувством страха или свободы? С этой точки зрения такие явления как, например, так называемый "чувственный тон ощущений" (приятный и неприятный, возбуждающий и успокоительный характер отдельных цветов, звуков и т.п. или их комбинаций) или болезненное состояние "страха пространства", или обратное ему наслаждение широтой горизонта суть для нас внутренне совершенно непонятные, лишь чисто внешне констатируемые закономерности связи между разнородными, замкнутыми в себе "явлениями".¹ Напротив, существо этого исконного, интимно-внутреннего единства душевной жизни с ясностью предстанет перед нами, если мы будем держаться отчетливого разграничения между душевной жизнью и содержанием предметного сознания.

1 Но и учение так называемой "функциональной психологии", как это понятно само собой на основании сказанного (см. выше с. 685, 686 и сл.), не могло содействовать уяснению внутреннего единства этих сложных душевных состояний.

Мы исходим из традиционного деления душевной жизни на явления "интеллектуальные", "эмоциональные" и "волевые". Посмотрим прежде всего, какие из этих явлений должны быть откинuty как вообще не принадлежащие к душевной жизни. Наибольшее богатство "плевел", подлежащих устранению, дает, очевидно, область "интеллектуальных" явлений. Прежде всего отделяются такие явления, как восприятия, представления, мысли (понятия, суждения, умозаключения, вопросы, сомнения и т.п., узнавание, локализация в прошлом и т.п.) с той их стороны, с которой в них имеется

раскрытие или предстояние сознанию предметных содержаний. Если мы подойдем к тому же вопросу с другой, положительной стороны, то мы можем сказать, что в состав душевной жизни здесь войдут только ощущения (при строгом, разъясненном в гл. I, отграничении ощущений как переживаний от сознаваемых предметных содержаний ощущения), представления (все равно, воспроизведенные единичные ли ощущения или комплексы их), взятые как чистые образы, вне отношения к их возможному предметному смыслу, и, наконец, сами переживания направленности в мысли и внимании (мысли и созерцания как чистые переживания или душевные состояния). Казалось бы, что по крайней мере явления области "чувства" и "воли" целиком входят в состав душевной жизни. Однако это не так, ибо значительная их часть суть сложные комплексы, в состав которых входят восприятия, представления и мысли о предметных содержаниях, и вся эта сторона, очевидно, также должна быть исключена. Так, например, сознательные чувства любви или ненависти к определенному человеку, тем более так называемые высшие чувства – нравственные, религиозные, эстетические, – как и сознательные желания или стремления к тем или иным объективным целям, взятые в целом, суть тоже состояния предметного сознания, а отнюдь не явления чистой душевной жизни. Это утверждение на первый взгляд кажется парадоксом, каким-то чудовищным искусственным сужением области душевной жизни. Может показаться, и это часто утверждалось, что предметная сторона относится здесь целиком к интеллектуальной области, тогда как собственно волевая и эмоциональная сторона этих явлений по своей природе одна и та же, приводит ли к ней момент предметного сознания или нет, следовательно, бесспорно принадлежит к сфере душевной жизни. Но с этим невозможно согласиться. Укажем прежде всего на последствия такого взгляда. Для него религиозная, моральная, эстетическая, правовая жизнь оказывается лишь подвидами душевной жизни, и мы получаем самый невыносимый и противоестественный с точки зрения соответствующих специальных наук психологизм в религии, этике, эстетике, праве. Скажут: объекты таких переживаний надо отличать от самих переживаний, и лишь последние суть душевные явления. Но именно это отличие в качестве реального разграничения здесь, как об этом уже упоминалось выше (стр. 686-687), невозможно. Так, религиозное или молитвенное настроение совсем не есть какое-то чисто внутреннее душевное состояние (вроде простого чувства беспредметной радости или скорби, бодрости или подавленности и т.п.) плюс бесстрастная, объективная мысль о Боге. Это есть, наоборот, единство настроения, само существо которого состоит в сознании своей живой связи с Божеством или живого присутствия в себе или близ себя Божества. И то же самое относится к явлениям жизни нравственной, эстетической, социальной. Существо недоразумения заключается в том, что предметное сознание – сознание предстояния и раскрытости объективных содержаний – кажется относящимся лишь к чистой мысли, явлением только интеллектуального порядка, тогда как возможно и прямое отношение волевой и эмоциональной области к предметному бытию. Правда, здесь неизбежно обнаруживается необходимость совершенно нового понятия, помимо понятий душевной жизни и предметного сознания, – понятия духовной жизни как высшей и более глубокой формы объективного сознания, чем предметное сознание в его обычном смысле; в силу такого соотношения может уясниться, что предметные чувства (как и хотения и т.п.), не входя в состав душевной жизни в указанном смысле чистого субстрата внутреннего бытия, вместе с тем входят в состав той конкретно оформленной и обогащенной душевной жизни, которую мы имеем в виду под именем духовной жизни; об этом у нас будет идти речь ниже. Пока же мы ограничиваемся следующим, очевидным после приведенных разъяснений, разграничением: явления волевой и эмоциональной жизни, связанные с предметным сознанием, входят в состав душевной жизни лишь постольку, поскольку они имеют в себе элемент чистого переживания вне отношения к предметному сознанию. Проще говоря: чувства и волевые явления принадлежат к душевной жизни лишь постольку, поскольку они беспредметны, поскольку они суть чистые переживания, т.е. отмечены всеми изложенными выше признаками бесформенности душевной жизни.

Но эта формулировка влечет еще к дальнейшему ограничению: сфера чистого переживания граничит, как мы знаем, не только с предметным сознанием, но и с самосознанием. Но именно в области волевой

жизни самосознание играет первенствующую роль. Сознательное в этой области значит прежде всего определенное самосознанием, отмеченное участием "я", как центра сознания. Такие явления, как сознательная расценка стихийных побуждений и отбор между ними, поскольку это есть действительно результат самосознания, а не простая видимость его вмешательства (ср. выше стр. 701 и сл.), также не суть целиком душевные явления, а суть, как увидим позднее, проявления обратной, внутренней стороны духовной жизни. Правда, самосознание в известном смысле или в известном отношении есть само особое переживание, и поскольку это так, обусловленные им явления суть также явления душевной жизни. Но так же, как мы должны отличать содержание предметного сознания от самого переживания его, как особого душевного состояния направленности, мы должны отличать само реальное бытие и действие "я" (там, где оно действительно имеет место) от его переживания, и лишь последнее относить к составу душевной жизни. Таким образом, волевые явления суть чистые переживания, то есть моменты душевной жизни, лишь поскольку они, так сказать, извне отделены от своего отношения к предметному бытию, а изнутри отграничены от воздействия высшей силы "я" как самосознания.

Теперь, после этих предварительных разъяснений, посмотрим, что такое суть эти предполагаемые стороны душевной жизни – "интеллектуальная", "эмоциональная" и "волевая" – и каково их отношение друг к другу.

II

Связь "ощущений" и "представлений" с тем, что называется "чувствами", давно отмечена в психологии. Но, как уже указано выше, связь эта большей частью мыслится чисто внешней, как некоторого рода сопутствование разнородных элементов. Уже самый спор о том, возможно ли в чувствах собственное качественное многообразие, кроме различия между "удовольствием" и "страданием", или же все качественное многообразие должно быть отнесено за счет "интеллектуальной" стороны (так что богатство и разнообразие волнующих нас чувств, настроений и пр. оказывается собственно иллюзией, и наша эмоциональная жизнь есть лишь монотонное чередование удовольствия и страдания – поистине, невеселая жизнь!) – этот спор показывает, сколь внешней мыслится здесь связь этих двух сторон. "Ощущения" и "представления", с одной стороны, "чувства", с другой, представляются глубоко, коренным образом различными явлениями, между которыми лежит непроходимая пропасть, и именно новейшая психология старательно подчеркивает глубину этого различия. Мы уже указали источник этого взгляда: поскольку под "ощущениями" и "представлениями" разумеются мыслимые в них или через них предметные содержания, они действительно принципиально отличны от чувств: они суть знание, чувства же – лишь переживания, лишенные всякого элемента знания. Усмотрение этого основополагающего различия есть само по себе весьма ценное достижение. Но мы указали также, что эта истина затенила собой факт ощущений и представлений как чистых переживаний вне отношения к возможному через их посредство знанию. Но поскольку мы сосредоточиваемся на последних, всякое отграничение ощущений и представлений от чувств сразу же становится шатким и неопределенным. Яснее всего это видно на так называемых органических ощущениях. Когда я не извне, в качестве постороннего наблюдателя-психолога, изучаю свою душевную жизнь, а стараюсь изнутри прислушаться к ней и осветить ее сознанием, то, признаюсь, я не в силах различить, где, например, в переживании голода кончается ощущение (ощущение "сосания под ложечкой" и т.п.) и где начинается неприятное чувство; мне трудно ясно отграничить такие органические ощущения, как стесненность дыхания, начинающаяся тошнота, сжатие сердца, общее утомление от таких чувств или настроений, как уныние, тоска, подавленность. И нужно обладать большой порочностью и душевной холодностью, чтобы уметь в своей половой жизни отличать специфически-половые "ощущения" от общих "чувств". В указании на эту неразличимость состоит ведь существо известной теории эмоций Джемса-Ланге, обратившей на себя общее внимание каким-то, содержащимся в ней, зерном правды (к ней мы вскоре еще вернемся). Менее очевидна неразличимость от "чувств" так называемых внешних ощущений, и ей совсем уже нет места, по-видимому, в отношении "представлений". Но все это – лишь благодаря указанному смешению их

как переживаний с их предметным значением. Я предлагаю мысленно перенестись, например, в состояние бреда, когда именно утрачено понимание предметного значения ощущений и представлений. Я полагаю, что в этом состоянии какие-нибудь красные пятна, заполняющие наше зрительное поле и мучающие нас своей назойливой и грозной яркостью, все шумы и звуки, врывающиеся в наше сознание, бесформенные образы каких-нибудь чудовищ-великанов, обступающих нас и наваливающихся на нас, переживаются не иначе, чем ощущения головокружения, тошноты, замирания сердца, давления в области желудка или кишечника и т.п. – именно, как что-то неразлично-слитное с "чувствами", как неотделимый момент общего душевного состояния. Кто, далее, в силах отличить в момент самого переживания, в сильно тошнотворном или дурманящем запахе, так сказать, холодное бесстрастное качество запаха от его тошнотворности или головокружительности? Точно так же сильный и неожиданный шум, вроде оглушительного грома или пушечного выстрела непосредственно столь же неразлично слит с чувством содрогания, испуга, как и органическое ощущение, например, внезапной потери равновесия. И я предполагаю, по аналогии с человеческим сознанием, что быки вряд ли отличают красный цвет от своего волнения по его поводу.¹ О том же явлении у людей, например у первобытных народов, свидетельствуют путешественники. Ср. описание этого явления у племени бакуба в Центральной Африке, цит. у Циглера ("Das Gefühl". 1899, с. 96).

Затем следует отметить еще один род непосредственных данных, который обычно (скорее по предполагаемым физиологическим или же гносеологическим основаниям, чем по указаниям чистого психологического описания) отличают от "ощущений", но первичный характер которого (как переживания) в настоящее время бесспорен. Это то, что обычно зовется "восприятием пространства", и что мы здесь берем, как чистое переживание протяженности (ср. выше гл. III, стр. 764 и сл.). С точки зрения внутреннего самонаблюдения нет ни малейшего сомнения, что переживания, например, пространственной ничтожности или грандиозности, образы "бездны", "пустоты", "узости" и "шири" и т.п., настолько неразлично слиты с чувствами, что их хочется скорее назвать "чувством", чем ощущением или образами. Поэтому такие переживания как страх бездны, восторг шири, тягостность низких потолков или узкого горизонта, снисходительная нежность ко всему маленькому, тонкому и т.п., суть не загадочные сочетания разнородных элементов душевной жизни, а проявления первичного, непосредственно переживаемого сродства ощущений или образов с чувствами.¹ Вообще говоря, если оставить в стороне, с одной стороны, различие физиологического происхождения или условий "внешних" и "органических" ощущений, и, с другой стороны, различие в их полезности для расширения знания и ориентировки в мире, то с чисто психологической точки зрения не остается никакого принципиального различия между органическими и внешними ощущениями, и мы не имеем права даже на само деление их на эти два класса: мы имеем лишь бесчисленно многие роды и оттенки ощущений с одинаковым общим характером как ощущений вообще; и потому и их связь с чувствами остается всюду принципиально однородной.² Если, далее, по крайней мере в отношении представлений кажется, что они гораздо отчетливее отделяются от лишь "сопровождающих" их чувств, то это – лишь потому, что они в качестве переживаний или чистых образов обычно слабее ощущений и поэтому в них на первый план выдвигается их предметное значение. Но если опять-таки сосредоточиться на их чисто конкретном, непосредственно наличном в переживании содержании, если вспомнить такие явления, как галлюцинации, иллюзии, сны, внушения (воображаемое распятие подражающих страданиям Христа ведет к появлению стигматов, воображаемое наложение горчичника у истеричных – к появлению красных пятен, по величине и форме точно соответствующих листу горчичника), наконец, если и здесь оставить в стороне вопрос о различии предметного значения представлений и ощущений, то не только трудно провести какую-либо определенную разграничительную черту между ощущениями и представлениями, но такой черты фактически нет в самой душевной жизни; и, следовательно, эмоциональный характер тех и других, по существу, одинаков. Наконец, если от ощущений и представлений перейти к чистой мысли, к началу предметного сознания, взятому как чистое переживание, вне отношения к усматриваемому или

мыслимому предметному содержанию, например к переживанию внимания или к процессу припоминания и т.п., то неотличимость этих состояний от "чувств" или их смутная слитность с чувствами тоже бросается в глаза, в особенности в более крайних, напряженных их формах. Полугипнотическая прикованность наша к внезапно раскрывшемуся нам зрелищу, ужасающему нас или дарующему блаженство, не только "сопровождается" сильными чувствами, но сама есть нечто, ясно неотличимое от чувства или общего состояния. Мучительное припоминание чего-то важного, но забытого (неизвестно чего) или напряженное ожидание появления чего-то решающего и окончательного играет в кошмарных снах такую же роль, как кошмарные ощущения и представления. И недаром, когда в новейшее время обратили внимание на своеобразие переживания мысли как таковой для его определения прибегли к обозначению, которым обычно поясняют природу "чувства": его назвали "состоянием" или "положением" сознания (Bewusstseinslage). В известном смысле чистая мысль даже еще ближе к "чувству", чем ощущение и представление, ибо, подобно чувству, оно есть переживание, лишенное элемента наглядности, некое неуловимо-неопределенное, хотя вполне конкретное, общее состояние душевной жизни. И совсем не случайно мы говорим о чувстве любопытства, сомнения, таинственности, уверенности, ожидания и т.п.

1 Известно, что в переживаниях протяженности существенное участие принимают так называемые кинестетические ощущения. Отсюда и для обычного понимания легко объясняется эмоциональный характер этих образов; мы не думаем, однако, чтобы этим здесь могло быть дано исчерпывающее объяснение. Здесь, кстати сказать, ясно видна вся относительность различия между внешними и внутренними ощущениями.

2 Что и обычная познавательная расценка этих двух родов ощущений, в сущности, весьма поверхностна – в этом легко убедиться, если не отождествлять практически познавательной ценности в смысле ориентировки во внешнем мире с познавательной ценностью вообще, – или внешнего мира – с объективным бытием вообще. Органические ощущения раскрывают нам тайный, как бы подземный слой бытия, для внешне-практической жизни бесполезный и даже вредный, но по существу не менее глубокий, сложный и богатый, чем мир видимый и осязаемый.

Но вернемся к ощущениям и представлениям. Оставим пока в стороне только что мимоходом отмеченный элемент наглядности в них и сосредоточимся еще раз на их близости к чувствам и сродстве с ними. Мы уже упомянули о теории эмоций Джемса-Ланге. Как известно, эта теория объясняет чувство как комплекс или итог органических ощущений. При этом, очевидно, предполагается, что генетически или, по крайней мере, чисто логически "ощущение" есть нечто более первичное, чем "чувство": ведь лишь в силу этого сведение чувства к ощущениям содержит "объяснение" природы чувства.¹ Но не впадем ли мы при этом в основное заблуждение "психической химии", которое так красноречиво изобличил сам Джемс не принимаем ли мы здесь последние результаты психологической абстракции за реальные первичные элементы? Сенсуализму как простейшему и самому наглядному объяснению, можно сказать, "везет" в психологии: то и дело в него впадают даже его принципиальные противники. Принимая основное содержание теории Джемса-Ланге, по крайней мере в умеренной форме утверждения неотделимого соучастия органических ощущений в составе "чувства", присмотримся, однако, к ее логическому построению. Что генетически отдельные разрозненные ощущения не предшествуют их слиянию в общее чувство или эмоцию, в этом вряд ли кто будет сомневаться. Скорее все признают бесспорным, что душевная жизнь начинается с состояния смутного, слитного единства и лишь позднее дифференцируется на сложное многообразие. Но и чисто логически – многого ли мы достигаем, "сводя" чувство к природе "ощущений"? И если даже кое-что при этом объясняется, не имеем ли право также и обернуть это соотношение? Не значит ли это, с другой стороны, что так называемое ощущение (по этой теории – по крайней мере органическое) с самого начала содержит в себе что-то похожее на чувство, ведь само зародышевое чувство, ибо как иначе комплекс ощущений мог бы создать своеобразие "чувства"? То, что вызывает протест непосредственного сознания против этой теории и придает ей характер парадокса и притом какого-то оскорбительного, обездушивающего нас парадокса (наша печаль есть

только ощущение слезотечения, поникновения головы, стесненности дыхания и пр.), есть именно сведение такого живого, полного, внутреннего переживания как "чувство", к комбинации холодных, чисто "объективных", чуждых нашей интимности ощущений. Не предполагает ли это, напротив, что самое ощущение совсем не есть то, что под ним обычно понимают, что оно само в себе не есть что-то безразличное для нашей интимной жизни, чисто объективно-качественное, какая-то "равнодушная природа" в нас самих, а, наоборот, есть именно живое, интимно-душевное состояние? Мы не предлагаем поставить теорию Джемса-Ланге вверх ногами и сводить "ощущения" к "чувству", ибо под чувством по большей части понимается именно то, что остается за вычетом ощущений как бесстрастных качественных данных; и чисто логически парадоксальность этой теории состоит в том, что мы невольно совершаем в ней смешение понятий: то, что остается за вычетом ощущений, так понимаемых, должно быть в свою очередь комплексом ощущений! Мы приходим лишь к выводу, что "ощущения" и "чувства" суть соотносительные, лишь логически отделимые понятия: не только нет ощущений без чувств и чувств без ощущений, но то и другое – поскольку именно каждое из них мыслится изолированно, как особый, замкнутый в себе качественный элемент душевной жизни – вообще не суть в отдельности конкретные явления, а суть лишь абстрактные моменты целостного переживания. Пусть называют его как угодно, но конкретно ощущение само в такой же мере есть чувство, в какой чувство есть комплекс ощущений. И если под чувством мы условимся понимать всякое конкретное общее душевное состояние, то всякое ощущение, как и всякое переживание вообще, необходимо есть чувство – именно в силу того общего условия, что в душевной жизни нет разъединенных единичных явлений, а есть лишь видоизменения или моменты общего душевного состояния. В конце концов все сводится здесь к действительно последовательному преодолению грубого заблуждения "психической атомистики". Естественнее всего под "чувством" понимать целостное конкретное состояние душевной жизни, характеризующееся именно со стороны своего общего качественного своеобразия. Тогда ясно, что ощущение, взятое как конкретное переживание, само есть чувство, а взятое как что-то отличное от чувства есть лишь абстрактный ингредиент чувства. Иначе говоря, не целое есть здесь, как и всюду в душевной жизни, продукт сложения своих элементов, а, наоборот, так называемые элементы суть лишь производные стороны абстрактного разложения первичного целого и конкретно мыслимы лишь в составе целого.

1 Мы оставляем здесь в стороне, очевидно, неопределенное и трудно осуществимое различие между "эмоциями" и "чувствами вообще". Если мы не ошибаемся, в духе авторов этой теории и по существу дела здесь должна быть допущена некоторая однородность.

2 Ясные намеки на это понимание ощущения имеются у самого Джемса.

III

Теперь мы можем, без опасения впасть в "психическую атомистику", отметить своеобразие "ощущения", или "образа" вообще, в отличие от чувства. Это есть упомянутый выше момент наглядности образа. Но что значит наглядность? Два ближайшим образом навязывающихся здесь понимания должны быть, очевидно, исключены. Наглядность образа не может означать его конкретности, его, так сказать, "присутствия воочию", как некой самодовлеющей и полной реальности, в душевной жизни. Ибо эта конкретность присуща, ведь, и чувству, есть свойство всякого вообще "переживания"; более того, поскольку чистый момент ощущения как таковой мы отличаем от чувства, конкретность есть как раз признак самого чувства и только его одного. Во-вторых, наглядность образа не может означать его предметности, его познавательного значения или смысла, ибо образ как таковой есть чистое переживание, а никакие предметное содержание, и мы уже не раз подчеркивали необходимость и важность различия между тем и другим. Однако это второе возможное понимание смысла "наглядности", будучи само по себе, в указанной своей форме, ложным, способно одно лишь, кажется, навести на верное понимание. Наглядность образа как таковая не тождественна с его предметным смыслом или содержанием; но ее существо целиком исчерпывается этой способностью или возможностью образа стать предметным содержанием или привести к нему. В самом деле, что остается в образе за вычетом того, что он есть конкретное душевное состояние (ибо в

этом качестве он есть чувство)? То, что он есть знак некоей реальности, отправная точка возможного познания. При всей важности различия между чистым образом и достигаемым через него предметным содержанием – между, например, неосмысленным ощущением красного (хотя бы у волнуемого им быка) и самой краснотой, как неизменным тождественным содержанием, платоновской "идеей" красноты, достигаемой только мыслью – не нужно забывать, что это различие – все же относительное, и что переживаемое "красное" как таковое (если оставить, повторяем, в стороне само переживание его) есть только "подобие", зародыш, отправная точка – коротко говоря, потенция "самой красноты" как идеи или предметного содержания. Различие между "чувством" и "ощущением" намечается, таким образом, вполне ясно. Момент чувства есть качественное своеобразие целостного душевного переживания, как такового; момент ощущения или говоря шире, образа есть как бы вкрапленное в целостное переживание качественное своеобразие потенции или зародыша предметного содержания. К этому можно, наконец, присоединить и момент чистой мысли, как такое видоизменение качественного своеобразия целостного душевного переживания, в силу которого оно есть не только замкнутое в себе душевное состояние, но вместе с тем и потенция общего отношения к предметному бытию или общей направленности на него. Конкретная душевная жизнь есть всегда не только внутреннее, замкнутое в себе состояние, но вместе с тем и потенция чего-то высшего и иного – именно предметного сознания. Образ и мысль суть в ней отправные точки и самый путь к этому иному; "чувство" есть момент ее внутреннего пребывания в самой себе, и именно поэтому оно есть как бы общий фон, окрашивающий собой и все остальное в ней, ибо и это остальное, будучи зародышем и путем к иному, все-таки пребывает в душевной жизни, составляет ее внутренний ингредиент. Отсюда понятна большая, так сказать, интимность, "внутренность", слитность с "я" чувства по сравнению с образами и мыслями, которые в душевной жизни образуют как бы периферическую сторону или нити, уводящие от нее вовне.¹

1 Если я имею образ "красного", то нельзя сказать "я красен", как можно сказать "я печален" или "я весел". Это, в настоящее время часто подчеркиваемое, в особенности сторонниками "функциональной психологии", указание было сделано еще проницательным Мен де Бираном ("Essai sur les fondements de psychologie", Oeuvres inedites de Maine de Biran, publiees par E. Naville, t. I, p, 37). Чтобы не впасть в односторонность, здесь необходимо, впрочем, помнить и обратную сторону дела – указанную выше слитность образов с чувством в конкретном переживании. "Я полон звуков", – говорит о себе музыкант, "душа моя – элизиум теней" (Тютчев) и т.п.

IV

Но мы еще ничего не говорили о третьей стороне душевной жизни, об области волевой, в которой часто и не без основания усматривают само существо или наиболее характерную и центральную сторону душевной жизни. Страстность и нередкая бесплодность споров, которые разгорелись вокруг этого вопроса между "волюнтаристами" и их противниками, в значительной мере обусловлена также смешением душевной жизни как таковой с сознанием в его высших формах. Такие вопросы, как вопрос о возможности вмешательства "воли" в ход представлений или вопрос о наличности или отсутствии сознания активности нашего "я", не могут быть не только разрешены, но и правильно поставлены, пока им не предшествует познание элементарной волевой стороны чистой душевной жизни как таковой. Но эту элементарную сторону надо искать не в единичных явлениях, рассматриваемых как "элементы" более сложных состояний (вроде "чувства мускульного усилия" и т.п.), а, напротив, в простейшем общем фоне душевной жизни как целостного единства. Да будет нам позволено, не примыкая к какой-либо готовой формулировке этого вопроса, подойти к нему с нашей общей философской позиции.

Длительный, подвижный, так сказать, "процессуальный" характер нашей душевной жизни, вообще говоря, очевиден (особенно ярко он изображен, как известно, в новейшее время Бергсоном): всякое душевное переживание есть не неподвижное статическое пребывание в одном состоянии, не стояние на месте, а изменение, поток душевной жизни. Во всяком душевном переживании что-то делается или совершается. Спрашивается: значит ли это, что что-то делается с нами или в нас или что что-то

делается нами? Так можно формулировать существо "волевой проблемы" и противоположность между двумя основными типами ее решения. Но если исходить из намеченного нами общего понимания душевной жизни, то легко убедиться, что сама постановка дилеммы к ней неприменима и возможна лишь в отношении высших, более сложных форм сознания, ибо она предполагает различие между двумя инстанциями – нашим "я" и тем, что совершается в нем или им, все равно, мыслится ли отношение между первой и второй инстанцией как пассивно-созерцательное или как активно-творческое. К существенному, серьезному смыслу этой проблемы мы вернемся позднее, именно при рассмотрении высших форм внутренней человеческой жизни. Здесь же мы должны ответить на нее лишь отрицанием обеих частей дилеммы: то, что делается или совершается в душевной жизни, не делается ни с нами или в нас, ни нами, по той простой причине, что в душевной жизни как таковой не существует никакого "мы", отличного от того, что "делается". Может показаться, что это есть лишь словесное уклонение, что на самом деле мы соглашаемся с первой, "антиволюнтаристической" частью дилеммы. В действительности это совершенно не так, и это сразу же будет видно из самой краткой формулировки нашего понимания. Итак, повторяем, то, что делается в душевной жизни, не делается ни "с нами" или "в нас" ни "нами", ибо то, что делается в душевной жизни, и есть (на этой ступени) мы сами. Тут нет ни пассивного созерцания готовых перемен, ни активного руководства процессом или созидания его, а есть само делание. Здесь все дело опять-таки в том, что мы должны не извне смотреть на душевную жизнь, как на какой-то объект для постороннего наблюдателя, как на содержание нашего предметного сознания, а улавливать этот характер нашей душевной жизни изнутри, стараясь сознательно его пережить. Из всех сторон душевной жизни волевая дальше всего отстоит от предметного сознания, и потому не диво, что объективное наблюдение, так сказать, чисто теоретическое созерцание (хотя бы в форме самонаблюдения) не может его уловить. Для такого объективного наблюдения все вообще в душевной жизни становится ощущением и комплексами ощущений, понятыми как предметные содержания – по той простой причине, что объектом предметного сознания не может быть ничего кроме именно предметных содержаний. Но мы знаем уже, что на этом пути утрачивается вообще живое познавательное обладание душевной жизнью как таковой.

Итак, погружаясь в нашу душевную жизнь и созерцая ее изнутри, мы замечаем, что наша душевная жизнь с характерной для нее изменчивостью и подвижностью не есть ни объективная, развертывающаяся перед нами, лишь, так сказать, а *posteriori*, задним числом открывающаяся нам картина, ни заведомое, а *priori* замышленное действие субъекта, а есть чистая жизнь, образующая наше существо и сознаваемая именно в самый момент ее переживания, в нераздельном единстве с процессом этого изживания или осуществления.

У

Этот момент внутреннего делания в душевной жизни не нужно смешивать ни с переживанием какого-либо внешнего телесного действия (с так называемыми кинестетическими и моторными ощущениями), ни с руководством ходом сознания (например, в форме управления вниманием, самопреодоления и т.п.). Переживание физического движения, в чем бы оно ни заключалось, есть лишь частное содержание душевной жизни, имеющее по меньшей мере отчасти, характер ощущения, т.е. образа; тогда как всякого рода руководство ходом душевной жизни принадлежит вообще уже не к самой душевной жизни как таковой. Мы же имеем здесь в виду общий и чисто внутренний момент стихийного делания как имманентную черту самой душевной жизни. Этот общий динамический характер душевной жизни можно выразить как характер тяготения или устремленности. Его природу можно было бы наметить с двух сторон.

С одной стороны, это есть не что иное, как переживание изменчивости. Повторяем: не перед нами, как в кинематографе, и даже не в нас происходит душевная смена переживаний, течет поток душевной жизни, а мы сами движемся в ней, есмь это движение. Во всякий абстрактно-фиксируемый момент нашей душевной жизни мы не погружены неподвижно в настоящее, а как бы тянемся или стремимся вперед, предвосхищаем следующий момент – но не познавательное (как это бывает в

сознательно-целесообразных действиях), а, так сказать, бытийственно, в самом переживании: мы есмы в каждый миг потенция следующего мига, и именно это реально-душевное предвосхищение будущего есть первичная устремленность или тяготение. Ярче всего это выступает в бурных движениях душевной жизни, которые называются "аффектами" или "душевыми движениями" *par excellence*: в припадке ярости неудержимая волна внутреннего движения властно несет нас куда-то вперед – или, вернее, мы сами состоим из этого несущего бурного потока; нас тянет – или мы тянемся – от прилива глухого, все растущего внутреннего волнения к напряжению всех мускулов, потом к удару кулаком о стол, разрыванию или ломанию предметов вокруг нас, иногда к избиению человека, на которого обрушился наш гнев, потом к тяжелому дыханию и постепенному замиранию волнения и т.п.; и параллельно с этими ощущениями и внешними действиями идет соответствующая, вызванная и несомая самим внутренним душевным движением, смена образов, мыслей и чувств. В таких случаях сразу же видно, что изменчивость душевной жизни есть наше собственное существо, что последнее, так сказать насквозь пронизано специфической внутренней устремленностью или тяготением, а не есть как бы посторонний зритель, перед которым эта изменчивость разворачивалась бы как объективная смена состояний. Но такие случаи отличаются от обычного типа душевной жизни лишь своей интенсивностью: в более слабой форме мы всегда движемся в нашей душевной жизни через это тяготение, через реальное предвосхищение будущего в настоящем; и даже состояние бездейственной грезы есть не внутренняя неподвижность, не стоячая вода, а лишь еле заметное, медленное течение или колыхание стихии душевной жизни. Эта сторона душевной жизни, в силу которой она есть внутренняя изменчивость, живое слитное становление, как известно, прекрасно охарактеризована Бергсоном, и нам достаточно здесь сослаться на его тонкое описание.¹

1 Приведенная выше (с. 784 и сл.) поправка к этому пониманию, в силу которой изменчивость не должна отождествляться с временным течением душевной жизни, а должна постигаться, наоборот, в связи с характерной невременностью душевной жизни, как таковой, – в рассматриваемом отношении не имеет значения.

Другая сторона этого общего динамического момента, тесно связанная с первой и образующая как бы качественное дополнение к формальной природе первой, заключается в следующем. В настоящее время уже может считаться общепризнанным, что каждый образ или идея имеет и при известных условиях обнаруживает свой импульсивный, "идеомоторный" характер (этот – особенно хорошо разъясненный Джемсом – факт не замечается обычно лишь в силу загроможденности развитого сознания бесконечным множеством образов и мыслей). При этом речь идет ближайшим образом о том, что образ как бы автоматически вызывает некоторое телесное движение, и сам Джемс подчеркивает отсутствие при этом сознания какой-либо внутренней силы, производящей движение. Он прав, поскольку при этом имеется в виду сила, исходящая из нашего "я" и противопоставляемая "образу". Но оставляя совершенно в стороне телесное движение и сосредоточиваясь только на душевном переживании, мы должны сказать: именно в силу импульсивности "идеи", она есть нечто большее, чем пассивный образ, "немая картина на стене" (как иронически говорил о сенсуалистическом понимании идей Спиноза). Если мы видели, что образ есть вместе с тем живое переживание, в форме чувства, то так же мы имеем право сказать, что образ есть какое-то тяготение, некий фактор – не в объективном смысле причины действия, а в субъективном смысле самого делания – нечто, что делает что-то и вместе с тем нераздельно от самого делания. Вернее, однако, сказать: то, что при этом делается, хотя не производится "нашим я", но не производится и самим образом скорее образ есть ингредиент, нераздельно слитый с деланием самой душевной жизни. В чем же состоит это делание? Ближайшим образом его можно определить как движение в сторону образа, активное принятие его, согласие на него, слияние с ним – тот первичный момент, который образует психологический зародыш суждения в предметном сознании. Но при некоторых условиях это "делание" имеет и прямо обратный характер: внутреннее отталкивание образа, стремление ослабить, погасить его, отделаться от него, неприятие, враждебность. Мы имеем здесь элементарные душевные реакции типа "приятного" и "тягостного" или – что то же – элементарные оценки, как "должного" и "недолжного", "хорошего" или "дурного" в

душевной жизни. И именно эти реакции – или, скорее, так как тут еще не было никакого предшествующего им действия – эти первичные, душевные действия суть реальные качественные стимулы, направляющие движение душевной жизни. В силу их одна идея вкореняется в нас, удерживается, усиливается, другая – изгоняется, ослабевает, бледнеет, исчезает, и это есть не собственное дело самих идей и не наше произвольное действие, а дело первичных сил самой душевной жизни. Давнишняя популярная, ныне, кажется, уже окончательно дискредитированная теория усматривает в "удовольствии" и "страдании" единственные "мотивы" или "двигатели" человеческих действий и стремлений. Намеченные нами основные качественные моменты движущих сил душевной жизни не имеют ничего общего с этими понятиями наивной рационалистической теории. В ней речь идет прежде всего о предметном сознании: стремления к "удовольствию" и к устранению "страданий" означают стремления к сознательным целям, к объектам, подлежащим осуществлению; и сами удовольствия и страдания суть сознаваемые последствия тех или иных предметных содержаний сознания. Но, во-первых, ныне уже достаточно уяснено, что мы можем стремиться и к иным объектам, кроме собственного "удовольствия" и избежания "страдания", и что такого рода внегедонистические стремления суть даже преобладающий тип волевой жизни. Во-вторых, у нас речь идет вообще не о целях или мотивах, т.е. предвосхищающем предметном сознании объектов стремлений или их последствий, а о непосредственной природе самих "стремлений" как простейших "позывов", т.е. в форме первичных элементов движения душевной жизни. И, наконец, в-третьих – что, быть может, важнее всего – этими стремлениями и силами являются у нас не "удовольствие" и "страдание", как чисто пассивные состояния или чувства специфического содержания, а общий и притом динамический момент одобрения и неодобрения. На что направлен этот момент, что именно одобряется и не одобряется, нравится и не нравится, этим еще совершенно не предрешается: это может быть наше собственное "удовольствие" и "страдание", но может быть и любое иное содержание – или предметное содержание, или же состояние душевной жизни. В одобрении и неодобрении, в положительной и отрицательной оценке (всегда фактически слитых с общим эмоциональным моментом "приятности" или "радостности" и "тягостности", "неприятности", без того, чтобы они сами совпадали с этим эмоциональным моментом или чтобы он являлся их сознательной целью) – в этих первичных моментах проявления душевной силы или действенности мы усматриваем качественную первооснову динамического, так называемого волевого начала душевной жизни. Одобрение и неодобрение, которое в высших формах сознания – в предметном сознании – является сознательным отношением к объектам, а в самой душевной жизни, в своей элементарной первооснове есть чистое переживание действенного или динамического отношения к состояниям душевной жизни или, еще точнее, качественный признак самого существа внутреннего "делания" – это начало несводимо ни к чему иному, не есть ни "чувство" (в смысле чистого состояния), ни образ или мысль, а есть третий первичный момент душевной жизни. Весь дальнейший механизм волевых явлений, особенно выступающий в предметном сознании и прослеженный в нем, есть лишь усложнение, многообразные вариации этого первичного момента, в более или менее чистом виде присутствующего, например, в той неустанной действенности привлечения одного и борьбы с другим, которую мы переживаем в бреду, в бессмысленно-смутном сне и т.п. Проследить далее этот механизм влечений, желаний, хотений, их борьбы, вмешательства центральной инстанции в нее и т. д. не входит в нашу задачу. Отметим лишь кратко первый этап или общую основу такого анализа. В составе чистой душевной жизни эта первичная оценка и элементарное "стремление" есть одно и то же: одобрять, принимать душевное состояние значит именно влечься к нему или тяготеть к его осуществлению, отвергать, не одобрять его значит отталкиваться от него или отталкивать его от себя. Здесь нет еще сознания или оценки, которые предшествовали бы стремлению или действенности в отношении объекта оценки: само тяготение и отталкивание и есть здесь единственная действенность, которая поэтому есть не реакция на предшествующее состояние сознания, а чистая первичная акция; или, что то же самое, здесь нет объекта, противостоящего сознанию субъекта, а есть чисто внутренний динамизм самопротивоборства или самоосуществления душевной жизни, силой которого

осуществляется самый ход душевной жизни. Но с момента возникновения хотя бы зачаточного предметного сознания начинается и дифференциация, в силу которой стремления к объекту или от него, к его укреплению, приближению или уничтожению и удалению становятся вторичным, производным моментом, отличным от обосновывающего их момента оценки, который, оставаясь практически динамическим актом, имеет – именно в силу своего отличия от следующего за ним стремления – видимость какой-то чисто теоретической, пассивной позиции (яркий характерологический пример: пассивность бездейственного "брюзжания" или столь же бездейственного радостного благословения всего на свете – по сравнению с активностью типично действенных натур!). Из этого соотношения объясняется и основная ложь гедонизма, и скрытая в нем, лишь неудачно сформулированная правда, которая придает ему такую психологическую устойчивость. То, что он скрытым образом собственно имеет в виду, есть, быть может, именно первичность и универсальность динамических моментов одобрения или неодобрения, тождественных с переживаниями радостного приятия или тягостного неприятия, как целостными, нераздельными единствами. Но смешивая душевную жизнь с предметным сознанием, гедонизм совершенно ложно формулирует это наблюдение, утверждая, что удовольствие и отсутствие страдания суть единственные объективные цели наших стремлений, или что предметное предвидение удовольствия и страдания всегда и необходимо определяют направление наших стремлений; он смешивает, таким образом, динамический характер одобрения и неодобрения с чисто пассивными "чувствами", и эти пассивные чувства делает предметным содержанием и в этой форме двигателями или причинами производных от них стремлений. Непосредственное, чисто душевное единство первичных актов одобрения и неодобрения он берет не полностью, а частично (как чистое "чувство"), делает из него далее частичный момент сложного предметного сознания (именно содержание практической, целевой направленности) и этот частичный и по своему качеству, и по роли в составе механизма развитого сознания момент объявляет затем универсальной первоосновой всей волевой жизни. Намеченные выше две стороны момента тяготения или устремленности – тяготение как формальный динамический характер реального предвосхищения будущего, как выражение общей потенциальной сверхвременности душевной жизни и качественная природа его как первичной оценки, как действенности "приятия" и "отвержения" – дают в нераздельном своем единстве представление об общем характере первичной целеустремительности душевной жизни. Душевная жизнь – здесь мы опять опираемся на блестящие и убедительные изыскания Бергсона¹ – не есть механическая смена душевных состояний, из которых каждое последующее строго причинно определено природой отличного от него предыдущего; но она не есть и свободное осуществление сознательно поставленных целей, как бы свободная власть сознанного будущего над настоящим; она есть потенциальное сверхвременное единство, в котором прошедшее слито с будущим – живое и вместе с тем все же лишь слепое делание самого будущего из недр времяобъемлющего целого, "жизненный порыв", не обусловленный ни своей отправной, ни своей конечной точкой, а из своего единства стихийно развивающий весь свой путь. "Вначале было дело!" Мы рождены – и все живое наравне с нами – не для того, чтобы созерцать или пассивно "чувствовать"; наша жизнь так или иначе есть непрерывное действенное развитие и обнаружение потенции, образующей само существо душевной жизни. Даже бездейственный созерцатель вечно стремится к самому созерцанию, даже расслабленный неврастеник вечно внутренне борется; и *dolce far niente* – кого не тянуло к нему хоть изредка? – есть лишь замена сознательного и потенцированного творчества чисто растительным душевным творчеством в нас.

1 А также на менее известные, но не менее пронизательные исследования William'a Stem'a: "Person and Sache", 1906; ср. нашу статью: "Личность и вещь" в сборнике наших статей "Философия и жизнь", 1910. Этим мы совсем не провозглашаем какой-либо отвлеченный волюнтаризм, не усматриваем в "воле" как особой "сущности" исчерпывающее выражение природы душевной жизни. Напротив, намеченный нами динамизм или устремленность душевной жизни есть лишь неотделимый абстрактный ее момент, как конкретного целого, соотносительный статистическому моменту душевного "состояния", которое

мы назвали чувством. Нет устремленности, которая не была бы вместе с тем чувством, как и нет чувства, не слитого неразрывно с динамизмом, с внутренним деланием. И то, и другое совместно, далее, слито в неотделимом единстве с моментами "образов" и "мыслей" – с зачатками предметного сознания, отношения душевной жизни к окружающему ее бытию. Этим мы возвращаемся к началу наших размышлений о "составе душевной жизни": душевная жизнь есть не мозаика элементов, а сплошное единое целое, неопределимое, а лишь непосредственно переживаемое в своем единстве; и лишь абстрактно мы можем наметить стороны или моменты этого единства, мыслимые лишь на почве единства целого, не как его "элементы", а как проступающие в нем, незаметно сливающиеся друг с другом оттенки.

* * *

Этим мы закончили предварительное описание душевной жизни как особой стихии. Это есть та стихия, которую с такой пронизательностью и глубиной сознавал и раскрыл нам поэтический гений Тютчева: Как океан объемлет шар земной, Так наша жизнь кругом объята снами. Настанет ночь – и звучными волнами Стихия бьет о берег свой.

Прилив растет и быстро нас уносит В неизмеримость темных волн.

Само собой разумеется, что мы не исчерпали природы этой стихии. Полное ее описание есть дело более глубоко идущего анализа, который имеет задачей раскрыть содержание этого внутреннего стихийного мира во всем его богатстве. Такое более глубокое проникновение в этот мир, по пути к которому движутся некоторые наблюдения современной психологии и в особенности психопатологии, открыло бы в нем, как существенное его содержание, например, природу грозной, многообъемлющей стихии половой жизни, ее связь как со многими душевными расстройствами, так и с самой основой душевной силы и творчества, темную внутреннюю стихию преступности, загадочную природу сновидений и воображения и т.п. Короче говоря, общей задачей такого более глубокого анализа было бы не только наметить", но с возможной полнотой и многосторонностью описать стихию безумия как реальный ингредиент и субстрат всякого живого сознания. Тогда обнаружилась бы также близость самых точных, даже клинических наблюдений с таинственными, не вполне понятными нам и все же волнующими нас предчувствием какой-то правды догадками глубочайших мистиков, вроде творцов Каббалы или Якова Бёме. Но это истинно внутреннее наблюдение душевной жизни, ее живое знание изнутри есть в значительной мере дело будущего, и мы встречаем в современной психологической литературе скорее лишь случайные, отрывочные начала для него. Нам же здесь нужно было описать эту область лишь настолько, насколько это необходимо для уловления ее общего своеобразия, ее коренного отличия от всего иного на свете. Мы имеем теперь достаточное для этой цели представление о стихии душевной жизни как о субстрате нашей внутренней жизни, который при всей неразрывной слитности его с началами иного порядка сам в себе есть особая сфера бытия.

Но стихия душевной жизни, как мы пытались ее описать, совсем не тождественна и душевной жизни в ее конкретном проявлении, а есть лишь несамостоятельный момент или элемент последней, в свою очередь слитый с совершенно иными началами и именно потому, как мы уже указывали, часто даже совсем не замечаемый. В лице предметного сознания, самосознания, "внешнего облика" душевной жизни в предметном мире мы соприкасались с этими иными началами; и самые известные явления, бросающиеся в глаза и практическому наблюдению, и наблюдению научно-психологическому, относятся именно к этим началам и сознательно отстранялись нами доселе. Мы должны теперь присмотреться к их общей природе. Уяснение душевной жизни в ее конкретном проявлении должно показать нам место душевной жизни в общей системе сущего, ее связь как с низшими, так и с высшими началами бытия, и тем раскрыть, так сказать, общий смысл и назначение душевной жизни.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt03.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE

"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt05.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt04.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt06.htm" >>>

ЧАСТЬ ВТОРАЯ КОНКРЕТНАЯ ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И ЕЕ ФОРМИРУЮЩАЯ СИЛА

Глава V

ДУША КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ ЕДИНСТВО

I

Выше мы рассматривали душевную жизнь как чистую потенцию или бесформенный, хаотический материал, из которого состоит или складывается наше конкретное внутреннее бытие. Уяснение этого специфического материала как такового было необходимо для предварительного отграничения самой области внутреннего психического бытия. Но мы уже указывали, что этим материалом природа конкретной душевной жизни отнюдь не исчерпывается; и это ясно уже из того, что для уловления и характеристики этого "существа" душевной жизни нам нужно было, так сказать, спуститься ниже нормального уровня человеческого сознания, подметить его элементарный, зародышевый субстрат, в чистом виде проявляющийся разве только в состояниях величайшего ослабления сознательной жизни. Мы отметили, что душевная жизнь, как такого рода лишь абстрактно выделяемая стихия, с одной стороны, изнутри сдерживается и управляется нашим "я", тем специфическим ядром, которое нам дано в лице самосознания, а с другой стороны, извне ограничено предметным сознанием; и нам предстоит теперь присмотреться ближе к этим высшим, ограничивающим и усложняющим стихию душевной жизни началам. Мы начинаем с внутренней стороны, с проблемы самосознания или "я". Непосредственно, вне всяких теорий, на основании смутного общего самонаблюдения, каждому из нас по крайней мере кажется, что в лице нашего "я" мы имеем дело с совершенно особой реальностью, с какой-то глубокой первичной инстанцией в нас, которую мы обычно называем по преимуществу нашей "душой". И философские теории, исходя отсюда, говорят о "душе" как о "Субстанции" или "носителе" душевной жизни. Что может означать это понятие души и в какой мере точный анализ может признать его правомерным?

Прежде всего, на основании всего, доселе намеченного, мы должны признать смутным, многозначным и потому неправомерным понятие души как "субстанции", в смысле носителя качеств и состояний. Душевная жизнь совсем не есть собрание таких, как бы витающих в воздухе, абстрактных качеств или состояний, которые нуждаются в том, чтобы что-то иное, чем они сами, их "имело", или быть их "носителем". Поскольку под субстанцией разумеется просто субстрат, так сказать, материя в широком смысле слова, т.е. бесформенная реальность "чего-то вообще", к чему прикреплены или в чем осуществляются единичные стороны и состояния, конкретного явления, душевная жизнь как таковая и есть сама такого рода субстрат. Она есть настоящая конкретная стихия, которая – рассуждая чисто логически – совсем не должна быть прикреплена еще к чему-то иному или осуществляться в чем-то ином. Поэтому вопрос о "душе" как чем-то отличным от душевной жизни может ставиться вообще не в смысле вопроса о субстрате душевной жизни, а лишь в смысле вопроса о некой инстанции, отличной от этого субстрата. Это значит: существует ли "душа" как некий фактор, некая действующая или формирующая сила, отличная от имманентных свойств и сил субстрата душевной жизни?

Прежде чем решить этот вопрос по существу, мы должны напомнить один предварительный вывод, к которому мы пришли уже выше: существует ли такая "душа" как высшее, строгое единство "я" или нет,

во всяком случае мы не имеем права отождествить с ней наше "эмпирическое я", непосредственную область нашего самосознания. Мы видели, что это эмпирическое "я" есть лишь продукт некоторого уплотнения или интеграции душевной жизни, некое центральное ядро ее весьма сложного и изменчивого состава, по характеру своему близкого к душевной жизни как таковой. Наше "эмпирическое я", наш "характер", наша "личность" – словом, то, что мы находим в себе как объект самосознания, есть ближайшим образом лишь относительное единство более центральных, длительных, устойчивых сторон нашей душевной жизни: наше общее органическое самочувствие, сгусток укрепившихся влечений и представлений, чувств и настроений, – так называемая "апперцепирующая масса", оказывающая сильное влияние на периферические слои душевной жизни, но в свою очередь непрерывно питающаяся ими и видоизменяющаяся под их действием.¹ Явления "раздвоения личности", коренных переворотов в характере и настроении нашего "я" и, в конце концов, простой факт влияния среды и воспитания на личность достаточно об этом свидетельствуют. Поэтому интересующий нас вопрос может быть поставлен только в следующей форме: объяснимо ли без остатка это центральное место нашей душевной жизни как такого рода сгусток имманентных сил и содержаний самой же душевной жизни, исчерпывается ли его природа этим его изменчивым и сложным материалом, или же мы можем и должны допустить соучастие в его образовании некоего высшего, подлинного центра, вокруг которого и притягательной или формирующей силой которого слагается это эмпирическое ядро душевной жизни, называемое нашим "я"?

¹ Мы сознательно говорим о "сгустке" или "ядре", а не о "вязке" или "комплексе", ибо механистическое представление о скоплении или суммировании из единичных, разрозненных элементов должно быть, как было указано, совершенно устранено из понимания душевной жизни.

Эта формулировка вопроса о "душе" уклоняется от обычной постановки вопроса в современной философской литературе, ибо обычное отождествление душевной жизни с сознанием ведет к тому, что под "душой" разумеется сразу же субъект сознания или знания. При такой постановке вопроса ответ на него кажется простым и очевидным: непосредственное единство сознания и знания, на первый взгляд, с очевидностью говорит, что есть некий центр или носитель, для которого раскрывается сознаваемое содержание или который объемлет и обозревает его. Однако легкость такого решения искупается его бесплодностью. Двойное можно разуть – и часто без отчетливого различия, разумеется, – под субъектом сознания: либо единство сознания и знания вообще, само начало общей сознаваемости или познаваемости – то, что Кант называл единством чистого сознания или трансцендентальной апперцепции, – либо же единство личного сознания, самым характерным выражением которого является память. Что касается первого понятия субъекта – субъекта "гносеологического", то уже Кант справедливо отличал его от эмпирического самосознания и основательно (хотя и в устаревших понятиях) показал нелепость смешения этого формально-гносеологического понятия с конкретно-онтологическим понятием "души"; а современная гносеология, идя по тому же пути, еще резче подчеркнула противоположность этих двух понятий. Гносеологический субъект или единство сознания вообще есть в конце концов чистая бессодержательная точка, лишь символизирующая единство сознаваемого как такового, – в лучшем случае абстрактный момент в составе живого эмпирического субъекта, но отнюдь не его конкретная реальность. И когда продумываешь гносеологическую проблему до конца, то необходимо обнаруживается, что это высшее единство есть вообще не единство какого-либо субъекта или сознания, а абсолютное единство бытия, возвышающееся над самой противоположностью между субъектом и объектом.¹ Это высшее единство бытия и знания подводит нас к единству абсолютного, сверхмирового Начала бытия, которое вместе с тем есть единство абсолютного Света или Разума, но именно в силу этой универсальности непосредственно ничего не говорит о единстве человеческой личности или души; и все трудности и противоречия, от которых еще доселе страдает современная кантианская гносеология, вытекают в конечном итоге из этого противоестественного, онтологически недопустимого смешения высшего абсолютного единства с единством человеческого сознания. Что же касается понятия субъекта как единства личного сознания, выраженного, например, в самосознании и

личной памяти, то оно, конечно, вполне правомерно, как выражение общего единства индивидуального сознания и душевной жизни, как опровержение наивного атомизма в психологии и указание на общую синтетичность и невременность или сверхвременность душевного бытия, но оно идет слишком далеко, сразу же отождествляя это общее единство душевной жизни или самосознания с наличием особого центра или носителя. Мы видели уже, что это единство есть непосредственно лишь общее бесформенное единство душевной жизни, ее "самопроникнутость" и "бытие-для-себя", и отнюдь не может быть отождествлено со строго логическим единством какого-либо абсолютного центра душевной жизни.

1 Ср.: "Предмет знания", гл. IV.

В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о "душе" не как о субъекте сознания, а как о субъекте именно душевной жизни. Мы имеем в виду не вопрос о наличии идеального носителя сознания, а вопрос о присутствии некоего реального центра действующих и формирующих сил душевной жизни. Исчерпывается ли конкретная душевная жизнь ее описанным выше стихийным, бесформенно-слепым характером, или в ней замечается присутствие начала организующего, формирующего, подчиняющего себе слепую игру стихийных сил?

Такое формирующее или организующее начало могло бы пониматься еще весьма различно или иметь различное онтологическое значение, смотря по степени, так сказать, его отдаленности от формируемого материала. Позднее мы постараемся показать, что то, что мы вправе называть "душой", действительно может иметь различную глубину, слагаться из разных онтологических слоев. Здесь у нас идет речь лишь о самом элементарном, простейшем смысле формирующего начала душевной жизни вообще, и мы ставим общий вопрос о присутствии вообще в душевной жизни чего-либо, что мы могли бы признать таким началом.

Вопрос, так поставленный, имеет аналогию со спором между "механистами" и "виталистами" в биологии – со спором о присутствии или отсутствии в органическом развитии особых детерминирующих сил или энтелехий, помимо общих "слепых сил" физико-химического порядка. Нам нет надобности вмешиваться в этот спор, и достаточно лишь напомнить, что именно в настоящее время он снова приобрел в естествознании живое и серьезное значение. В области душевной жизни мы можем прийти в этом вопросе к самостоятельному решению, ибо здесь нам непосредственно, в живом опыте раскрыта та внутренняя сторона механизма жизни, о которой биологи вынуждены лишь косвенно умозаключать по внешним ее последствиям.

II

За исходную точку при обсуждении этого вопроса мы берем намеченную выше (в конце гл. IV) общую целестремительную природу душевной жизни. Что о чисто механистическом объяснении душевной жизни, в строгом смысле этого слова, не может быть и речи, это ясно само собой, ибо душевная жизнь не есть сумма или равнодействующая сталкивающихся между собой отдельных сил или процессов, а есть первичное слитное единство. Вопрос может заключаться лишь в том, есть ли эта общая целестремительность одна лишь бесформенная, хаотическая динамичность душевной жизни, как бы слепое течение реки душевной жизни или смена приливов и отливов ее океана, или же в ней обнаруживается участие формирующего организующего начала. Ближайший общий ответ на этот вопрос предreshен нашим предыдущим анализом. В составе общей целестремительности или "устремленности" нашей душевной жизни мы различили выше два момента: начало общей динамичности душевной жизни как процессуального, движущего ее характера, как некоего "делания" вообще и начало первичных оценок, притяжения и отталкивания, удовлетворения и неудовлетворения, соучаствующее в ходе душевной жизни и направляющее его. Мы отнесли, правда, оба начала к составу самой душевной жизни как чистой стихии и особенно подчеркнули отличие этих первичных элементарных оценок от всякого высшего, сознательного руководства душевной жизнью. Нетрудно, однако, видеть, что в лице этого начала мы имеем все же начало формирующее и направляющее, по крайней мере зародыш чего-то, отличного от чисто стихийного, бесформенного характера душевной жизни как таковой. Отнесение этого начала к составу самой душевной жизни

лишь кажущимся образом противоречит его противопоставлению ей как особого формирующего ее начала: ибо в его лице мы имеем дело с явлением или началом пограничного порядка, которое стоит не вне, но и не внутри стихии душевной жизни, а как бы на пороге, отделяющем ее от высших или более глубоких областей. Непрерывность духовного мира не допускает здесь резких реальных отграничений. С одной стороны, душевная жизнь как чистая стихия превратилась бы почти в пустую абстракцию, в нечто конкретно не существующее и невозможное, если бы мы совершенно выделили из нее элементарное, простейшее формирующее начало, всегда и необходимо в ней присутствующее, ибо формирующий момент одобрения и неодобрения, притяжения и отталкивания присутствует даже на самых низших ступенях душевной жизни и есть как бы та низшая, первая форма, вне которой чистая материя или потенция душевной жизни вообще немыслима. И, с другой стороны, высшее, определяющее начало не могло бы быть реальной действующей силой, не имело бы внутренней связи с формируемым материалом, если бы оно не имело для себя точки приложения в этом пограничном моменте формирующей и вместе с тем стихийной действенности первичных оценок.

Однако признание, что в лице этого момента мы имеем элементарное, простейшее проявление "души" как подлинного формирующего начала, требует доказательства, что намеченное явление имеет действительно первичный, самостоятельный характер, а не есть лишь производный результат стихийного материала душевной жизни. Несомненно, что в конкретной душевной жизни направление оценок и характер получающегося отсюда подбора материала в известной мере определены уже накопленным ранее материалом, сгустившимся в упомянутое выше "ядро" эмпирической личности. Человеческая личность в этом смысле есть, до некоторой степени, как обычно говорится, "продукт воспитания и среды"; поскольку направление его активности, его оценок и стремлений, явно производно, и о человеке в этом смысле можно сказать словами Мефистофеля: "du glaubst zu schieben und du wirst geschoben". Но, во-первых, нужно обладать всей предвзятостью наивного рационалистического мирозерцания, чтобы утверждать, что человек есть сполна и без остатка "продукт среды" и не замечать в составе каждой личности органических, не выводимых ни из каких внешних влияний и неистребимых ими первичных "прирожденных" оценок и стремлений. И, во-вторых, если бы даже весь дальнейший ход душевной жизни был определен его началом, первыми укрепившимися в нем влияниями, как совершается это первое образование "апперципирующей массы" или ядра душевной жизни?

Не ясно ли, что с самого момента своего зарождения всякое одушевленное существо обладает уже определенным направлением первичных оценок-стремлений, в силу которого оно само подбирает важнейшее именно для себя из бесконечного, притекающего к нему материала душевной жизни и таким образом активно формирует свое первоначальное "ядро", а не есть – в смысле стремлений и оценок – пресловутая "tabula rasa". Мы можем как угодно объяснять возникновение инстинктивных и импульсивных действий, – то обстоятельство, что едва вылупившийся цыпленок уже клюет и боится коршуна и т.п., есть онтогенетически свидетельство наличности в нем готового центрального аппарата, предопределяющего направление его действий. Чисто психологически, по меньшей мере в применении к соответствующим явлениям человеческой жизни, это значит, что направление нашего внимания, наших оценок переживаемого как "важного" и "неважного", "интересного" и "безразличного", радостного и тягостного, притягательного и отталкивающего определено некой первичной формирующей силой или инстанцией в нас; и эта первичная сила есть тот стержень, вокруг которого впервые отлагается эмпирическое "ядро" нашей личности. Это соотношение само по себе фактически совершенно самоочевидно, но оно, на первый взгляд, допускает еще различные толкования, и именно господствующие привычки механистического миропонимания влекут обычно к определенному его истолкованию, устраняющему понятие подлинно формирующего центра. Намеченная чисто внутренняя инстанция считается обычно лишь выражением определенного строения, либо физиологического, либо же психического механизма человеческой личности, но в том и другом случае продуктом или равнодействующей некоторых слепых сил или процессов, а никак не подлинно единым, определяющим их началом. Что касается физиологически-механического

детерминизма, то о его непригодности для объяснения явлений душевной жизни в общей форме нам придется еще говорить позднее. Здесь мы лишь кратко заметим двоякое. Во-первых, поскольку мы вправе предполагать зависимость душевной жизни от строения и свойств физического организма, следовало бы еще доказать, что сам этот организм есть чистый механизм, т.е. слепой итог сложения единичных процессов, а не есть в свою очередь выражение и продукт единого формирующего начала. Ведь в последнем случае связь душевной жизни со строением телесного аппарата нисколько не противоречила бы ее подчиненности единому формирующему центру, определяющему сразу развитие и физической, и психической жизни. А механический характер органического бытия, как уже было отмечено, совсем не есть доказанный факт. Во-вторых, поскольку мы допустим такую чисто механическую природу телесного организма, безусловная подчиненность ему душевной жизни или универсальный параллелизм между тем и другим оказываются логически невозможными, ибо опытно-данный характер слитного, первичного единства душевной жизни, придающий особый отпечаток всей душевной жизни, есть нечто, по самому существу не имеющее аналогии в механически-телесном мире и потому не объяснимое ни из какой комбинации процессов или явлений этого мира. Но этим соображением устраняется также и механистическое объяснение в пределах самого психического бытия, ибо такое механистическое объяснение, как уже было указано, противоречит опытно-данной природе душевной жизни как первичного, неразложимого единства. Здесь не остается места ни для каких произвольных толкований: мы стоим перед фактом, простое констатирование и адекватное описание которого и дает искомое объяснение. Если ход душевной жизни, при всей его стихийности, не есть чистый хаос, совершенная бесформенность, если он фактически пролагает себе определенное русло и принимает определенную форму, которую мы называем "индивидуальностью", то при очевидном единстве и слитности душевной жизни мы имеем здесь дело с первичной формой, отпечатлевающейся в душевной жизни изнутри, силой некой, действующей в ней первичной инстанции.

Внешним аппаратом этой формирующей инстанции, как бы щупальцами, намечающими определенное русло для течения душевной жизни, являются, как указано, первичные оценки стремления как силы активного отбора в построении ядра душевной жизни. Чрезвычайно важным косвенным свидетельством этой связи между оценками-стремлениями и первичной формирующей силой служат экспериментальные данные психопатологии. Все явления потери личности, ее "расщепления", легкой внушаемости и пр., словом, все явления ослабления внутренней формирующей инстанции всегда сопровождаются общей психастенией, слабостью внутренних эмоционально-волевых реакций. Правда, чисто стихийная волнуемость и возбудимость душевной жизни при этом скорее даже возрастает, но она лишена специфической внутренней силы, у больного нет больше определенных, ему свойственных интересов, оценок, волнений; его душевная жизнь представляет лишь смену состояний бесформенно-тупого покоя и бесформенного же возбуждения; вместо определенного, оформленного русла потока душевной жизни и определенного направления его течения мы имеем здесь лишь стоячую воду душевной жизни, все равно, в покое ли или в волнении.¹ В таких случаях мы имеем приближение к состоянию чистого, бесформенного динамизма душевной жизни без направляющего его начала целестремительных, формирующих оценок-стремлений, как бы к состоянию совершенной разнузданности стихии душевной жизни; ее бесформенная волнуемость, ее подвижность и беспокойство сочетаются тогда с характерной бесчувственностью, эмоционально-волевым оупением, внутренним равнодушием и пассивностью. С другой стороны, школа Фрейда убедительно показала, что источником душевных заболеваний может быть иногда именно сама формирующая сила оценок стремлений, поскольку при исключительных условиях она как бы целиком влагается в какое-либо одностороннее содержание и в силу этого теряет обычно присущую ей пластичность; тогда мы имеем, в скрытом или явном виде, состояние "навязчивых идей". Но и сам факт "раздвоения личности", который мы уже рассматривали в связи с его отношением к общему, бесформенному единству душевной жизни, в этой связи не только не опровергает наличности центральной формирующей инстанции, но косвенно ее подтверждает. Прежде всего, это раздвоение

всегда связано с ослаблением единства каждой из двух "личностей": где есть "две личности", там обе они суть как бы лишь мнимые "личности", неустойчивые "ядра" без подлинного стержня. С другой стороны, именно учение Фрейда показывает, что такого рода раздвоение (которое, кстати сказать, часто бывает лишь концентрическим, так что одна "личность" есть лишь часть другой, более полной "личности") есть само особое, исключительное проявление формирующего или направляющего начала душевной жизни: где возникает интенсивная борьба разнородных эмоционально-волевых сил, там, именно как особое защитное приспособление, обеспечивающее хотя бы относительное примирение, сама формирующая сила создает такое раздвоение, как бы расщепление ядра душевной жизни вокруг единого стержня, подобно тому, как корень дерева, встречая на своем пути преграду, иногда расщепляется, чтобы обойти ее с двух сторон и вновь соединиться позади нее. Эта, так сказать "двухядерность" душевной жизни, таким образом, не только не тождественна "двухцентричности" ее или – что то же – отсутствию в ней подлинного центра, но есть, наоборот, выражение особенно интенсивной и сложной активности этого формирующего центра при ненормальных, исключительных условиях его действенности.

1 Кроме цитированного уже классического труда Пьера Жане см. еще интересную монографию: Dugas L., Montier T. La depersonnalisation. Paris. F. Alcan, 1911.

Вообще говоря: чем глубже идет наблюдение душевной жизни в ее нормальных и патологических состояниях, тем яснее становится универсальность и могущество детерминирующего и формирующего единства душевной жизни. Теперь уже можно сказать с полной определенностью, что – поскольку под "душой" мы будем разумеать это действительное единство душевной жизни – лозунг "психологии без души", провозглашенный как принцип чисто эмпирического, непредвзятого описания душевной жизни, есть в действительности лишь выражение предвзятого мнения, совершенно искажающего эмпирическую природу душевной жизни; психолог и психиатр, желающие изучать душевную жизнь и намеренно игнорирующие в ней "душу" как определяющее и формирующее ее единство, поймут в ней не больше, чем, например, критик, который при анализе подлинного поэтического или музыкального произведения исходил бы из допущения отсутствия в нем определяющего единства темы, настроения или идеи.

III

Лишь во избежание недоразумения подчеркнем здесь то, что само по себе ясно из всего предыдущего: "душу" как формирующее действительное единство душевной жизни не следует смешивать с чисто феноменологическим внешним, экстенсивным единством самой стихии душевной жизни. Последнее единство, как было указано, есть лишь иное обозначение для сплошности или слитности душевной жизни и не имеет никакого формирующего значения. Будучи чисто логическим признаком стихии душевной жизни как таковой, оно неотъемлемо от неё и присутствует и там, где душевная жизнь (в указанных выше случаях) приближается к состоянию совершенной бесформенности и, сохраняя общую динамичность, теряет всякую определенную целестремительность. Напротив, формирующее единство души есть реальная действующая инстанция, логически отличная от формируемого ею материала душевной жизни (хотя фактически в элементарной своей форме всегда присутствующая в конкретной душевной жизни и лишь способная ослабляться, приближаясь, как к пределу, к полному отсутствию, в указанных случаях болезненного освобождения душевной стихии из-под ее власти). В конкретной душевной жизни душевная стихия как таковая есть лишь абстрактно-отделимый момент материала, неразрывно соединенный с противоположным ему моментом действующей формы или энтелехии душевной жизни, в силу которого душевная жизнь есть – как это было намечено в конце гл. IV, непрерывное целестремительное творчество, неустанный процесс самоформирования и самосозидания душевного бытия. К этому первичному творчеству в настоящее время самые проникательные биологи, неудовлетворяющиеся механистическим мирозерцанием, склонны сводить и животные инстинкты, даже самые примитивные, и сами процессы органического развития.¹ Формирование организма из зародыша, построение гнезд, муравейников и пр. в животном царстве, имеет, по-видимому, как это предвидел уже Шопенгауэр, единую основу в лице слепой стихийной

воли, *elan vital*, органического целестремительного творчества жизни как таковой; и по внутреннему своему существу оно не отлично от образований государств и наций или развития гениальных творений мысли и искусства из единой, как бы зародышевой интуиции творческого человеческого духа. Как бы то ни было, душевная жизнь во всяком случае непосредственно обнаруживает такую целестремительную действенность формирующего единства. Непредвзятое наблюдение природы душевной жизни требует применения, по крайней мере к ней, забытого понятия энтелехии как формирующего единства. Эта есть та низшая, элементарная "душа", которую Аристотель усматривал уже в растительном царстве, а позднейшие платоники называли *φύσις* – "действенной природой", в отличие как от высшей "души", так и от чистой пассивности мертвой материи.

1 См.: Метальников. Инстинкт как творческий акт. Изв. Ак. наук., 1915 и Русская Мысль, 1916, № 11; Шульц Е. Организм как творчество. Сборники по философии и психологии творчества, т. VII.

Эта низшая, элементарная, как бы растительная энтелехия душевной жизни, как уже было указано, настолько тесно слита со стихией душевной жизни, с самим формируемым ее материалом, что есть начало как бы пограничного порядка и обладает сама всей стихийностью и произвольностью душевной жизни вообще. В известном смысле можно было бы сказать, что эта формирующая сила имманентна самой душевной жизни, ибо лишь абстрактно, а не конкретно материал душевной жизни отделим от этого начала формы в ней, которое реально присутствует в нем же самом. Именно поэтому признание этой энтелехии есть не какое-либо гипотетическое умозаключение от следствия – оформленности душевной жизни – к его предполагаемой внешней причине, а простое логическое выражение самой целестремительности или формостремительности душевной жизни, как имманентной внутренней силы. Непрерывность, слитность душевной жизни требует и здесь совершенного отказа от механистического гипостазирования ее различных начал, как каких-то замкнутых в себе, обособленных, лишь внешним образом сообщающихся друг с другом существ. "Душа" не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой душевной жизни, понятая как единство (ибо иначе целестремительная энергия не может быть понята). И оформленность душевной жизни есть не внешний результат ее действия, а непосредственное ее самообнаружение. Достигаемая цель, процесс ее осуществления и действующее целестремительное начало суть не три реально различные инстанции, а лишь разные моменты единой реальности, само существо и единство которой состоит в единстве формирующей действенности. Недоумение, в силу которого мы склонны еще спрашивать, кто лее является носителем этой действенности и в чем состоит его внутреннее "существо", основано лишь на наивном материалистическом самообольщении, которое хочет все представлять по образцу осязаемой вещественной действительности и не в силах понять, так сказать, духовности душевного бытия. С другой стороны, столь же важно уяснить себе, что несмотря на близость этого формирующего начала к стихии душевной жизни, оно все же реально отлично (хотя и не обособлено) от нее. "Душа" в этом смысле есть все же не одно лишь название для определенной черты душевной жизни, не результат гипостазирования абстрактного момента: в качестве силы или энергии, она есть совершенно самостоятельная конкретная реальность (хотя и не осуществимая вне связи с формируемым материалом). Конкретно это яснее всего обнаруживается в упомянутых явлениях относительного освобождения стихии душевной жизни из-под власти формирующего начала. Больной, который постоянно теряет свое "я" – целестремительное, оформляющее, интегрирующее единство своей душевной жизни – и внутреннее единство которого постоянно заполняется безбрежным, разнузданным хаосом душевной бесформенности, есть живой пример противоположности формы и материи душевной жизни как разнородных и противоборствующих начал. Но и в жизни "нормального" человека все явления страсти и аффекта суть образцы такого противоборства двух начал. Эмоционально-волевая реакция, которая непосредственно выражает лишь целестремительную направленность душевной энергии по известному пути, нужному для целостной оформленности душевной жизни, в этих случаях выходит из-под власти направляющего

начала, которое уже не в состоянии управиться с неудержимо хлынувшей хаотической силой, вызванной к действию им самим. Страх, парализующий нас, вместо того чтобы быть стимулом спасения, ярость любовной страсти, доводящая до убийства любимого существа, и т.п. – таковы явные примеры противоположности между стихийными и оформляющими или целестремительными силами душевной жизни. В таких случаях совершенно ясно, что даже чисто органическая, элементарная формирующая сила осуществляется с известной затратой энергии, через преодоление противоборствующих хаотических сил душевной жизни. В других случаях эта внутренняя борьба, это самопреодоление менее интенсивны и потому легко остаются незамеченными. Тем не менее всякая конкретная душевная жизнь, даже самая элементарная, есть такого рода внутренняя борьба и самопреодоление. Под оформляющей силой целестремительной действенности в каждом из нас дремлет и глухо волнуется сдерживаемый ею душевный хаос. В явлениях бесформенной рассеянности, душевной вялости и инертности, беспричинного "упрямства", "капризов", "раздражительности" и т.п. хаос душевной жизни на каждом шагу напоминает о себе и вынуждает формирующую действенную силу бороться с собой. В каждое мгновение формирующая целестремительность наталкивается в нас на преграды, слепые противодействия и должна внутренней борьбой расчищать себе дорогу.

IV

Характер самопреодоления или внутренней борьбы в такой мере типичен для конкретной душевной жизни и образует само ее существо, что его отсутствие равносильно душевной болезни, разложению душевного существа. Именно поэтому явление самопреодоления есть лучший показатель существа формирующей действенности "души", и наблюдение его разнородных форм непосредственно обнаруживает различные слои самого формирующего единства души. Доселе мы имели дело с элементарным единством стихийной целестремительности вообще – с тем началом, которое, отвечая на чувственные впечатления непосредственной реакцией одобрения и неодобрения, притяжения и отталкивания, производит первичный отбор чувственного материала и через его посредство создает элементарное единство ядра душевной жизни. Это есть единство низшей, чувственно-эмоциональной сферы, через область ощущений связанной с человеческим телом – то единство, которое обычно понимается под совершенно неточным обозначением "инстинкта самосохранения".¹ В его лице человеческая душа обнаруживается как прикрепленная к единичному телу энтелехия психической особи. Вся область физических эмоций, т.е. эмоций, непосредственно слитых с ощущениями, и соучаствующих в них волевых моментов, поскольку она слагается в оформленное единство, относится сюда. Но присматриваясь к явлениям самопреодоления, мы встречаем в душевной жизни и явные признаки формирующего единства высшего порядка.

¹ Отношение душевной жизни и ее различных инстанций к телу будет исследовано подробнее в гл. VIII. Этот дальнейший, более глубокий слой формирующего единства не может быть конкретно охарактеризован лучше, чем платоновским указанием на явления "мужества" или "благородных аффектов" вообще.¹ Ближайшая, самая заметная и распространенная область его проявления есть сфера родовой жизни в широком смысле слова, именно там, где целестремительная действенность родовой жизни сталкивается с индивидуальной целестремительностью психической особи. Явления материнской и супружеской любви, племенной или родовой солидарности не только в человеческом, но и в животном мире, поскольку они связаны с самопожертвованием, с преодолением "эгоизма" или "инстинкта самосохранения", суть в душевной жизни типические случаи самопреодоления в форме победы высшего формирующего начала над низшим. Но то же самое, по существу, мы имеем в явлениях самопожертвования или самоотречения личности в порыве национального, государственного и т.п. чувства. Во всех этих случаях мы непосредственно переживаем не борьбу отдельных "побуждений" или "стремлений", а именно подчинение – в результате более или менее интенсивной и заметной внутренней борьбы – низшего целестремительного единства высшему. Характер такого переживания неопределим иначе, как в понятии мужества или "силы воли": это есть специфическое сознание общей силы высшего порядка, преодолевающей столь же общую, центральную силу низшей, органически-эгоистической целестремительности. Правда, с чисто

этической точки зрения такое самопреодоление может иметь и эгоистическую цель: с тем же чувством "мужества" или "силы воли" мы решаемся, например, на необходимую для нашего здоровья мучительную или опасную операцию или на нужное в наших личных целях тягостное "объяснение" с человеком. Но и здесь характер переживания соответствует объективному смыслу переживаемой борьбы двух инстанций, ибо и в этих случаях элементарная стихийная целестремительность побеждается высшей формой предметного сознания, которая, даже будучи по цели "эгоистической", по формальной своей природе, какувидим позднее, выводит за пределы индивидуальной душевной обособленности.

1 Платоновое деление души на "три части" часто понимается по аналогии с новым психологическим учением о "способностях" или "сторонах" душевной жизни. В действительности оно, конечно, имеет совсем иной смысл: это есть именно попытка наметить различные по глубине и близости к Метафизическому первоисточнику слои душевного единства. Характерно, что Платон подчеркивает в этой связи важность явления самопреодоления.

Психология доселе не обращала достаточного внимания на своеобразие этих переживаний самопреодоления. Руководясь предвзятым мнением, она рассматривала их как явления простой борьбы или столкновения отдельных побуждений. Джемс, кажется, первый отметил, что когда "идеальный" мотив "побеждает" мотив низшего порядка, само переживание имеет своеобразный качественный оттенок усилия, соучастия центральной волевой инстанции: пьяница, лентяй, трус никогда не говорит (и не переживает), что он преодолевает в себе стремление к трезвости, энергию, самообладание, как это имеет место в обратных случаях победы высших мотивов; он говорит, наоборот, о своей поработченности страстям и привычкам.¹ При этом следует, однако, обратить внимание еще на два характерных момента. Во-первых, подлинное самопреодоление описанного типа психологически отлично не только от обратного случая победы низшего мотива над высшим и не только от простой борьбы единичных стихийных побуждений (вроде борьбы, например, между чувством голода и отвращением к неприятному вкусу блюда), но и от элементарного "самообладания" в смысле переживания сдерживающей силы элементарной, низшей формирующей инстанции, ее непосредственной власти над стихией душевной жизни. Когда человек сдерживает прилив рыданий, грозящий перейти в истерический припадок, или вспышку гнева, готовую вылиться в неистовую ярость, или, убегая от опасности, старается не поддаться чувству панического, бессмысленного и обессиливающего ужаса, он, правда, испытывает особое чувство "самообладания", но переживание внутренней борьбы носит совсем иной характер, чем в случаях подлинного самопреодоления. Здесь есть сознание столкновения двух сил – хаотической и оформляющей или сдерживающей, – но нет сознания столкновения двух властей, двух центральных направляющих инстанций. Напротив, когда в порыве самоотвержения или мужества мы преодолеваем, так сказать, само "разумное" чувство самосохранения, мы имеем сознание, что побеждаем не бесформенные, хаотические силы в нас, а именно нас самих, наше низшее "я", которое само боится, протестует против боли, лишений, опасности и т.п. Действуя вопреки нашему низшему, элементарному "я", мы создаем здесь вместе с тем свободную, победоносную силу в нас центральной управляющей инстанции еще более глубокого порядка: здесь переживается именно столкновение двух "я" и победа высшего из них над низшим. Во-вторых, не нужно думать, что своеобразие переживаний такого рода определено исключительно сознанием высшей ценности побеждающего мотива, чисто интеллектуально-этическим отношением к нему. Мать, в заботах о ребенке преодолевающая все свои естественные стремления к свободе, покою, здоровью и пр., солдат, идущий в атаку, а тем более человек, спокойно выносящий боль при выдергивании зуба или подавляющий в себе ради спокойствия и упорядоченности жизни какое-нибудь естественное, но вредное влечение, по общему правилу совсем не переживают сознания "этической ценности" или "идеальности" побеждающего мотива. Наоборот, в чистом виде самопреодоление такого типа носит, в известном смысле, еще совершенно непосредственный, внеразумный характер. Здесь нет – или по крайней мере может не быть – специфического переживания долга, высшей обязанности, нет никакого сознания абсолютного,

сверхиндивидуального значения побеждающей инстанции, и именно в этом заключается специфическая особенность этого самопреодоления и его отличие от самопреодоления высшего типа, к которому мы перейдем тотчас же ниже. Характерное сознание победы "высшей" инстанции над "низшей" имеет здесь совсем не этический смысл (такого рода этическая оценка может здесь быть лишь внешним сопутствующим моментом), а смысл исключительно психологически-онтологический: мы имеем сознание власти более глубокой, внутренней, духовной инстанции в нас самих над формирующим слоем менее глубоким, более стихийным и непосредственным. Если представить себе символически душевную жизнь в виде конуса, обращенного вершиной вниз, вглубь, то внешняя его сторона (его обращенное наружу основание) имеет периферию и центр, который в свою очередь связан с более глубоким центром – лежащей в глубине вершиной конуса. В таком случае описываемое явление самоопределения имеет характер зависимости внешнего центра – центра горизонтальной плоскости – от сил, идущих из глубины, по вертикальному направлению. При этом, однако, более глубокий центр сознается тоже лишь как эмпирическая инстанция нашего индивидуального "я". Одно "я" преодолевается другим "я", одно "хочу" – другим, более глубоким и центральным "хочу"; и если первое "хочу" "должно" подчиниться второму, второе есть все же само по себе, по характеру своего действия и переживания также лишь фактическая, личная сила хотения, а не идеальная мотивация долга.

1 James. Principles of Psychology, 1891, v. II, с. 548 и сл.

Этим намечены два формирующих центральных единства душевной жизни, которые мы будем называть по преобладающим моментам их переживания – чувственно-эмоциональным и сверхчувственно-волевым. Механизм действия чувственно-эмоционального единства был уже нами прослежен: живя в сфере чувственных впечатлений-ощущений и слитных с ними эмоциональных переживаний, низшее единство пластически организует эту стихию душевной жизни через непосредственные оценки-стремления, укрепляющие в душевной жизни и привлекающие в нее "желательное", "приятное" и ослабляющие и отталкивающие "нежелательное", "тягостное". Здесь, как и во всякой душевной жизни, конечно, присутствует волевой элемент, именно в лице оценок-стремлений, но здесь нет того, что можно было бы в строгом смысле слова назвать волей, ибо волевой элемент есть здесь лишь неотделимый ингредиент чувственно-эмоционального переживания; формирующее волевое единство как бы совершенно имманентно формируемому стихийному материалу, и его действие как бы предопределено слитым с ним душевным материалом ощущений и эмоций. Это есть – выражаясь в терминах древней психологии – "растительно-животная" или "низменно-вождедеющая" душа человека, которая, не будучи внешне-детерминированным механизмом, а будучи активной формирующей энтелехией, все же всецело прикреплена к чувственному материалу и выражает низшую, зависимую от тела сторону душевного единства. Это есть то, что обычно обозначается как "власть плоти" над человеком. "Власть плоти" не есть, конечно, механическое влияние тела как материи. Наша зависимость от голода и жажды, от полового чувства, от страха и т.п. есть, конечно, чисто душевное явление, и притом не механический продукт физических раздражений, а внутренняя, спонтанная реакция волевого единства в нас на эти раздражения. Но при наличии данного направления оформляющей активности, характер целостного переживания предопределен самим оформляемым чувственным материалом; в этом смысле человек, именно в качестве внутренне спонтанного, но подавленного существа, есть раб своего тела (не будучи его слепым механическим продуктом или отражением). Но именно это сознание подчиненного, рабского характера этого низшего, "соматического" единства душевной жизни (сознание, которое есть у всякого разумного человека, совершенно вне отношения к его этическому или религиозному мирозерцанию), непосредственно свидетельствует, что активное единство "души" не исчерпывается этой низшей энтелехией. В лице самопреодоления, переживания "мужества" или "силы воли" мы имеем непосредственное проявление второго, высшего сверхчувственно-волевого единства души. Это единство есть то начало в нас, которое в собственном смысле слова зовется волей. О нем гласит мудрое слово Гете:

Над силой той, что естество связует, Себя преодолевший торжествует.

Человек не есть раб своего тела. Его "плоть", соматическая энтелехия его чувственно-эмоциональной души есть в нем, правда, могущественная и часто угрожающая ему и подавляющая его сила, но все же сила, с которой он может бороться; и на высших ступенях духовного освобождения и святости она есть – как говорил тонкий психолог и виртуоз борьбы с плотью Св. Франциск Ассизский – лишь "брат осел", которого человек может по желанию и укрощать, и миловать. Здесь нам нет надобности пускаться в споры о том, свободна ли эта воля, которая властвует над органическим душевным существом человека; ибо решение здесь, очевидно, зависит от того, что мы будем разумеать под свободой. Существенно лишь, что действие этой высшей центральной инстанции не независимо от чувственного материала душевной жизни и от предопределенного последним действия чувственно-эмоциональной души и, по существу, предназначено для противодействия последней. Механизм ее формирующей действительности состоит не из первичных оценок-стремлений, как произвольных реакций на чувственное переживание, а из высших наслаивающихся на эту элементарную область актов предпочтения или выбора как активного вмешательства в естественную целестремительность соматической энтелехии и противодействия ей. Как бы ни было, в свою очередь, в другом отношении предопределено направление этой высшей целестремительной силы, оно не предопределено соматически, не зависит от чувственно-органической стороны душевной жизни, а есть обнаружение силы именно высшего порядка. Переживания такого рода, как "мужество", "самопреодоление", "сила воли" – как бы их ни характеризовать и называть, во всяком случае не подходят под тип "эмоций" в духе теории Джемса-Ланге: они суть не произвольные волнения, слитые с органическими ощущениями и выражающие телесное самочувствие, а, напротив, одоление таких волнений или противоборство им. Это утверждение есть не метафизическая догадка о каком-то скрытом, недоступном, лишь предполагаемом начале, а простое констатирование опытно данного своеобразия душевного переживания. Единство сверхчувственной воли как направляющего начала есть такая же опытная черта переживаний определенного рода, как единство элементарной целестремительности или бесформенное единство душевной жизни вообще. Напротив, признанию этого очевидного факта препятствует лишь произвольная метафизическая теория – либо в форме пресловутой "психической атомистики" отрицающая вообще наличность центрального единства душевной жизни, либо в форме материалистического параллелизма утверждающая недоказуемую универсальную зависимость всех явлений и сторон душевной жизни от единичных телесных процессов. В противоположность этим предвзятым теориям воля – не как таинственная обособленная "сущность", а как формирующее единство целестремительной действительности, по направлению своему не связанное с ходом чувственно-эмоциональной душевной жизни, а противостоящее и противодействующее ему, – есть просто факт, который можно объяснять как угодно, но которого нельзя отрицать. Вмешательство воли как направляющего единства характеризуется совершенно специфическим переживанием, которое Джемс довольно удачно выразил как "действие по линии наибольшего сопротивления", как соучастие особого центрального элемента "усилия", дающего в борьбе мотивов перевес слабейшей, вне его соучастия, стороне. Нужно поистине быть ослепленным предвзятыми механистическими теориями, чтобы отрицать столь очевидное и существенное данное самонаблюдения.

V

Но мы уже отметили мимоходом, что этой второй, высшей энтелехией, которую мы называли сверхчувственно-волевой, также еще не исчерпывается сложная иерархия в составе формирующего единства души. Третьей и наивысшей инстанцией этой иерархии является направляющее начало, которое можно назвать идеально-разумным или духовным. Его ближайшим показателем служат переживания нравственного порядка, своеобразие самопреодоления из сознания долга, веления абсолютной идеи в нас. Канту принадлежит великая заслуга первого указания на своеобразие этого душевного переживания: в нем мы сознаем идеальную мотивированность, противостоящую всем эмпирическим силам и инстанциям нашего "я" и вместе с тем не отрешенную от нас, а тождественную нашему самому глубокому, "чистому" или "идеальному" "я". Однако Кант при этом

интеллектуализировал характер переживания, превратив "велеие долга" как бы в чисто теоретическое сознание идеи и единственным психологическим двигателем этого сознания признав холодное "чувство уважения" к идее. Этим нравственная воля была лишена своего конкретного значения активно-направляющей силы и превращена в абстрактное начало "долженствования" или "закона"; и возможность реальной действительности и победоносности этого долженствования осталась сама лишь "этическим постулатом", не получив конкретного психологического объяснения. Непредвзятое наблюдение должно признать идеальную или духовную волю началом менее холодно-возвышенным, но гораздо более интимным, действенным и конкретным. Существо этого своеобразного переживания состоит в том, что направляющая сила некоей центральной инстанции в нас сознается, как сила абсолютная, как сверхиндивидуальная авторитетность и мощь, которая вместе с тем не поработает извне наше "я", а действует через самый глубокий центр нашей душевной жизни и потому переживается как совершенно свободное действие. В отношении низших инстанций нашего душевного существа эта сила принимает характер долженствования, принудительного неоспоримого велеия, "категорического императива"; но это есть лишь одностороннее, производное ее определения. Сама в себе, или в отношении проявляющейся в ней высшей формирующей инстанции она есть не велеие, долг, закон, а абсолютное творческое начало. "Я должен" есть, собственно, бессмысленное словосочетание, поскольку мы не различаем разных инстанций нашего "я", – ибо никакая власть не может повелевать себе самой; и когда человек переживает сознание "я должен", он, собственно, внутренне говорит себе самому: "ты должен", он повелевает некоей низшей инстанции в себе. Но поскольку мы оставим в стороне эту обращенность к низшей инстанции, действительность самой высшей инстанции столь же неточно выражается моментом "должен", как и понятием чистого, своевольного "хочу". Существо самого переживания заключается в сознании действительной силы, по характеру возвышающейся над противоположностью между "должен" и "хочу". Это есть свободное хотение без всякого элемента своеволия, а, напротив, с сознанием идеальной невозможности иного хотения – хотение, в отношении которого абсолютная необходимость и абсолютная свобода есть именно одно и то же, ибо, с одной стороны, хотение вытекает из глубочайшего центра нашего "я" и потому совершенно свободно и, с другой стороны, это "я" есть здесь уже не какая-либо ограниченная реальная инстанция, а тождественно некоей абсолютной и изначальной действительной первооснове, которая не может колебаться и иметь разные хотения, а в хотении которой выражена лишь ее собственная неизменная и универсальная сущность. "Я так хочу, я должен, я не могу иначе – ибо я, в своей последней глубине, и есмь та сила, которая здесь во мне сказывается, и которая потому обладает для меня абсолютной и непререкаемой мощью и авторитетностью" – так можно было бы приблизительно описать переживание высшего, идеального формирующего единства в нас. Если ближайшим образом это переживание характерно для области так называемой "нравственности", т.е. для идеального нормирования поведения и отношений к людям, то оно отнюдь не есть исключительное достояние одной лишь последней. Оно имеет место всюду, где мы сознаем сверхэмпирическую, сверхиндивидуальную инстанцию нашего "я", в форме "призвания", Сократова "демона", всякого высшего "голоса" в нас. Художник, которого влечет властное призвание творить образы, хотя бы осуществление этого призвания требовало жестокости и безучастия к ближним, и притом творить в определенном направлении, пренебрегая всеми установившимися среди людей мерами и оценками, – мыслитель, который чувствует необходимость поведать истину, непосредственно открывшуюся ему и как бы через посредство его ума влекущую к самораскрытию, – государственный деятель, сознающий себя призванным вести людей к ему одному открытой цели, – святой, услышавший голос, влекущий его к подвижничеству, – даже влюбленный, в душе которого любовь раскрылась как великая сила, озаряющая всю его жизнь, и дарующая ей смысл, – все они переживают действия высшего, духовного или идеально-разумного единства своего "я" не иначе и не в меньшей мере, чем человек, подчиняющийся требованию нравственного Добра.

Это переживание и обнаруживающееся в нем высшее или глубочайшее существо души мы исследуем

позднее с той его стороны, с которой оно есть живое знание или откровение в широком смысле слова. Здесь мы берем его – в общей связи нашего изложения лишь со стороны его значения как показатель действенной формирующей инстанции нашей душевной жизни. В этом отношении мы имеем здесь дело с формирующей инстанцией, очевидно, совершенно особого порядка. Чисто феноменологически она явно отлична как от чувственно-эмоциональной, соматической энтелехии нашей душевной жизни, так и от центральной инстанции воли в узком смысле слова. Низшее единство нашего "я", как было указано, через чувственный материал душевной жизни связано с единичным телом и переживается лишь как направляющая и охраняющая сила психофизической животной особи.

Сверхчувственно-волевое единство есть уже некоторая свободная, внутренняя сила самопреодоления, некое высшее "я", которое, однако, переживается все же как стихийная сила высшего "побуждения", как относительная центральная власть субъективного порядка. Напротив, духовное или идеально-разумное "я" непосредственно выступает как объективная и сверхиндивидуальная инстанция в нас и вместе с тем как последний, абсолютный корень нашей личности. В его лице мы сознаем себя орудием или медиумом чего-то высшего, чем какое-либо отдельное "я", и, с другой стороны, не слепым и внешним его орудием, а именно центральной силой, само глубочайшее существо которой состоит в осуществлении сверхиндивидуальной, объективной цели. Само существо нашей души, нашего "я" здесь обнаруживается как творческая сила живой объективной идеи, как дух, противостоящий не только бесформенной стихии душевной жизни, но и формирующим ее инстанциям чисто душевного же порядка. Это есть начало совершенно иного порядка в душевной жизни, не имманентная, а трансцендентная, формирующая ее сила – "глубокий Логос, присущий душе и сам себя питающий" по выражению Гераклита, "разумная часть души" в описании Платона, "действенный разум" по характеристике трезвого Аристотеля. Своеобразие его переживания состоит, коротко говоря, в том, что в его лице мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего "я", которое связует наше душевное существо сверхиндивидуальной сферой абсолютного, или, вернее говоря, которое есть сама эта связь, само излучение абсолютного сверхиндивидуального единства в ограниченную область душевного единства индивида. Общий смысл этого высшего начала может быть уяснен лишь позднее, в иной связи, ибо его собственное существо состоит не в его функции как формирующей волевой инстанции, а в его значении живого знания ил и сущего разума, как бы луча идеального света, образующего субстанциальную основу самого бытия души. Здесь в этом отношении достаточно лишь отметить, что очерченное своеобразие его переживания как формирующей действенной инстанции характеризуется именно сознанием волевой силы в нас, отличной от всякой субъективной, "душевной" силы, а непосредственно выступающей как инстанция сверхиндивидуального бытия и света знания. Мы имеем здесь дело опять-таки не с метафизической догадкой, а с феноменологическим описанием своеобразного душевного переживания. Подобно тому как сознание силы воли, властвующей над органической целестремительностью душевной жизни, есть переживание совершенно особого порядка, так и сознание, что наша душевная жизнь и действенность иногда подчиняется некой сверхиндивидуальной силе в нас, в лице которой нам раскрывается и само существо, и объективный смысл нашей личности – есть специфическое переживание, непосредственно ни к чему иному не сводимое. И если, наоборот, так называемая эмпирическая психология истолковывает это специфическое переживание по образцу душевных явлений низшего порядка, например как победу господствующих, привычных мотивов над менее крепкими и укорененными побуждениями и т.п., то именно это объяснение есть в лучшем случае гипотетическая конструкция генезиса переживания, а не действительное описание его непосредственного своеобразия и потому никак не может опровергнуть последнего. Подлинное внутреннее самонаблюдение, которое, как мы уже не раз указывали, больше принципиально провозглашается, чем действительно осуществляется в психологии, совершенно явственно опытно обнаруживает присутствие этого высшего единства нашей душевной жизни, ни к чему иному не сводимого и ни на что не разложимого. Всякий раз, когда в процессе нравственного, эстетического, религиозного творчества нам открывается бессознательная, самоочевидная высшая цель и ценность

нашей жизни, мы вместе с тем переживаем непосредственное самораскрытие, присутствие в нашей душевной жизни этого безотносительного же последнего корня или единства нашего существа. Поэтому, если "эмпирическая психология" склонна отрицать этот факт, окрашивающий совершенно своеобразным, характерным цветом внутренний духовный мир разумного человеческого существа, то – тем хуже для нее самой! Конечно, гораздо легче соединять с отвлеченным эмпиризмом, с принципом почтения к фактам, невнимательное отношение к фактам не укладывающимся в предвзятую теорию или непохожим на факты другого, привычного типа, и готовность к поспешному их отрицанию и искусственному, искажающему перетолковыванию, чем непредвзято и сосредоточенно наблюдать и описывать явления совершенно своеобразного порядка.

VI

Мы наметили, таким образом, три отдельных, как бы возвышающихся друг над другом, центра или формирующих единства нашей душевной жизни, не считая самой душевной стихии, самого формируемого материала. Что же это значит? Можно ли признать, что мы состоим, помимо субстрата душевной жизни, их трех разных "душ"? Против такого вывода протестует не только "здравый смысл" и все сложившиеся привычки мысли, но он противоречит и непосредственно опытно-данному, описанному нами сплошному единству душевной жизни. Прежде чем разрешить это кажущееся противоречие в общей форме, отметим одно смягчение этого мнимого вывода, которое вытекает уже из сказанного об этих трех центрах. Различие между вторым и третьим, высшим направляющим единством есть не различие в действующем аппарате или в характере волевого переживания как такового, а исключительно в характере познавательного переживания авторитетности и онтологического значения самого действующего центра. Момент "самопреодоления", вмешательства "силы воли", "мужества" как таковой совершенно одинаков, испытываем ли мы действие в нас относительной, субъективной сверхчувственной воли или же безотносительного сверхиндивидуального корня действенной сверхчувственной силы, разница в характере переживания относится только к осознанию глубины и онтологической природы самой действующей силы. Иначе это можно выразить так, что наше духовное "я" действует всегда через посредство субъективного сверхчувственно-волевого "я", как бы сливаясь с ним и обогащая его своей авторитетностью и онтологической значимостью. Поэтому различие между двумя высшими центрами душевной жизни есть скорее различие между двумя абстрактными моментами или сторонами сверхчувственного формирующего единства – моментом субъективно-индивидуального волевого, действующего единства как такового и моментом сверхиндивидуального бытия и объективного самопознания личности, – причем вторая сторона может и совершенно отсутствовать. Если принять, далее, во внимание возможность в конкретной душевной жизни непрерывного возрастания интенсивности и явности осознания этой второй, высшей стороны сверхчувственной жизни, – начиная с бесформенно-смутного "так надо, я должен!", сопутствующего едва ли не всякому переживанию типа самопреодоления, и кончая ясно осознанным голосом абсолютной инстанции в нас, раскрывающим нам смысл нашего бытия – то сфера сверхчувственно-направляющего духовного бытия предстанет нам как сплошное единство, в составе которого мы можем лишь различать как бы отправной и конечный пункт движения, возвышающего нас над соматической, чувственно-эмоциональной областью душевной жизни. Схематически пользуясь уже приведенным образом конической формы душевного мира, мы могли бы иллюстрировать это соотношение как различие между простым возвышением над основанием конуса, движением по направлению к его вершине и достижением самой вершины, в которой он соприкасается с трансцендентной ему областью; при этом непрерывность движения, единство оси конуса как направления, возвышающегося над поверхностью его основания, так же сохраняются, как и различие между внутренней, лежащей внутри самого конуса, линией самой оси и ее внешней вершиной, соединяющей конус с объемлющей его сферой. Таким образом, сохраняя все онтологическое различие между субъективной инстанцией индивидуальной воли и объективной инстанцией надындивидуального духа, мы можем усмотреть вместе с тем их коренное единство и имеем право слить их в единство сверхчувственно-формирующего начала души,

противостоящего единству чувственно-соматическому. Мы получаем, таким образом, двойственность между сверхчувственным и чувственным, духовным и элементарно-соматическим единствами или центрами душевной жизни – двойственность, которая сама по себе не может быть отрицаема и о которой свидетельствует, как было указано, всякий факт самопреодоления. В какой мере эта двойственность противоречит характеру сплошного единства душевной жизни? Здесь нет надобности прибегать к каким-либо отвлеченным конструкциям и недоказанным предположениям; феноменологическое, опытно данное строение душевной жизни говорит само за себя. И тут нельзя достаточно настойчиво подчеркнуть, что "душа" есть не единство субстанциальное, не какой-либо замкнутый в себе атом и неподвижный комок, а лишь единство формирующее, энергетическое, центр целестремительных, формообразующих сил. Конкретная субстанция душевной жизни есть ее субстрат в лице самой стихии душевной жизни, которая, с одной стороны, есть всегда единство, и с другой стороны – единство лишь бесформенное и экстенсивное, подчиняющееся многообразному "формированию".¹ Поэтому двойственность "души" есть не раздвоение ее на два обособленных существа, а лишь двойственность центральных формирующих сил, действующих в едином неразрывном субстрате, подобно тому, как в единой атмосфере возможны воздушные движения в разном направлении или как в одном океане возможны разные центры водоворотов. При этом двойственность формирующих сил или центров сама по себе не тождественна ни их коренной разнородности, ни необходимости борьбы и столкновения между ними. Явление самопреодоления или внутренней борьбы есть лишь удобный крайний случай, познавательно ценный как яркое обнаружение двойственности, но отнюдь не необходимая и универсальная форма соотношения между этими двумя инстанциями. Напротив, оно есть все же лишь одно из возможных отношений, которому противостоит отношение гармонии, слитности направлений действия низшего и высшего центров. Более того, по самому своему существу эта двойственность имеет значение двойственного обнаружения некоего единства, именно единства формирующей силы вообще. Мы уже отметили, что само действие элементарной, чувственно-эмоциональной формирующей силы носит в отношении формируемой ею стихии душевной жизни характер внутренней борьбы и может быть в известном смысле названо также самопреодолением. И само обозначение ее как чувственной или "соматической" души имеет лишь условный смысл: чувственна не ее собственная природа как формирующей силы – в этом смысле она есть спонтанная активность и потому сверхчувственное начало, – а лишь формируемая ею стихия, к которой она прикована, несмотря на свою активность. Таким образом, по своей внутренней природе она, собственно, однородна со сверхчувственно волевой душой и есть как бы обнаружение или отпрыск последней в низшей области; и лишь в качестве такого низшего отпрыска, отпечатлевая на себе ограниченность своей задачи и связанность с чувственной средой, в которой она действует, она отличается от сверхчувственного начала как такового в его чистом виде. Для уяснения этого своеобразного двуединства "высшей" и "низшей" души нужно научиться брать его так, как оно непосредственно обнаруживается и есть, во всей единственности и несравнимости его своеобразия, не искажая его в угоду отвлеченной прямолинейности логической схемы и памятуя о лишь символическом, приблизительном значении всех наглядных пояснений. Тогда мы непосредственно осознаем в нас как коренную двойственность целестремительных формирующих инстанций на почве общего душевного единства, так и глубочайшее внутреннее единство этих двух разных, часто противоборствующих инстанций. Самая цельная, гармоническая личность сознает или может сознавать борьбу в себе высшего единства долга, призвания, духовного требования против низшего единства чувственных потребностей или по крайней мере само различие между этими началами даже при отсутствии борьбы между ними. И наоборот, человек, совершенно раздираемый внутренней борьбой, например между сознанием долга и "плотской" страстью, непосредственно сознает внутреннее единство своего "я", разделенного на две противоборствующие, враждебные силы; и если даже, как это часто бывает, он ближайшим образом сознает одно из этих "я" как что-то постороннее и внешнее "ему самому", говорит, например, о своей борьбе с "дьяволом" в себе или, наоборот, о спасительном вмешательстве высшей силы благодати, то все же он чувствует орудием этих

сил себя самого, свое "я", и, следовательно, в самой раздвоенности сохраняет сознание непосредственного своего единства. Ни единство, ни двойственность не есть здесь "иллюзия", "самообман"; то и другое есть выражение действительного, непосредственно очевидного строения душевной жизни, которое, повторяем, надо брать так, как оно есть.

1 О субстанциальном значении момента духа, высшего центра души, мимоходом отмеченного нами выше, подробнее позднее; там мы увидим, что оно также не противоречит энергетическому пониманию души.

Так как в нашем изложении мы особенно подчеркнули реальность двойственности, то здесь мы, в частности, должны указать и на такую же реальность единства "души" как формирующей силы, единства, которое отнюдь не совпадает с простым бесформенным единством стихии душевной жизни и не исчерпывается им. То, что мы в нашей душевной жизни зовем "плотью" и "духом", есть, несмотря на всю противоположность и возможную остроту борьбы между ними, лишь два выражения или две ветви единого формирующего начала вообще, как по характеру непосредственного переживания, так и по качественной природе их действий. Где лежит в составе личности резкая разделяющая грань между темпераментом "физиологическим", между общим формирующим единством чистого физического "самочувствия", и единством характера духовного, высшей духовной формой целостной личности? Наше духовное существо, глубочайшее метафизическое единство нашего "призвания", нашего внутреннего своеобразия отражается на всем строении душевной жизни, придает особый "стиль" всем, даже чисто соматическим нашим потребностям и вкусам. О внутреннем, духовном существе человека в известной мере говорит все в нем – его манера ходить, одеваться, говорить, его чисто "физические" вкусы в области питания, половой жизни, степень и качественные особенности его внешней возбудимости или спокойствия и т. д. Во всяком эстетическом "общем впечатлении" от человека мы имеем некоторого рода смутное предугадывание своеобразия его личности, формирующего единства его души. А в том особом, чутком проникновении в чужую душу, которое дарует любовное отношение к человеку – как бы часто оно ни было обманчиво в иных случаях – нам непосредственно предстает коренное первичное единство, связующее "дух" человека с его "плотью", таинственное, глубочайшее своеобразие его внутреннего духовного "я" – с блеском его глаз, модуляцией голоса, манерой движений, со всеми его прихотями, вкусами и инстинктами. Живой субъект душевной жизни – то, что мы зовем живой, конкретной личностью, есть именно это непосредственное конкретное единство психофизической, "соматической" формирующей силы с духовным своеобразием – единство, сохраняющееся даже в самой острой раздвоенности и противоречивости между "низшей" и "высшей" стороной человека. Невыразимая тайна личности есть именно тайна этого глубочайшего единства разнородного в ней – тайна, которая может быть лишь художественно выявлена, но не логически вскрыта. В логической схеме это может быть уяснено лишь в общем понимании коренного единства двойственности человеческого существа:

чувственно-органическая формирующая сила в нем и его внутреннее духовное единство с этой точки зрения представляются двумя разнородными, идущими в разных направлениях отпрысками или разветвлениями все же единого и потому однородного ствола, вырастающего из единой формообразующей энтелехии "души" как семени сложного и взаимно противоборствующего богатства организма душевной жизни. "Низшая" и "высшая" часть души, будучи разнородными и относительно самостоятельными формирующими центрами, суть все лишь производные центры, передаточные инстанции некоторого более глубокого, связующего их первичного единства, – подобно тому, например, как в здоровом государственном организме самая ожесточенная борьба партий или общественных слоев выражает лишь внутреннее трение многообразных сил, совместно коренящихся в единстве национального или государственного целого.

Непрерывность и целостность душевной жизни, которую мы ранее уяснили в отношении стихии или материала душевной жизни, обнаруживается, таким образом, и как существенная черта ее формы или формирующего начала. Эта целостность конкретно совместима даже с величайшей раздробленностью, с острейшим противоборством относительно самостоятельных формирующих

центров; и для конкретной душевной жизни столь же характерно как невыразимое глубочайшее единство нашего формирующего "я", так и присущая ему природа неустанной внутренней борьбы разнородных начал, внутреннего самопреодоления. В конкретной душевной жизни глубина и актуальность этого последнего единства личности измеряется скорее именно остротой и осознанностью внутренней борьбы, интенсивностью духовного развития в форме самопреодоления и самоподъятия, чем совершенной мирностью и, так сказать, гладкостью душевной гармонии, которая в большинстве случаев есть лишь показатель слабости, неактуализованности формирующей энергии душевного единства. Благополучный обыватель, "всегда довольный сам собой, своим обедом и женой", есть существо менее целостное, менее оформленное внутренним единством души, чем грешник, внутренне раздираемый борьбой между плотью и духом. Ибо сама эта борьба есть свидетельство страстной, интенсивной энергии самооформления, стремления к высшему единству; и сами борющиеся разнородные начала обнаруживают свое внутреннее единство именно в единстве объемлющей их борьбы, направленной на гармоничное слияние их, на установление нормального равновесия между ними на почве глубочайшей объединяющей их формообразующей основы. Если, таким образом, целостная непрерывность одинаково характерна и для материала, и для формирующей силы душевной жизни, то она проникает, наконец, – как это уже было отмечено – в само отношение между формой и материалом душевной жизни. При всей глубочайшей разнородности между стихией душевной жизни в ее чистом виде, как бесформенным хаосом душевного бытия, и высшей духовной формирующей силой душевного единства – между ними нет абсолютно непроходимой грани, которая не допускала бы незаметного, постепенного перехода от одного начала к другому. Напротив, мы видели, что элементарное, чувственно-эмоциональное целестремительное единство формирующей силы – это низшая инстанция или ступень формирующего единства вообще – непосредственно примыкает к общему, неопределенно-бесформенному динамизму самой стихии душевной жизни и слито с ним так тесно, что может быть лишь абстрактно отделено от него. Но тем самым – в силу намеченной непрерывности связи между низшим и высшим формирующим центром – формирующая сила души вообще через низшую свою инстанцию как бы слита с формируемым материалом и переливается в него, чем отнюдь не уничтожается принципиальная противоположность между началами формы и материи в душевной жизни. Туже самую непрерывность между разнородными началами формы и материи душевной жизни можно было бы уяснить со стороны момента единства, присущего каждому из них: при всей противоположности между бесформенным единством душевной жизни как таковой и действительно-формирующим единством души, как актуального центра целестремительных сил, одно незаметно переходит в другое или сливается с другим. С одной стороны, единство души, как мы видели, не есть абсолютное единство, исключаящее многообразие, а выражается лишь в объединенности производных, разнородных и противоборствующих формирующих сил; в этом смысле оно как бы носит на себе отпечаток хаотичности, потенциальности, жизненно-динамического, никогда не законченного характера самой стихии душевной жизни; и, с другой стороны, единство самой этой стихии, несмотря на всю свою бесформенность, есть все же потенция чистого или строжайшего единства – как бы лишь слабейшая, минимальная, совершенно общая оформленность или объединенность самого материала душевной жизни.

* * *

Доселе, следуя общему пониманию существа душевной жизни, мы рассматривали душу или единство душевного бытия лишь как формирующую силу, т.е. лишь как начало действительности или жизни. Мы по-прежнему только мимоходом касались момента сознания в собственном смысле слова, в его характернейшем проявлении как предметного сознания, в котором обычно усматривается существенный отличительный признак душевной жизни и души. Теперь пора обратиться к рассмотрению этого момента, как в его собственной общей природе, так и в составе конкретного душевного бытия, под действием формирующей силы индивидуальной души.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt04.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt06.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt05.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" \ * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt07.htm" >>>

Глава VI

ДУША КАК НОСИТЕЛЬ ЗНАНИЯ

I

В лице предметного сознания, предварительная характеристика которого уже была дана выше, в гл. II, и его конечной цели или завершающей формы – объективного знания, мы имеем совершенно новую инородную всему доселе рассмотренному, сторону душевной жизни и души. Доселе мы изучали душевную жизнь как некую самостоятельную, замкнутую в себе область бытия, как самобытную стихию внутреннего переживания. Но такое понимание может иметь значение лишь необходимой предварительной абстракции. Конкретно душевная жизнь неразрывно слита с предметным сознанием, в лице которого само существо душевной жизни обнаруживается как потенция познавательной направленности на запредельное ей объективное бытие. В конкретном человеческом бытии внутренний мир переживания не только всегда сопровождается предметным сознанием как отношением познавательного обладания объективным миром или стремления к такому обладанию, но и есть не что иное, как лишь отправная или опорная точка для осуществления этого отношения. Пользуясь приведенным уже в своем месте сравнением предметного сознания с пучком лучей, освещающим некоторую область бытия, мы могли бы сказать, что душевная жизнь, как мы ее доселе рассматривали, есть стихия внутреннего горения; но это пламя душевной жизни есть лишь субстрат, который конкретно обнаруживает свою природу не только в моменте внутреннего горения, но и в моменте света как специфического отношения озарения окружающего бытия и тем самым слитности с этим бытием через это свое лучеиспускание. С этой своей стороны душевная жизнь не есть вообще какая-либо замкнутая в себе область бытия: она есть, наоборот, своеобразное начало, специфическая природа которого состоит именно в функции направленности, познавательной устремленности на объективное бытие, как бы в идеальной слитности с запредельным себе миром; она есть пучок лучей, существо которого и заключается именно в преодолении грани, отделяющей сам источник горения от окружающего его бытия, в живом познавательном соприкосновении со всем, запредельным душе, и в идеальном впитывании или включении его в себя.

Будучи таким живым отношением направленности на объективное бытие, конкретная душевная жизнь поэтому неразрывно слита с открывающимися ей в этой направленности предметными содержаниями, и лишь с помощью как бы насильственной абстракции мы могли доселе игнорировать эту теснейшую, неразрывную связь и рассматривать душевную жизнь как самодовлеющую, обособленную от всего иного внутреннюю стихию. Поэтому и формирующая сила души как творческого целестремительного единства конкретно направлена не на обособленную стихию душевных переживаний как таковых, а на полноту душевной жизни в связи с познавательным обладанием предметными содержаниями и тем самым на сами предметные содержания, поскольку они через отношения познания соприкоснулись с

душевной жизнью и как бы вошли в круг ее бытия или в сферу ее влияния. То, что нам "нравится" и "не нравится", "приятно" и "тягостно", притягательно для нас или отталкивает нас, к чему мы стремимся и от чего отвращаемся, – и что через эти отношения оценки, стремления, отбора формируется в нас в некое единство личности, – не есть явления чистого переживания как такового, а именно слитые с переживаниями предметные содержания. Мы любим и ненавидим, признаем и отвергаем, действительно привлекаем к себе или отталкиваем от себя, осуществляем или разрушаем известные объекты, предметы или предметные состояния. Формирующая сила души, создающая внутренний фонд нашей личности, имеет, таким образом, своим материалом всегда конкретную душевную жизнь как стихию переживаний, слитых с раскрывающимися в них отрезками объективного бытия, – пламя душевного света в единстве с озаренной им и как бы соединившейся с ним в этом озарении сферой предметных содержаний.

Для абстрактного анализа это единство распадается, однако, на две стороны: на момент самого света познавательной направленности или на осуществление в душевной жизни его как такового в его чистой, собственной природе, – и на соучаствующее в этом осуществлении то ограничивающее и искажающее, то обогащающее и углубляющее влияние самого процесса горения, т.е. самой душевной жизни, как стихии чистого переживания и управляющего ею формирующего единства.

В описании первой стороны – предметного сознания как такового – мы можем быть кратки, отчасти ограничиваясь лишь необходимыми дополнениями к тому, что было о нем сказано выше в предварительной его характеристике (гл. II), отчасти просто ссылаясь на итоги теории знания, которая имеет своей задачей именно исследование природы и условий возможности предметного сознания, как познавательного раскрытия объективного бытия для индивидуального субъекта, т.е. для носителя личного сознания.

Теория знания показывает нам, что то, что мы называем "объективным бытием", есть система содержаний, мыслимых в составе сверхвременного всеединства. Познавать – во всех областях познания – значит связывать имманентный чувственный материал познания – переживания, в лице ощущений и образов, – со сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства. Всякое познание есть суждение или подведение "данного" под систему понятий; понятия же (мыслимые содержания) суть определенности, т.е. вневременные единства (идеи), а система понятий есть в конечном счете обнаружение непрерывного единства многообразия в абсолютном всеединстве. "Познать" что-либо значит найти его место в этом всеединстве, усмотреть его в составе вечного всеобъемлющего единства бытия. Поэтому процесс познания есть процесс приобщения сознания к сверхвременному всеединству.¹

1 Подробнее об этом см.: "Предмет знания", в особенности ч. I и П.

Ближайшее условие возможности познания легко уясняется из намеченной нами природы душевной жизни. Мы видели, что душевная жизнь по самому существу своему потенциально едина и невременна, или – что то же самое – потенциально объемлет все бытие в смысле способности расширяться до бесконечности и возвышаться над временем и всяким раздробленным многообразием, всякой ограниченностью частного содержания. Но мы видели также, что переживание, хотя и будучи такой потенцией, само по себе строго отлично от знания как актуального обладания сверхвременным всеединством. Отсюда ясно, что познание есть не что иное, как актуализация потенциального единства душевной жизни, ее невременности и неограниченности, – превращение их в актуальное единство, в актуальную сверхвременность и бесконечность. Но душевная жизнь сама по себе есть потенция лишь в пассивном смысле слова, в смысле материала, способного к формированию или развитию, но никак не в смысле самой активной способности этого формирования. Как в области чистого переживания или душевного бытия как такового мы должны были усмотреть особую формирующую инстанцию "души", логически отличную от формируемого ею материала (хотя конкретно тесно с ним слитую), так и в области познавательной стороны душевной жизни, или ее предметного сознания мы должны – и здесь это выступает еще гораздо отчетливее – признать такую особую, формирующую или актуализирующую инстанцию. Природа самой этой инстанции сама по

себе, в чистом, отвлеченном ее существе, есть нечто столь первичное и простое, что ее можно только просто констатировать, обнаружить, но нельзя в собственном смысле описать. Это есть как бы чистый свет знания, идеальная озаренность или прозрачность бытия, его абсолютная самопроникнутость и самоявственность, – специфическое первичное идеальное начало знания или разума, которое должно быть уловлено во всем его своеобразии как некий абсолютно первичный момент, ниоткуда не выводимый и не сравнимый ни с каким реальным отношением или действием. Как бы трудно ни было уловить и фиксировать это начало само в себе, в его абсолютной самодовлеющей природе, конкретно, в составе живой личной душевной жизни, мы непосредственно замечаем присутствие или соучастие его, как момента света сознания, отличного от имманентного переживания как такового, – также, как в пламени начало света, отлично от самого процесса горения или внутреннего жара. При всей слитности этого специфического начала с душевной жизнью оно не только логически отлично от переживания как такового, но в известном смысле даже противоположно ему и находится в отношении противоборства к нему, как это уже было отмечено выше, в гл. II. Поэтому его господство или присутствие в конкретной душевной жизни поддерживается особой душевной силой, особым специфическим волевым напряжением, которое называется вниманием. Внутреннюю природу внимания, как особого душевного состояния, так же трудно наметить в ее собственном существе, как легко описать сопутствующие ему характерные душевные и даже физиологические явления. Внимание по собственной своей природе есть то состояние направленности, "сосредоточенности", преобразования потенциального, хаотического единства переживания в строгое, оформленное единство сознания, то состояние невыразимой "самоподобности" и внутренней интегрированности, через посредство которого потенция душевной жизни именно и приобщается к свету знания, делается способной быть его носителем и обладателем. Внимание, как известно, может быть произвольным и непроизвольным. Но совершенно независимо от этой своей подчиненности волевым движениям – то стихийно-импульсивного, то центрально-формирующего порядка – оно само в себе, как особое переживание, есть волевое усилие или напряжение, правда, совершенно своеобразного характера: оно есть действенность, направленная на общее формальное состояние душевной жизни, как бы чисто централизующая или интегрирующая сила душевной жизни, имеющая назначение выдвинуть в ней момент "сознания" или "сознательности". Особенно важно в этом отношении, что всякое практическое самообладание и самопреодоление осуществляется через посредство централизующей силы внимания, как это тонко подметил Джемс.

Но в чем бы ни заключалась природа внимания как переживания или формирующей силы, содействие – или его природа как носителя предметного сознания – состоит в том, что в нем самодовлеющий хаос душевной жизни преобразуется в пучок лучей, направленных вовне, как бы выпускает из себя щупальца, через посредство которых субъект душевной жизни соприкасается с объективным миром или – что то же самое – возвышается до соучастия в сверхвременном единстве бытия. Отправной или опорной точкой этой специфической актуализации или саморасширения душевного бытия служит, как было указано, чувственный материал в лице ощущений и образов. Момент самого движения от ощущений к идеальному единству, незаконченное пребывание как бы на полпути между отправной и конечной точкой есть то состояние предметного сознания, которое зовется мыслью (и которое может иметь разные степени актуализованности или потенциальности, смотря по близости или отдаленности от своей конечной цели). Это есть промежуточное, как бы сумеречное состояние между слепым переживанием и чистым светом знания. Относительная, ближайшая познавательная проясненность или опознанность частичного, непосредственно данного материала ощущений и образов есть восприятие и представление. Наконец, уловление или достижение самого идеального всеединства есть то, что зовется интуицией или (сверхчувственным) созерцанием.¹

¹ Обо всем этом подробнее: "Предмет знания", в особ. гл. VII-IX. В изложенное там мы вносим теперь лишь ту поправку, что изменяем значение термина "восприятия", возвращая ему его обычный, общепринятый смысл наглядного предметного знания.

Ограничиваясь здесь этими немногими краткими разъяснениями природы знания и предметного

сознания как такового, мы завершаем их одним принципиальным, существенным указанием. Чистый разум или свет знания, взятый как таковой в его собственном существе, есть начало совершенно сверхиндивидуальное и сверхличное. Так называемый "гносеологический субъект" – центр или носитель знания – и с точки зрения проблем теории знания, и с точки зрения чисто феноменологически-психологического анализа не может быть отождествлен с живым индивидуальным субъектом, с моим конкретным "я". В составе моего конкретного "я" это есть как бы луч света, к которому я приобщился или который светит во мне или через меня, но который не есть мое особое достояние и не тождествен с индивидуальным субстанциальным существом моего "я", как особого, отдельного единства душевного бытия. Этот свет сам по себе, напротив, один и тот же во всех индивидуальных сознаниях; он вечен и всеобъемлющ, ибо и есть не что иное, как пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством; различно в каждом душевном существе лишь соучастие в этом свете – по степени интенсивности слияния с ним или приобщенности к нему или, что то же, по степени его яркости и широте освещаемого им – в каждом данном существе – горизонта объективного бытия. Если, однако, это чистое "я", как свет знания, конкретно не только неразрывно связано с индивидуальным "я", как единичным душевным организмом и его формирующим единством, но для непосредственного наблюдения образует некое первичное неразложимое единство, то это может быть объяснимо лишь так, что наше индивидуальное, частное "я" своими последними корнями слито со сверхиндивидуально-всеобъемлющим светом разума. Та самая трансцендентная, абсолютная первооснова единства душевного бытия, на которую мы натолкнулись при рассмотрении формирующе-действенных сил душевной жизни, обнаруживается здесь перед нами с той своей стороны, с которой она есть чистый свет созерцания или знания, независимый от какой-либо душевной жизни и потому возвышающийся над ней, хотя конкретно и слитый с нею.

Общее онтологическое значение этого соотношения для уяснения понятия "души" будет оценено позднее. Теперь мы должны описать обратную сторону этого соотношения – определяющее влияние стихии душевной жизни и ее формирующих сил на сверхиндивидуальное единство знания и предметного сознания.

II

Если, с одной стороны, самый факт необходимого, неотъемлемого присутствия момента знания в конкретной душевной жизни и его слитности с "я" как формирующим живым единством личности свидетельствует о каком-то органическом, коренном сродстве "души" с чистым светом знания, с объективной "истиной" – о том сродстве, о котором так красноречиво говорят Платон и бл. Августин, – то, с другой стороны, быть может, столь же существенно для характеристики существа душевного бытия общераспространенное скепτικο-пессимистическое жизненное наблюдение, обнаруживающее, наоборот, некий коренной антагонизм между душевной жизнью и чистым знанием, какую-то природную несвойственность чистого объективного знания живой человеческой душе. В гл. II мы говорили об этом антагонизме, поскольку он выражается в отсутствии всякой пропорциональности – или даже в наличности обратной пропорциональности – между силой переживания и интенсивностью сознания. Здесь мы должны обратить внимание на другую сторону дела – на противоборство между душевной жизнью и объективностью знания. То, что называется в области познания "пристрастием", "предвзятостью", "ограниченностью кругозора", есть, по-видимому, в известной мере необходимое условие самого конкретного существования человека. Человек рожден, чтобы жить и стремиться, любить и ненавидеть, страдать и радоваться, а не чтобы познавать. Познание есть в его жизни лишь служебное средство, а не цель; поэтому оно всецело подчинено коренным, более первичным целям и стремлениям человеческой души; и лишь в редких, исключительных натурах – будем ли мы их оценивать как натуры "избранные" или как натуры "ненормальные" – чистое познание становится самодовлеющей целью и главенствующей страстью, и душа от своей естественной роли субъективной действенной силы переходит к назначению быть бесстрастным "зеркалом вселенной". Обычно все мы – профессиональные "ученые" и "мыслители" в этом отношении не образуют

принципиального исключения – знаем лишь то, что хотим знать или что нам нужно знать; и – что еще важнее – вместо того, чтобы вообще что-либо знать, мы мним знать то, во что нам нужно или хочется верить. Наше знание не только ограничено, но и существенно искажено нашими субъективными пристрастиями и предубеждениями, свойствами нашего темперамента, случайностями нашего воспитания, господствующими в нас и вокруг нас привычками мысли и т.п.; и то, что мы зовем нашими убеждениями, мнениями и верованиями, в значительной мере состоит из такого мнимого знания, в котором "желание есть отец мысли". Но для надлежащей оценки этой необходимой субъективной ограниченности и слабости человеческого знания здесь нельзя оставаться на поверхности общего, бесформенного ее констатирования и бесполезных жалоб на нее, а нужно конкретно выявить ее основные, последние психологические источники.

Ближайшей общей основой этой субъективности человеческого знания является ограниченность и разнородность в каждом сознании того непосредственного чувственного материала ощущений и образов, к которому, как к своей исходной или опорной точке, в известном смысле приковано конкретное развитие нашего познания. Состав притекающего к нам чувственного материала, который образует исходную точку всякого нашего знания, конечно, независим от нашей воли, от нашего духа: он предопределен, с одной стороны, свойствами нашего тела – чувственный мир слепого и глухого иной, чем у зрячего и слышащего, а более мелкие, но весьма существенные своеобразия в характере доступного чувственного материала имеются и у всех "нормальных" людей, – и, с другой стороны, положением нашего тела во внешнем мире, окружающей нас средой, и притом не только в пространственном, но и во временном измерении мира: самоед имеет иные чувственные впечатления, чем обитатель Центральной Африки, деревенский житель – иные, чем горожанин, современный человек – иные, чем гражданин Древнего Рима или современник каменного века; и даже участники одной общей пространственно-временной среды, скажем, обитатели одной деревни или члены семьи, живущие совместно, имеют каждый свой особый (хотя и сходный) мир чувственных впечатлений, смотря по пространственной удаленности или близости тех или иных частей среды от каждого из них и по своеобразию смен впечатлений в зависимости от положения и передвижения каждого единичного человеческого тела. Вообще говоря, каждое человеческое существо имеет всегда свою особую чувственно-наглядную картину мира, в центре которого стоит его особое, "собственное" тело, и эта особая чувственная картина, образует конкретно центральную, основополагающую отправную сферу, как бы твердую базу для всего его знания и "миросозерцания". В этой предопределенной ограниченности чувственной основы знания обнаруживается роковая слабость человеческого духа, его прикованность к ограниченному человеческому телу.

Как бы значительно ни было ограничивающее влияние этой стороны душевной жизни, его не следует преувеличивать, как то склонно делать обыденное психологическое размышление, сознательно или бессознательно исходящее из некоторого вульгарного сенсуализма. Необходимо помнить, что по крайней мере при нормальном, более или менее здоровом человеческом теле чувственный материал – как бы он ни был ограничен и своеобразен у каждого – сам по себе достаточен для достижения общей, всеобъемлющей картины мира. Ибо обычно упускается из виду, что предопределен и ограничен только непосредственно-данный сырой материал чувственных ощущений, а никак не какое-либо готовое предметное знание. Что каждый может познать на основании этого материала – это зависит от него самого, от направления его внимания и мысли, от спонтанной силы самого познающего сознания. Для того чтобы знать мир, не нужно чувственно воспринять всю бесконечность его состава. Кант, не выезжая из Кенигсберга, не только построил грандиозную философскую систему, но – что непосредственно кажется более замечательным – имел богатые, самые детальные и конкретные географические знания. О Моммзене говорят, что в последние годы своей жизни он путал современный ему Берлин с Древним Римом, в котором, силой творческого исторического воображения, он идеально прожил большую часть своей жизни. И известно, что в сознании творцов-художников образы их творческого духа часто совершенно заслоняют реальный, окружающий их мир. Но разве и средний человек не живет не только чувственно-воспринимаемой

средой, но всегда вместе с тем и прошлым, и будущим, и теми пространственно-далекими, отсутствующими в чувственном восприятии местами, к которым почему-либо приковано его внимание? Эта способность расширения наглядного знания за пределы чувственно-данного называется воображением, и общеизвестные данные психологического и гносеологического анализа показывают, что и то, что мы зовем восприятием, есть не нечто непосредственно-данное, в готовом виде предстоящее и как бы лишь пассивно запечатлеваемое нами, а итог аналогичного творческого построения образов на основе чувственно-данного материала или, вернее говоря, проникновения в реальность, запредельную самому чувственному материалу.¹ Правда, этим не устраняется тот бесспорный факт, что воспринять "воочию" что-либо значит иметь более точное и совершенное знание о нем, чем знание, достижимое воображением или мыслью, что, например, путешествие по своему образовательному значению превосходит тысячи географических книг или что последней основой исторического знания являются все же показания современников или конкретно воспринимаемые реальные следы и остатки прошлого. Но как бы существенно ни было это различие, оно – как мы пытались это показать в другом месте² – только относительно. Восприятие, непосредственно наслаивающееся на чувственно-данный материал или вырастающее из него, есть лишь более легкое, произвольно навязывающееся и вместе с тем более яркое и наглядное знание, чем знание, достижимое воображением и мыслью; при этом, однако, не надо упускать из виду, что, с одной стороны, восприятие, как бы легко и произвольно оно ни было на первый взгляд, есть тоже трудный и ответственный итог познавательной деятельности внимания и что, с другой стороны, соучаствующие в нем воображение и мысль принципиально, при достаточной остроте и напряженности, могут и сами по себе – вне приуроченности к данной комбинации чувственного материала – также достигать вполне конкретного и точного знания. В лице восприятия мы имеем знание до известной степени даровое или, точнее говоря, знание, приобретение которого облегчено нам внешними телесными условиями нашего существования; но человек не мог бы использовать даже этих благоприятных внешних условий, если бы он не обладал творческой силой выходить за пределы самого чувственно-данного, как бы разрывать оковы телесной ограниченности своего сознания.

1 Ср.: "Предмет знания", гл. I. 2 См.: "Предмет знания", гл. XI.

Если обычно, однако, чувственный материал непосредственно окружающей среды оказывает сильнейшее влияние на характер и строение познавательного содержания сознания, то это обусловлено некоторыми внутренними свойствами душевной жизни: с одной стороны, естественной инертностью познания, склонного идти по линии наименьшего сопротивления, и, с другой стороны, тем, что ближайшее, окружающее нас предметное бытие имеет для нас особое практическое значение и потому в особой мере привлекает наше внимание. Основной, важнейшей ограничивающей силой человеческого знания является в действительности не внешняя ограниченность чувственно-доступного ему горизонта, а внутренняя ограниченность направления его внимания.

III

Внимание, как мы знаем, есть психологическое условие предметного сознания вообще. Из совокупности ежемгновенно протекающих в нас ощущений и образов предметный смысл, т.е. значение показателей некоей объективной реальности, приобретают лишь те, на которые произвольно или произвольно мы направляем внимание. Поле внимания, сфера, озаренная или осмысленная вниманием, имеет всегда центральную точку – как бы центр мишени, на которую устремлено внимание – и периферические части, озаренные как бы лишь косвенными лучами внимания и потому пребывающие в промежуточном состоянии между чистыми образами и образами осмысленными, "опредмеченными". Вокруг же этого поля внимания простирается область чистых переживаний – ощущений и образов, не освященных мыслью, а просто бессмысленно живущих в нас, в прихотливых переживаниях роящихся в душевной жизни. В силу этого предметное сознание есть всегда результат некоторого отбора и притом двойного: с одной стороны, из всей совокупности ощущений и образов лишь небольшая, избранная часть становится носителем предметного значения, и, с другой стороны, эта избранная часть истолковывается каждым сознанием различно, – точнее говоря, берется только с

определенных сторон, как показатель лишь определенных предметных содержаний из бесконечного числа возможных вообще, связанных с ним предметных содержаний. Живя в деревне, один человек может обращать внимание на природу, другой – на людей и образ их жизни, третий – на строения, четвертый – на небо и пр.; но и природа, например, злаки и травы, для сельского хозяина означает одно, для ребенка – другое, для ученого ботаника – третье. Так каждый человек из состава бесконечного богатства окружающей его среды подбирает себе свой особый мир. Чем определяется направление этого отбора? Конечно, тем, что мы в широком смысле слова называем нашими "интересами" – будут ли то первичные оценки-стремления или более развитые, сознательные цели и хотения. Какими бы силами душевной жизни ни производилось деление предметов окружающего мира на "важные" и "неважные", "интересные" и "неинтересные" – для нас фактически это деление совпадает с делением среды на стороны, обращающие на себя наше внимание, и стороны, ускользающие от него. Но так как лишь при направлении внимания предметы впервые вообще открываются нам и начинают конкретно для нас существовать, то мир практически для нас существует только как единство всего "важного", так или иначе "интересного" или "существенного" для нас. Отвлеченно все мы, конечно, знаем мир как бесконечное, необъятное, единое для всех целое, вмещающее в себя всю полноту мыслимой реальности. Но это есть чистая "идея", общее бесформенное сознание бесконечного богатства, с одной стороны, и единства и объективности – с другой. Конкретное предметное содержание, заполняющее для нас эту общую идею объективной реальности вообще, есть нечто сравнительно очень бедное: оно состоит из ближайшего нам по степени "важности" и "интересности" отрезка объективной реальности. Если я не географ по специальности или призванию и если не произойдут какие-либо события, которые так или иначе затронут мои практические или духовные интересы, то какие-нибудь страны Центральной Африки или Австралии для меня, а для менее образованных людей даже все за пределами их родины, и может быть даже за пределами их города или уезда, вообще существуют только на бумаге, как пустая идея, как предмет школьного учения или газетного чтения, но не как живая подлинная реальность. Точно так же для светской дамы практически "не существует" ничего, о чем не принято говорить в "хорошем обществе", для "положительного" человека не существует всего мира страстей, увлечений, падений и подвигов, для горожанина, видевшего деревню лишь из окна вагона, не существует конкретно всего бесконечно богатого мира земледельческого труда и природы, в котором живут по крайней мере три четверти людей; для ограниченного и педантически преданного службе чиновника весь мир, за исключением разве только его собственной семьи и ближайших знакомых, существует лишь, поскольку он отражается во входящих и исходящих бумагах и в отношениях к начальству и сослуживцам и т. д. А многие ли из нас имеют подлинное реальное знание той астрономической действительности, которая нам всем была раскрыта в школе, при изложении хотя бы коперниканской системы, и которую мы, в качестве элементарно образованных людей, казалось бы, обязаны признавать? Многие ли из нас действительно сознают, что мы лепимся вокруг какого-то шара, который с невыразимой быстротой вращается и несется в мировом пространстве, сознают с той живостью и конкретностью реального убеждения, с какой, например, сидя в поезде, мы знаем о нашем передвижении в пространстве? Я думаю, что большинство даже образованных людей сошло бы с ума или по крайней мере пережило величайшие душевные муки, если бы их заставили действительно помнить и сознавать эту реальность и конкретно представлять себе свою жизнь и деятельность на фоне этого целого. Скорее мысль об этом изредка, в минуту безделья и праздных грез, промелькнет перед нами как жуткий сон, чтоб тотчас же уступить место той "подлинной" реальности, в которой нас, как некий центр, окружает маленький, привычный, прочный мир, созданный нашими интересами, симпатиями и нуждами. А многие ли из нас знают даже столь существенную для нас реальность, как неотвратимый грядущий факт нашей смерти, знают с той серьезностью подлинного знания, которая определяет соответствующую практическую ориентировку? Вся практическая жизнь человека, по-видимому, вообще возможна лишь на почве такого инстинктивного самообмана и невежества, на почве целесообразного ограничения себя и искусственно подобранным уютным, знакомым,

привычным мирком, сложенным по образу и подобию наших вкусов, желаний и стремлений. Конкретно для человека существует только то, что ему нужно, важно или чего ему хочется. Каждый из нас живет в таком особом мире, который мы назовем предметным мирком человека, Мы имеем, конечно, некоторое общее сознание, что этот мирок есть лишь частный отрезок необъятно великого, единого общего для всех мира, – сознание, которое является уже условием необходимого постоянного расширения, исправления и вообще подвижности и пластичности этого предметного мирка. Подобно душевной жизни, предметное сознание человека не ограничено в том смысле, что не имеет твердых, замыкающих его границ. Напротив, то обстоятельство, что мы принципиально можем познавать всю бесконечность реальности, свидетельствует, что именно в потенциальной форме наше предметное сознание безгранично. Подлинным предметом его является всегда, как мы это подробно показали в другом месте, всеединство бытия во всей его бесконечной полноте. Но этот предмет присутствует в сознании лишь как X, как непроявленная бесконечная тьма чего-то вообще или – что то же самое – всего вообще. Мы непосредственно имеем перед собой эту бесконечность, не зная ее содержания.¹ Здесь, однако, для нас существенно лишь двоякое. Во-первых, поскольку из этого неопознанного бесконечного единства выделяется опознанная часть, принципом отбора являются наши интересы, определяющие направление нашего внимания; этим намечается особая часть мира, которая для нас образует центральную, существенную часть. И, во-вторых, эта избранная, опознанная часть бытия, сливаясь с единством нашей душевной жизни, формируется в особый производный мирок, с особым центром в лице нашей собственной личности или ее главенствующего интереса и с особым размещением своих частей.

1 См.: "Предмет знания", ч. I.

Мы подошли к констатированию этого своеобразного явления – "предметного мирка" – из уяснения субъективного, ограничивающего влияния сил душевной жизни на человеческое знание. Но, по существу, это явление имеет в феноменологии душевной жизни гораздо более общее и принципиальное значение. В его лице намечено особое характерное, глубоко заложенное в нас и чрезвычайно существенное единство конкретного человеческого сознания.

То, что мы обычно называем "содержанием нашего индивидуального сознания" и что, по крайней мере до последнего времени, в неуясненном виде считалось, по некоторому безмолвному соглашению, естественным предметом психологического исследования, есть именно этот предметный мирок человека в связи со слитыми с ним душевными переживаниями в собственном смысле слова. Так называемые "представления", "восприятия", "мысли", взятые не только как своеобразные переживания представления, воспринимания и мышления, но и со стороны своих предметных содержаний – совместно с эмоционально-волевой стороной душевной жизни образуют некоторое своеобразное производное единство. Если мы говорим о личностях образованных и необразованных, о натурах широких и узких, о богатстве и бедности "духовного мира" человека, то мы разумеем личность как единство, формирующую силу и носителя "предметного мирка". И если так называемая "функциональная психология" оказала услугу своим резким разграничением двух сторон этого мирка – предметной его стороны и чисто-душевной в узком смысле, то из-за полезности этого разграничения (не говоря здесь о его намеченных выше внутренних неточностях) не следует упускать из виду, что и само единство этих двух сторон есть существенная черта конкретного душевного бытия.

Формирующая сила "души" как целестремительного единства душевной жизни, а вместе с тем и сама душевная жизнь в конкретном единстве ее строения предстает нам здесь с новой, существенной своей стороны. Описанная в предыдущей главе формирующая сила целестремительного единства действует – во всех своих инстанциях, начиная с низшего, чувственно-эмоционального центра и кончая высшим духовным "я", – прежде всего как направляющая сила внимания и – тем самым – как сила, формирующая единство предметного мирка, Мы можем здесь сослаться на прекрасный, тонкий анализ Джемса. Весь механизм центрально-волевого управления ходом нашей жизни сводится к управлению вниманием, к способности выдвигать перед собой определенные предметные содержания и сосредоточиваться на них. Вся драма волевой жизни есть, как метко говорит Джемс, драма чисто

духовная – драматический ход предметного созерцания. Отсюда открывается новое конкретное единство душевной жизни. В отличие как от абстрактно взятого материала душевной жизни (как чисто-бесформенной стихии), так и от абстрактно взятого формирующего начала души, конкретное единство душевной жизни – то, что можно было бы назвать конкретной душой человека есть оформленное, управляемое волевым центром и слитое с душевными переживаниями единство предметного мирка. Душевная жизнь, не как чистая потенция в смысле ли пассивного материала или активного формирующего начала, – а как конкретно-осуществленная реальность есть единство переживания с предметно сознаваемым бытием; в этом смысле душа есть то, что она знает и созерцает.¹ В этом конкретном единстве сразу обнаруживается двойственная связь между душевной жизнью и знанием. С одной стороны, как только что было описано, конкретно мир человеческого знания определен субъективной формирующей силой душевной жизни и через это образует некое по существу субъективное, иррационально-душевное единство. Человеческая душа не есть чистый, бесстрастный взор или луч объективного знания, а есть живое индивидуально-действенное субъективное единство, формирующее знание в ограниченное субъективное целое, необходимое для задач практической жизни. С другой стороны, несмотря на эту подчиненность начала чистого знания субъективной формирующей силе жизни, сама функция знания, как универсального средства формирования личности и ее душевной жизни, свидетельствует о неразрывном единстве начала знания или созерцания с существом душевной жизни. Душа как начало действенности и жизни управляет знанием именно в силу того, что она искони, по самому своему существу есть потенция знания, как бы внутренне родственна началу знания и слита с ним в глубочайшем своем корне. Так конкретная природа формирующего начала душевной жизни обнаруживается перед нами как субъективная действенно-формирующая сила жизни, неотделимая от знания и осуществляющаяся в неустанном творчестве субъективно-объективного единства предметного сознания человека. Все наши чувства и желания, радости и страдания, волнения и удовлетворения конкретно никогда не существуют в замкнутой внутренней стихии, а направляются на реальность, на объективное бытие, которое они подбирают и формируют для себя. Душевная жизнь в этом смысле не противостоит объективному миру, как посторонняя, чуждая ему область, а есть сама своеобразно оформленный, пропитанный внутренними душевными силами и соками отрезок объективного бытия.

1 Ср.: Плотин. Ennead. IV, 3, 8.

Ниже, при анализе духовной жизни, мы рассмотрим более глубокую форму этого своеобразного единства. Теперь же, для более точного уяснения общей природы этого единства мы должны обратить внимание на особую сторону, которую обнаруживает всякое предметное сознание. Мы имеем в виду память.

IV

"Память", как известно, есть общее название для совокупности многих разнообразных явлений и черт душевной жизни и сознания. Вся полнота этого многообразия нас здесь не интересует, да она в общем уже в достаточной мере уяснена психологическим анализом. Но обычно не вполне отчетливо разграничивают две принципиально разных стороны этого многообразия – причисляемые к памяти явления или черты чистой душевной жизни, с одной стороны, и те моменты памяти, в силу которых она есть прежде всего и по существу предметное сознание – с другой. Так, чистое воспроизведение, в смысле простого факта, что раз пережитое как бы потенциально остается в распоряжении душевной жизни и может снова переживаться без всякого внешнего раздражения, а также так называемое первичное воспоминание – то, что к ощущению непосредственно примыкает воспроизведенный его образ – и т.п. суть черты душевной жизни, выражающие просто намеченную выше (гл. III) невременность или потенциальную сверхвременность душевной жизни, присущий ей характер потенциально-всеобъемлющего единства. Этим явлениям противостоят такие, как знание прошлого, узнавание воспринятого или воспроизведенно-представляемого, локализация в прошлом, сознательное припоминание и т.п., – явления, которые характеризуют память как некоторое знание или предметное сознание. Лишь эта последняя – по существу самая важная – сторона памяти нас здесь

интересует.

В этом смысле память может быть определена как знание пережитого или раз познанного. В лице памяти в этом смысле мы имеем своеобразную черту сознания, феноменологическая особенность которой, если мы не ошибаемся, еще не была оценена в достаточной мере. Нигде субъективно-объективный характер единства предметного сознания не обнаруживается так ярко, как в лице памяти. С одной стороны, память есть знание, которое, как всякое знание, направлено на предметное бытие, – именно на объективную действительность прошлого. С другой стороны, это знание – в отличие от знания в собственном смысле слова – имеет своим предметом и объемлет не всю бесконечную полноту самой объективной действительности, а лишь тот ее отрезок, который уже был познан, усвоен нами, т.е. который вошел в состав "нашей жизни", и мы имеем право сказать, что память есть самопознание или самосознание, – знание внутреннего содержания того субъективного мирка, который мы в широком смысле слова называем нашей жизнью. Память, коротко говоря, есть способность обозревания намеченного выше предметного мирка как субъективно-объективного единства. Строго говоря, этот предметный мирок существует лишь в силу памяти, есть сам не что иное, как сознаваемая целостность пережитой, включенной в субъективное единство совокупности предметных содержаний. Лишь в силу этого сохранения, потенциального удержания в составе некоего длительного обозримого единства всего, на что хоть раз был направлен луч предметного сознания и что через этот луч как бы соприкоснулось с нашей душевной жизнью, – лишь в силу этого, так сказать, прилипания к сверхвременному единству души предметных содержаний, раз затронутых или освещенных сознанием, возможно образование "предметного мирка" – того, что мы зовем нашим индивидуальным сознанием в конкретном смысле этого слова. Благодаря этому наша душа в течение всей своей жизни как бы облепляется всеми предметными содержаниями, которые она создала или познавала и становится живым носителем этого приобретаемого ею предметного облачения – подобно тому, как (пользуясь метким образом Платона) мифическое морское божество выходит из воды, облепленное ракушками и водорослями; это облачение сливается в живое единство с его носителем и для многих, слишком многих душ заслоняет собой или искажает естественные, прирожденные формы того, что Платон называл обнаженным телом души – саму внутреннюю творческую энтелехию душевной жизни.

Механизм этого "прилипания" раз познанных или созданных содержаний выражается, как известно, в так называемых "законах ассоциации". В настоящее время ни для кого не секрет, что в лице этих "законов" мы имеем лишь грубые, приблизительные и чисто внешние определения гораздо более глубоких и центральных сил или соотношений душевной жизни. Не углубляясь здесь в бесконечные споры, выросшие вокруг формулировки этих законов, и оставляя в стороне все детали, уясним себе в общей форме принцип этого механизма, непосредственно вытекающий из нашей характеристики душевной жизни и предметного сознания и – если мы не ошибаемся – вполне согласующийся с наиболее существенными достижениями новейшего углубления вопроса об "ассоциации". Для нас, конечно, не может быть и речи о каком-либо соединении или слеплении между собой двух отдельных, обособленных "представлений" или душевных явлений вообще, ибо ни в душевной жизни, ни в предметном сознании нет вообще таких отдельных, замкнутых в себе содержаний или явлений. Всякая ассоциация, по какому бы пути она ни шла, есть в конечном итоге – как это теперь достаточно уже выяснилось – ассоциация части с целым, непосредственное слияние частного содержания с более широким или глубоким слоем душевного единства, как бы вращение всего вновь притекающего частного материала в это целостное единство. Но здесь именно сказывается характерная двойственность, присущая единству памяти как предметного сознания. Смутное сознание этой двойственности, по-видимому, проникает собой все, в большинстве случаев довольно беспомощные и логически неотчетливые споры о принципах ассоциации и не позволяет примириться с единым принципом. Память есть, с одной стороны, единство предметного сознания, которое, в качестве знания, в конечном счете выражает лишь объективное единство самого предметного бытия и, с другой стороны, субъективное, определенное целестремительными формирующими силами единство

душевной жизни. Будучи одновременно и объективным знанием, и субъективным самосознанием, она предполагает всегда два синтеза – объективный и субъективный, включение познанного содержания как в объективное, ему самому присущее единство системы бытия, так и в субъективное единство нашего предметного мирка как системы и обнаружения формирующих сил нашей душевной жизни. Поэтому здесь необходимо выступают два конкурирующих между собой принципа объединения – воспоминание не объективному порядку или объективным связям самих предметных содержаний и воспоминание по субъективному порядку их опознавания и сознания. Так как предметное сознание одной своей стороной – осознанными в нем предметными содержаниями – прикасается к объективному бытию и в этом смысле есть отрезок объективного бытия, другой же своей стороной – как единство и порядок самих процессов сознания и познания – принадлежит к душевной жизни, то синтез, осуществляемый в лице памяти, может идти также по двум направлениям – быть обозрением "предметного мирка" либо как части объективного бытия, либо же как единства субъективного порядка его переживания.¹ В этом двуединстве конкретно обнаруживается, что наш "предметный мирок" есть, с одной стороны, отрезок объективной действительности, способный расширяться в сторону всеобъемлющего единства самого объективного бытия, и, с другой стороны, – лишь как бы периферия субъективного единства нашей жизни.

1 С этой точки зрения можно оценить два общепринятых принципа ассоциации – по смежности и сходству. В отношении принципа смежности нужно прежде всего строго отличать смежность переживаний и процессов познания от смежности самих объективных содержаний: психологически между ними нет ничего общего, хотя фактически они естественным образом часто совпадают. Если историк, например, от мысли об эпохе Цицерона и Цезаря переходит к мысли о начале римской империи, то эта "ассоциация" коренным образом отлична от той "смежности", которая имеет место, когда, например, восприятие местности, в которой мы провели детство, приводит нас к памяти наших детские годы. В первом случае мысль также легко могла бы, например, от Цезаря перейти к Наполеону, или от эпохи расцвета римской образованности к эпохе ее упадка и т.п., во втором случае ход воспоминания мог бы привести нас к мысли, например, о совершенно другой, отдаленной местности, в которую мы потом переселились, или о героях Купера, которыми мы в то время увлекались, и пр. Словом, принцип смежности имеет серьезное значение лишь в качестве смежности душевных переживаний и есть главнейшая форма синтеза по субъективному единству предметного сознания (главнейшая, но не единственная, ибо сюда же должна быть отнесена ассоциация по сходству эмоциональной реакции, общего самочувствия и т.п.). Ассоциация же по сходству – за исключением только что указанного типа сходства переживаний – есть частный случай ассоциаций по объективным отношениям и связям, который следует поставить в один ряд с ассоциацией по контрасту, по отношению причинной или логической связи, по объективной пространственной или временной смежности воспоминаемых предметов и т.п. По преобладанию того или иного типа ассоциаций можно было бы разделить людей на типы "объективного" и "субъективного" умственного склада, и такая классификация имеет чрезвычайно большое психологическое значение.

Это промежуточное положение или значение памяти как субъективной формы предметного единства или как сферы, в которой абсолютное всеединство бытия соприкасается с частным, потенциальным всеединством нашей душевной жизни и дано нам отраженным в последнем, находит свое выражение также в промежуточном характере той сверхвременности, которая образует существо памяти. Не раз указывалось, что в лице памяти мы имеем непосредственное фактическое свидетельство сверхвременного единства нашего сознания, явно несовместимое ни с каким механистическим или атомистическим пониманием душевной жизни.¹

1 Обстоятельнее и глубже всего это уяснено в многочисленных относящихся сюда блестящих исследованиях Л.М.Лопатина; эта же мысль образует, как известно, одну из центральных идей онтологии Бергсона. Ср. также учение Тейхмюллера.

Как ни справедливо само по себе это указание, оно упускает из виду производный и относительный характер того единства, которое обнаруживается в лице сверхвременности памяти. Память есть лишь

производная и ограниченная форма знания и последним, основным свидетельством сверхвременного единства души должен быть признан – по примеру Платона или Августина – самый факт возможности для нас знания, т.е. соучастия души в абсолютном единстве и вечности знания. Поскольку же память, по существу, ограничена пределами нашей жизни, для нее как таковой характерна лишь относительная сверхвременность: она есть именно объективная сверхвременность знания, отраженная в субъективной, лишь потенциальной невременности душевной жизни. При этом не только – как это ясно само собой – объективное всеобъемлющее единство самого бытия и знания простирается дальше того ограниченного клочка бытия, которое обозревается нашей памятью, но и субъективное единство и невременность нашей жизни гораздо шире нашей памяти: так, переживания первых лет нашей жизни входят в состав единства душевной жизни, но не объемлются единством памяти как предметного сознания; и многие вообще содержания нашего душевного бытия лежат за пределами нашей памяти. Сверхвременность памяти есть, таким образом, относительное, производное единство абсолютной сверхвременности знания или предметного сознания с субъективно-потенциальной невременностью душевной жизни.

У

Отсюда чисто феноменологически уясняется отношение конкретного индивидуального сознания как к объективной действительности, так и идеальному единству чистого знания. Что касается первого отношения, то проблема, поставленная в самом начале нашего исследования – как ограничить область душевной жизни, внутреннего мира нашего "я", от внешней действительности или объективного бытия вообще – получает здесь новое освещение. В первой части нашего исследования мы достигли разграничения этих двух областей, наметив своеобразную сферу переживания как самостоятельную стихию душевной жизни, не имеющую как бы ничего общего с формами и отношениями предметного бытия. Но эта стихия через предметное сознание, которое с той своей стороны, с которой оно также есть переживание, входит в состав ее же самой – не только соприкасается – в форме идеального познавательного раскрытия или озарения – с объективным бытием, но и сливается с ним в некоторое производное единство, которое характерно для всякой конкретно-осуществленной душевной жизни – в единство индивидуального предметного мирка. С другой стороны, центральная внутренняя формирующая сила душевной жизни действует именно через управление вниманием, как познавательной направленностью и тем самым через подбор предметных содержаний. В этом смысле душа как конкретное единство субъективной формирующей деятельности, материала душевной жизни и как бы извне вовлекаемых предметных содержаний есть не замкнутая в себе отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъективное "зеркало вселенной" или – говоря точнее – субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия. Если при этом вспомнить, что "предметный мирок", при всей ограниченности свихопознанных содержаний, в своей неопознанной, лишь смутно сознаваемой полноте потенциально бесконечен, так как предметное сознание направлено всегда сразу на бесконечность всеединства и содержит его в себе – т.е. совпадает с самой всеобъемлющей бесконечностью бытия, то чисто феноменологический анализ приведет нас к лейбницевскому пониманию души как монады, т.е. как вселенной, отображенной лишь с неполной прозрачностью и под известным субъективным углом зрения, определенным субъективно-целестремительными силами своеобразной индивидуальной энтелехии. Но если, далее, не впасть в наивный гносеологический дуализм, к которому был склонен Лейбниц, т.е. не упускать из виду очевидной гносеологической истины, что содержание предметного сознания есть не повторение, не копия предметного бытия, а тождественно ему самому, то этот субъективный мир мы должны будем признать не "идеей", не "отображением" объективной вселенной как другой, замкнутой в себе реальности, а особым родом бытия самой же объективной "вселенной". Сказать, что вселенная существует, во-первых, объективно, сама в себе и сверх того, отражается в бесчисленных копиях в индивидуальных сознаниях или душах, – значит выразиться лишь грубо приблизительно и упрощенно. Это искажение Лейбниц сам признавал и пытался исправить своим учением о замкнутости монады, о том, что монада из себя самой, а не извне

черпает все свои представления. Но это было лишь заменой одного упрощения другим, более глубокомысленным, но, пожалуй, еще более искажающим. Более адекватно соотношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием можно было бы определить так, что объективное бытие, существуя само в себе, во всей бесконечной полноте своих содержаний или – что то же самое – в свете всеобъемлющего и всеозаряющего абсолютного знания, вместе с тем существует не в отражениях или копиях, а в слабых и субъективных освещениях под разными углами. Представим себе картину, которую можно осветить или на которую можно смотреть с разных сторон, под разными углами зрения и сосредоточивая свет или созерцание на разных ее частях. Тогда все образы, открываемые этим освещением или созерцанием, будут частями, и притом своеобразно сформированными, единого в себе содержания самой картины. Таково же отношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием. Последнее, существуя в себе, т.е. во всей своей объективной полноте, вместе с тем частично и несовершенно содержится в индивидуальных сознаниях, тем самым в этой частичности обнаруживая своеобразную сформированность, чуждую ее объективному бытию.

С другой стороны, это "сродство" души как монады с самим бытием или укорененность ее в последнем обнаруживается, если мы присмотримся к отношению между индивидуальным сознанием и объективным знанием. Так называемая "объективная действительность" не есть сама нечто самодовлеющее, замкнутое в себе: предметное бытие есть лишь абстрактно-выделимая сторона всеединства как единства субъекта и объекта, или знания и бытия.¹ Абсолютное бытие как таковое есть именно единство знания и бытия, чистое, совершенное бытие для себя, внутренняя самоосвещенность абсолютной жизни, лишь абстрактными сторонами которой являются предметное бытие и озаряющий его свет знания. Но душа в качестве единства индивидуального предметного сознания есть такое же субъективное преломление и ограниченное обнаружение самого луча или света чистого знания, как она есть субъективно-ограниченная форма предметной действительности. Конкретно, как мы видели, душевная жизнь и формирующая ее центральная субъективная сила неотделима от проникающего их и в их среде проявляющегося луча чистого знания; конкретное сознание есть именно это единство формы и материи душевной жизни с моментом чистого знания. Поэтому душа как "монада" с двух сторон – и со стороны "предметности" своего сознания, и в качестве субъекта сознания – слита с самим бытием, причем с последней стороны эта связь, по существу, гораздо глубже и значительнее, чем с первой. Если извне, в своей периферии, душа через предметное сознание соприкасается и сливается с предметной стороной бытия и в силу этого становится носителем субъективно-освещенного и сформированного "внешнего мира", то изнутри, в самом своем корне, она укреплена в абсолютном субъекте и есть как бы субъективный канал, через который душевная жизнь проникается силой чистого знания и становится субъективным его носителем. Так, душа есть не только "образ" мира, но и образ Духа или Бога, чистый свет разума, хотя и преломленный в стихии душевной жизни и субъективно преобразованный индивидуальными целестремительными силами душевной энтелехии. Извне и изнутри – в озаряемом и втягиваемом в себя предметном своем содержании и в самой озаряющей силе знания – душа слита с бесконечностью и есть реальность, потенциально уходящая в бесконечность, как бы безгранично расширяющаяся или углубляющаяся; лишь как бы посередине, в точке самой встречи субъекта с объектом, при самом вступлении своем во внешний мир, душа есть небольшая, скромная частица бытия, извне стесненная пространственно-временной ограниченностью тела, к которому она привязана, и, в силу этого, ограниченностью и случайным порядком протекающего к ней чувственного материала знания, изнутри сдерживаемая субъективно-ограничивающими силами своей индивидуальной формирующей инстанции и затемняемая хаотическими силами самой душевной стихии. Две бесконечности, как бы выходящие из непостижимых глубин бытия, – бесконечность чистого, всеобъемлющего света знания и бесконечность озаряемой им вселенной – суживаясь и преломляясь в смутной и ограниченной среде, встречаются между собой в малой точке – и эта точка есть индивидуальное сознание. Но все это описание души как реального носителя или восприемника чистого знания еще недостаточно глубоко

проникает во внутреннюю связь между душой и объективным, сверхиндивидуальным бытием. Ибо, поскольку мы берем индивидуальное сознание лишь как предметное сознание, связь между объективной и субъективной стороной душевной жизни остается чисто внешним соприкосновением или слиянием разнородных и антагонистических начал. Субъективная сторона этого единства – сама стихия душевной жизни, как и ее формирующие целестремительные силы и центры – оказывается здесь лишь моментом ограничивающим, ослабляющим и искажающим надындивидуальное начало объективного бытия и знания. Существует, однако, более глубокое единство этих двух сторон, уяснение которого бросает новый свет на само существо души и ее отношение к абсолютному бытию. Это единство называется духовной жизнью.

1 Ср.: "Предмет знания", гл. IV и XII.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt05.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt07.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt06.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt08.htm" >>>

Глава VII

ДУША КАК ЕДИНСТВО ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

I

Выше, при исследовании самого понятия душевной жизни, нам пришлось уже мимоходом напомнить о том специфическом характере абсолютности, который в сознании каждого из нас присущ нашему "я" как конкретному носителю непосредственного бытия (см. гл. II, с. 763 и сл.). В совсем иной связи (гл. V, с. 822 и сл.) мы затем наметили другой момент абсолютности – момент абсолютной значимости, ценности или авторитетности – который обнаруживается в высших, трансцендентных душевной жизни в собственном смысле, направляющих и формирующих силах нашего бытия, в лице которых нате субъективно-индивидуальное "я" становится непосредственным проводником начал духовного порядка – нравственной, религиозной, познавательной, эстетической жизни. Как ни различны эти два чувства или сознания абсолютности – их различие можно было бы конкретно иллюстрировать на примере различия между слепым, эгоистическим ужасом смерти и светлым, спокойным настроением добровольного самопожертвования ради высшей цели, – между ними есть и нечто общее: оба они суть разные формы самоутверждения, переживания абсолютного корня нашего единичного "я". И можно наметить конкретные явления душевного бытия, в которых очевидная разнородность между низшей и высшей формой абсолютности нашего "я" как бы совершенно погашается, сменяясь каким-то трудновыразимым единством их обеих или промежуточной между ними формой абсолютности. Мы говорили, при анализе природы высшей формирующей инстанции нашей душевной жизни, о сознании призвания, абсолютного назначения или смысла нашей жизни. Есть личности, для которых это сознание, по крайней мере в некоторые моменты жизни, принимает форму отчетливого, точного знания той высшей, трансцендентной силы, орудием которой они в таких случаях себя сознают. Но было бы рационалистическим извращением природы душевной жизни усматривать в таком "точном

знании" само существо соответствующего переживания. Самое неопределенное, безотчетное, совершенно смутное чувство какой-то высшей, абсолютной, сверхиндивидуальной ценности нашей жизни имеет здесь, по существу, то же значение. Но такое чувство мы имеем всегда, когда нами владеет какая-либо глубокая, сильная страсть или душевная сила, которую мы сознаем слитой с глубочайшей основой нашего бытия и как бы тождественной ей. В жизни каждого человека бывают минуты, когда все остальные, служебные, производные цели, ценности и стремления его жизни сознаются именно во всей своей относительности и производности и заслоняются сознанием основного существа или стремления его "я", которое тогда создается именно как нечто абсолютное. Самым обычным примером такого переживания может служить глубокая, охватывающая само существо человека любовная страсть: тогда мы непосредственно сознаем, что вне соединения с любимым существом или вообще того или иного осуществления нашей страсти наша жизнь теряет свой смысл; мы сознаем, иначе говоря, что в лице этой страсти мы имеем дело не с той или иной субъективной потребностью, а с самим существом нашего "я"; и это "я" само есть для нас не частная, относительная реальность, а инстанция абсолютного порядка, требования которой священны и которой мы, как чисто эмпирические существа, должны служить. Все трагедии на свете, когда-либо пережитые или описанные, суть подлинные трагедии лишь постольку, поскольку они сводятся к борьбе, опасностям, надеждам и неудачам этого абсолютного существа нашего "я", все же удачи и неудачи, страхи и радости, касающиеся отдельных, эмпирических потребностей и влечений человека, как бы сильны и глубоки ни были эти влечения, лишены того момента абсолютного смысла, вне которого нет трагедии, и суть лишь материал для комедии человеческой жизни. Всюду, где, "среди лицемерных наших дел и всякой пошлости и прозы", нас вдруг пронизывает луч абсолютного смысла нашей жизни, – а это бывает, когда этот смысл вступает в конфликт с внешними условиями жизни и находится под угрозой умаления или неосуществления – возникает та объективность, та глубочайшая, неотвратимая серьезность страдания, которая есть существо трагедии; мы чувствуем тогда, что гибнет или находится в опасности что-то бесконечно-драгоценное, какое-то сокровище, которое мы должны оберегать, которое мы не можем, не вправе терять; и объективность этой ценности внешним образом засвидетельствована тем, что – в самой жизни или в искусстве – такая трагедия может быть понята, т.е. сочувственно пережита и с общеобязательностью познания всяким человеческим существом. И – что самое замечательное – трагедия как борьба за смысл жизни есть всегда вместе с тем борьба за саму жизнь, за сохранение личности, – даже там, где утверждение смысла жизни требует физической смерти личности; ибо смысл жизни и создается как существо самой жизни, и его утверждение есть всегда самоутверждение, хотя бы и через посредство самопожертвования. И, с другой стороны, даже в самом низменном, эгоистическом инстинкте самосохранения, в животном-страхе физического уничтожения, кроме чисто эгоистического момента привязанности к земным благам, звучит та же глубокая метафизическая нота страха за смысл жизни, боязни утраты чего-то абсолютного; но только абсолютной ценностью здесь кажется голый факт бесформенного и бессодержательного бытия вообще. Это есть страх оторваться от бытия вообще, от абсолютной почвы жизни – низшая форма, в которой, хотя лишь в грубом и, по существу, извращенном виде, обнаруживается все та же глубочайшая метафизическая инстанция нашего душевного бытия. "Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою, тот обретет ее" – в этих словах выражена одновременно и внутренняя несостоятельность "инстинкта самосохранения", поскольку подлинное самосохранение возможно именно лишь через самопреодоление, через пожертвование эмпирической инстанцией нашего "я" ради его абсолютной метафизической инстанции, и законность его конечной цели, которая состоит все же в спасении своей души, в абсолютном самоутверждении.

Так, каждая личность, во всех могучих первичных своих побуждениях – от низших до высших – непосредственно, хотя бы лишь в смутной форме, сознает абсолютную метафизическую основу своего бытия. Но тогда как животный страх смерти заключает в себе то противоречие, что содержит сомнение в абсолютной прочности абсолютной первоосновы бытия, т.е. одновременно и сознает эту абсолютную первооснову, и не верит в нее, смешивая ее с преходящим эмпирическим

существованием, – самоутверждение высшего порядка основано на действительном сознании абсолютности, сверхиндивидуальной значимости и силы первоосновы личного бытия и тем самым заключает в себе непосредственную очевидность ее вечности. Вера в личное бессмертие есть в конечном счете всегда сознание, что первооснова личности есть именно обнаруживающийся в ней ее абсолютный смысл, который по самому понятию своему неразрушим. В этом смысле Гете глубокомысленно замечает, что лишь тот заслужит бессмертие в иной жизни, кто верит в него и тем самым обладает им уже в этой; и эти слова суть лишь почерпнутое из непосредственного опыта гения подтверждение общепризнанной религиозной истины, что бессмертие даруется душе за ее веру. Под верой здесь, конечно, было бы нелепо разуместь какое-либо определенное мнение в смысле теоретического убеждения, она может значить лишь то живое знание, которое есть вместе с тем само реальное существо нашей души, и ценность которого состоит не в том, что оно отвлеченно опознано, а в том, что в его лице в нас реально присутствует та живая инстанция высшего света, которая сама по себе есть гарантия нашей вечности. Именно эта сущность веры в личное бессмертие как сознания или, вернее, живого самоосуществляющегося присутствия в нас абсолютного смысла и ценности нашей личности, объясняет вместе с тем ту черту трагического сомнения в бессмертии и суровой борьбы за бессмертие, которая присуща именно живой религиозной вере (а не холодному метафизическому убеждению). Вечность самого абсолютного смысла или света бытия в нас есть нечто самоочевидное для нас. Но остается под сомнением, в какой мере прочно мы сами, т.е. наша личность, укоренены в нем. Или, так как этот вечный свет есть не неподвижное бытие, а по самому существу своему есть творческая действенность и познавательное озарение, то простое смутное его присутствие в нас равносильно лишь возможности бессмертия для нас, актуальное же бытие его в нас или единство с нами осуществляется нами самими всем ходом нашей жизни, в течение которой мы должны стать тем, что мы потенциально есмы, должны еще осуществить в себе то истинное наше "я", которое по самому существу своему вечно.

II

Какое теоретическое, объективное значение имеет эта своеобразная сторона нашей душевной жизни? Что она сама по себе, в качестве переживания или определенной черты душевной жизни, есть реальность, – в этом – как мы уже говорили – может сомневаться лишь тот, кто не психологические теории строит в соответствии с реальными фактами, а подгоняет и отвергает факты в угоду предвзятой теории. Но, может быть, мы имеем здесь дело лишь с реальностью субъективного порядка, как бы с врожденной иллюзией в составе нашей душевной жизни? Какое, казалось бы, абсолютное значение может иметь в действительности жизнь каждого из нас – ничтожной, тленной былинки в бесконечной жизни всеобъемлющего мироздания? Не есть ли это переживание простое субъективное "раздувание" нашей личности, объяснимое простым психологическим фактом, о котором говорит пословица "у страха глаза велики"? И если по крайней мере иногда ценность и глубина корней чужой личности кажутся нам столь же абсолютными, то ведь и у любви "глаза" не менее "велики", чем у страха.

Прежде чем по существу ответить на это сомнение, уясним себе существо той позиции, для которой это сомнение есть нечто естественное и почти неизбежное. Это есть та позиция натуралистического мирозерцания в отношении внутреннего мира душевной жизни, которую мы уже достаточно охарактеризовали. Конечно, человеческое существо, поскольку оно через посредство своего тела есть участник внешнего мира, входит в состав бесконечной и текучей природной действительности, есть реальность ограниченная и относительная, лишенная какого-либо абсолютного значения. Но ведь для этой точки зрения вся вообще душевная жизнь, как она дана себе самой и переживается и познается изнутри себя самой, есть сплошная "иллюзия". И, конечно, поскольку эти два совершенно разнородных плана или измерения бытия не различаются отчетливо, а смешиваются между собой, – поскольку, например, позитивистически-мыслящий человек, не понимая сам себя, объясняет свой страх смерти или свое непреодолимое стремление осуществить себя и свое призвание желанием принести "пользу" людям, своей "незаменимостью" для того или иного внешнего дела – мы можем по

праву говорить о субъективной иллюзии тщеславия и самомнения. В конце концов, все толки и рассуждения об "ограниченности" человека имеют в виду ничтожность и тленность его тела и телесного бытия в составе бесконечного телесного мира – что, конечно, ясно само собой. Но кто когда-либо доказал, что человек сам в себе, в своем душевном и духовном существе, есть нечто только относительное и ограниченное? Не только это никогда не было доказано, но противоположное – как это, надеемся, уже достаточно уяснено – есть очевидный факт внутреннего опыта: человек уже в чистой, бесформенной стихии своей душевной жизни есть, наоборот, по существу, бесконечность; наш внутренний мир есть великая, необъятная, потенциально-сверхвременная вселенная, значительность которой ничуть не умаляется тем, что в другом измерении бытия она выступает как ограниченная по своему пространственно-временному объему реальность – подобно тому, как бесконечность каждого измерения пространства не умаляется тем, что, проецированное на другие измерения, как бы в составе последних, оно есть ноль – непротяженная точка.

Но раз мы встанем на эту точку зрения внутреннего опыта, то сомнение и по существу разрешается само собой. В лице переживания абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности мы имеем не сближение между собой двух несоизмеримо разнородных величин – ограниченного и относительного с безграничным и абсолютным, а усмотрение связи или слитности двух по существу однородных величин – относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью абсолютной и актуальной. И это непосредственное усмотрение есть не "субъективное переживание", объективный смысл которого может стоять под сомнением, а самоочевидное знание, интуиция, носящая достоверность в самой себе. Прежде всего очевидно, что само понятие вечности, актуальной бесконечности, абсолютной значимости есть не гипотетическое создание человеческой мысли, а самоочевидная истина, ибо она есть условие всякого знания вообще. В лице факта предметного сознания и знания – факта, сомнение в котором логически противоречиво, ибо само сомнение есть уже знание и предполагает истину¹ – мы непосредственно имеем присутствие в нашей душевной жизни начала сверхвременного света и смысла. Абсолютная и вечная жизнь есть сама по себе условие, вне которого невысказуемо никакое частное бытие и знание, – невысказуема, следовательно, и частная реальность нашей душевной жизни. К этому самоочевидному присутствию в нас абсолютного света и смысла, абсолютной первоосновы бытия вообще, в рассматриваемом нами переживании присоединяется лишь сознание слитности с ним или укорененности в нем той производной реальности, которая есть существо нашего "я", – сознание, в силу которого двойственность между сверхличным, абсолютным светом знания в нас и нашей субъективной личностью оказывается чем-то производным, поверхностным, исчезающим в самом глубоком корне нашего духовного единства. Достоверность этого сознания есть нечто самоочевидное; ведь это сознание есть, в конце концов, лишь констатирование общей черты духовного и душевного бытия – его единства и непрерывности – в отношении глубочайшего, первичного его слоя. Не нужно забывать, что при всей существенности логического различия между объективным и субъективным в нашем сознании, между сверхличным светом чистого разума или знания и субъективно-индивидуальным душевным нашим миром, это различие – подобно всякому логическому анализу – предполагает первичное единство различного и есть лишь одностороннее выявление момента различия, неадекватное органическому единству единства и многообразия в самой абсолютной природе предмета.

1 Подробнее об этом см.: "Предмет знания", в особенности гл. IV и XI.

В живом знании, которое мы имеем в лице нашего глубочайшего самосознания, нам непосредственно дано именно это органическое единство самого бытия, в силу которого все производное, относительное, субъективное вместе с тем коренится в абсолютном, первичном, самодовлеющем и есть лишь его обнаружение. Та глубина, в которой наша душевная жизнь слита с абсолютным всеединством и переживается и сознается в этой слитности и в которой, в силу этого, душевное переживание не есть нечто только субъективное, а есть вместе с тем объективное знание и укорененность в объективном бытии – эта глубина есть область, которую мы называем нашей духовной жизнью.

Ее зародышевой формой является уже самосознание предметного сознания вообще, поскольку каждый из нас сознает, что сверхиндивидуальное познающее "я", при всем его отличии от конкретно-субъективного "я" душевной жизни, все же лишь абстрактно отделимо от последнего, конкретно же слито с ним в едином субъективно-объективном живом центре или носителе сознания. Это, казалось бы, совершенно отвлеченное, практически несущественное "умозрение" имеет то живое значение, что в нем непосредственно обнаруживается единство знания и жизни в нашем конкретном бытии. Тем самым это само по себе лишь чисто формальное и бессодержательное единство есть основа более глубокого и интимного, так сказать, материального единства, о котором мы уже говорили при рассмотрении высшего вида действенно-формирующей инстанции душевной жизни. Всюду, где наше "я", содержание нашего самосознания, раскрывается нам как некая абсолютная и движущая идея, где наша жизнь подчинена голосу некоего призвания или откровения, нам обнаруживается единство существа и смысла нашего бытия. Тогда мы сознаем, что сама субстанция, сам корень нашего "я" – то, что мы в высшем и строжайшем смысле слова вправе называть нашей "душой", и есть не что иное, как самоосуществляющаяся, творчески-формирующая сила абсолютной идеи и что все иное в нашем бытии – и сама стихия душевной жизни, и низшие, управляющие ею силы, и все внешне-предметные содержания и события нашей жизни – суть лишь материал, орудия или преграды и трения для этой действенной субстанциальной формы нашего "я". Конечно, под словом "субстанция" здесь надо понимать нечто иное, чем то, что мы привыкли под ним понимать в применении к предметному, в частности материальному, миру. Это – не "носитель" в смысле "субстрата", в смысле неизменной и неподвижной основы или опорной точки всех состояний, качеств и процессов, а именно творчески-формирующая, притягательно-отталкивательная сила, существо которой состоит именно, с одной стороны, в ее формирующей действенности, а с другой – в ее идеальной значимости, как луча живого абсолютного света. Это непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего "я" есть, сознательно или бессознательно, основа всей человеческой религиозности, ибо самосознание и Богосознание есть здесь одно и то же: путь к Богосознанию ведет именно через углубление в самого себя, через усмотрение трансцендентного субъективному "я" абсолютного корня нашего "я" (через *transcende te ipsum* бл. Августина). Практически существенно здесь, конечно, не познание этого факта как отвлеченной истины, а живое присутствие и действие в нас самой абсолютной реальности Истины – той Истины, которая сама о себе говорит, что она есть "истина, путь и жизнь". В этом смысле, как это давно уже замечено, интеллектуально-неверующие могут быть подлинно-религиозными, как и лишь холодно-интеллектуально верующие могут в действительности быть лишенными света истины. И хотя полнота и явственность религиозной жизни возможна лишь при ее опознании, существо ее состоит в том живом знании, сила и значительность которого обнаруживается лишь в его действенно-практическом переживании. Присутствие "живого Бога" в нас мы действительно сознаем, не когда мы размышляем о нем, а чаще всего лишь в минуты трагической борьбы за само существо нашей жизни, когда нам непосредственно открывается бесконечная глубина и абсолютный смысл нашего бытия. В этом смысле религиозная жизнь в широком смысле слова просто тождественна с внутренней духовной жизнью вообще, как бы с простым присутствием объективной, сверхиндивидуальной, последней опоры или почвы под ногами нашего субъективного "я" – в чем бы ни заключалась эта опора и как бы мы ни отдавали себе отчет в ней. И самый факт присутствия этой внутренней почвы, как и действенное ее значение как опорной точки для творчески формирующего определения нашей жизни, есть свидетельство высшей природы нашей души как действенного воплощения или излучения абсолютного разума или духа.

В лице внутренней духовной жизни мы имеем, таким образом, живое, интимное единство тех двух начал предметного сознания и формирующей энтелехии, которые мы выше рассматривали обособленно и которые в низших слоях душевного бытия и существуют независимо друг от друга. Поскольку единство личности обнаруживается как глубочайшая внутренняя гармония ее жизни и знания, как некое подлинно-живое, как бы художественно-целостное единство мысли и переживания,

созерцания и действенности, – поскольку мы не только имеем практически-теоретическое мирозерцание, но в самом существе нашего "я" есмы как бы воплощенное целостное мирозерцание или жизнечувствие и обнаруживаем и осуществляем его в нашей жизни, – постольку наше бытие, при всей ограниченности его внешних проявлений, при всех внутренних трениях и недостатках эмпирического механизма его чувственной и волевой жизни, имеет действительно объективное надындивидуальное значение и есть обнаружение "души" как подлинно вечного, высшего единства живой формирующей идеи.

III

Но этим мы подведены к другой, противоположной, именно периферической стороне духовной жизни. Мы видели выше, что формирующая действенность энтелехии душевной жизни вообще направлена не на один лишь материал внутренних переживаний, а прежде всего – через посредство управления вниманием – на содержания предметного сознания, которые она формирует в субъективно-индивидуальный "предметный мирок". Поэтому и духовная жизнь в качестве формирующей силы отражается в строении предметного сознания и обнаруживает себя как объективный творческий смысл или идею, не только в глубинах самосознания, но и в сфере предметного сознания. При анализе предметного сознания мы видели также, что субъективное единство нашей душевной жизни есть среда, в которой встречаются или соприкасаются две объективные бесконечности – бесконечность познающего разума или духа и бесконечность предметного бытия. Это дает возможность заранее сказать, что духовная жизнь, будучи жизнью "души" в духе, укорененностью субъективного единства нашего "я" в глубинах надындивидуального света, есть вместе с тем жизнь души в предметном бытии, некоторая органическая слитность ее с миром объектов. Для того чтобы уяснить себе эту сторону духовной жизни, мы должны, оставив на время в стороне более глубокую, центральную природу духовной жизни, сосредоточиться на некоторых элементарных ее обнаружениях, которые принадлежат к самым общеизвестным, но вместе с тем и к самым загадочным для обычной психологии явлениям человеческой жизни.

Анализируя элементы или стороны сознания, мы говорили о душевной жизни, предметном сознании и самосознании. Но есть целая группа своеобразных, хорошо всем знакомых явлений нашей жизни, которая не укладывается ни в одну из этих трех областей сознания. Это – явления, которые психология – как бы расписываясь тем в своем бессилии, обозначила и словесно, и по смыслу неудачным и беспомощным термином вчувствования (*Einflühlung*). Мы "чувствуем" грусть или веселье, приветливость или угрюмость другого человека, красоту пейзажа, унылость, мятежность или игривость музыкальной мелодии, скорбную прелесть тонких образов Боттичелли и благородную строгость светотеней Рембрандта. Каждый цветок в природе, даже каждая геометрическая фигура или линия определенной формы имеет для нас какую-то "физиономию", какой-то собственный "облик", который мы, с одной стороны, сознаем как принадлежность самого предмета и который вместе с тем не есть логически определимое, интеллектуально-познаваемое бесстрастное объективное содержание, а уловимо лишь в сочувственном сердечно-эмоциональном впечатлении и как бы есть само только такое впечатление или субъективное "переживание". Что такое суть эти явления и как они объяснимы?

Нигде, быть может, философская беспомощность "эмпирической психологии" и необходимость философской психологии, как описания родовой природы душевной жизни и уяснения ее отношения к другим областям бытия, не обнаруживается с такой очевидностью и конкретной остротой, как в описании и объяснении этих явлений так называемого "вчувствования". При всем многообразии генетических объяснений процесса или механизма "вчувствования" феноменологически его описывают как некоторого рода объективацию или проецирование вовне и прикрепление к предметным содержаниям внутренних эмоциональных переживаний личности. При этом оказывается, по-видимому, забытой даже азбучная истина о непространственности сознания или душевной жизни. Эмоциональное переживание кажется само по себе "очевидно" принадлежащим нам, ибо оно разыгрывается ведь внутри нас – это значит, конечно: внутри нашего тела, вероятно, где-то в груди, в

области сердца или поблизости от него; и если оно представляется принадлежащим внешнему предмету или прикрепленным к нему, то, "очевидно", это есть результат некоторого "выбрасывания наружу" того, что совершается "внутри" нашей души (а следовательно, и внутри нашего тела). Смущает, правда, то обстоятельство, что никакое самонаблюдение никогда не может подметить здесь этого выбрасывания наружу и что этот таинственный процесс обнаруживает подозрительное сходство с тем "проецированием вовне" ощущений (например, зрительных образов или "картинок на сетчатке"), которое уже давно распознано как наивный миф беспомощной гносеологии. Но что же делать – другого выхода здесь, по-видимому, не остается.¹

1 Мы сознательно представили основную мысль теории "вчувствования" в упрощенном и в этом отношении, конечно, шаржированном виде. Большинство образованных психологов в большей или меньшей степени отдает себе отчет в том, что гносеологически в идее "вчувствования" есть что-то неладное и старается утончить и так или иначе смягчить эту неладность. Но в конце концов под их теориями все-таки скрывается эта наивная концепция.

Две загадки смущают обычное сознание в явлении "вчувствования" и образуют как бы *pons asinorum* для "эмпирической психологии": 1) почему "впечатления" такого рода переживаются не "внутри", а "вне" нас? 2) почему они переживаются не как наше собственное, субъективное душевное явление, а как принадлежность или содержание познаваемого объекта? Первая загадка – поскольку в ней "внутри нас" значит именно "внутри нашего тела", – конечно, для гносеологически-просвещенного сознания не представляет никакой трудности. Душевная жизнь как таковая вообще не "помещается" нигде, и, следовательно, не должна быть непременно локализована внутри нашего тела. "Внутри нашего тела" локализуются только органические ощущения, и поэтому факт так называемого "вчувствования" говорит просто о том, что по крайней мере эмоциональные переживания этого рода феноменологически не исчерпываются "комплексом органических ощущений", а имеют делимую от них сторону чистого, нечувственного и потому вообще нелокализованного "переживания". Красота пейзажа, выражение лица, характер музыкальной мелодии, впечатление от геометрической формы – все это пространственно не "сидит" ни внутри нас, ни вне нас, как бы прилепленное к поверхности внешнего явления: все это живет непространственно, как непространственно сознается наша мысль, наша воля или какая-нибудь истина. Труднее вторая загадка, в которой мы в свою очередь должны различать две стороны – противопоставленность таких "впечатлений" субъективному душевному миру, сознаваемому как область нашего индивидуального "я", и их принадлежность к определенным внешним объектам. Первая сторона имеет по крайней мере аналогию себе в других душевных явлениях. Как только в конкретной душевной жизни совершилась дифференциация между центральной управляющей инстанцией нашего "я" и стихией бесформенной душевной жизни, мы имеем всегда характерное сознание различия между "моими переживаниями" как переживаниями, как бы истекающими из личного центра душевной жизни и творимыми или управляемыми им, и "переживаниями во мне"¹ как явлениями душевной жизни как бы еще недисциплинированными, не подчиненными центральной власти, совершающимися спонтанно и лишь как бы задним числом обнаруживаемыми этой центральной инстанцией. Целый ряд стремлений, настроений, эмоций переживается как что-то, что неожиданно, как бы извне "напало" на нас, "навязалось" нам, и иногда эта посторонность их нашему "я" сознается с такой остротой, что воспринимается как одержимость, как присутствие в нашей душевной жизни какого-то постороннего, чуждого "нам" существа. Но, конечно, аналогия переживаний этого рода с рассматриваемым типом "впечатлений" лишь неполная: "переживания во мне", не будучи "моими" в смысле близости их к моему "я" или производности от моего "я", суть все же "мои" в смысле принадлежности к общему душевному миру, который я называю "моим", тогда как "впечатления" как бы принадлежат самой объективной действительности. Но это различие, значение и смысл которого мы тотчас же попытаемся уяснить, не устраняет того факта, что и в лице этих чуждых нам переживаний мы имеем явления, как бы лишь внешне констатируемые, т.е. что не все содержания моей душевной жизни суть вместе с тем переживания моего "я", не все группируются вокруг личного центра душевной жизни, а что, наоборот, некоторые из них как бы

выпадают из личного единства и обособляются во что-то самостоятельное, "независимое от нас". Остается, таким образом, вторая сторона "внесубъективности" явлений "вчувствования" – их определенная не субъективность, принадлежность к предметным содержаниям. И здесь простое феноменологическое описание должно ограничиться констатированием очевидного факта: в явлениях этого рода мы имеем – вопреки нашим обычным классификациям – явления непосредственного внутреннего единства переживания с предметным сознанием, и притом единства не формального, в силу которого предметное сознание имеет вместе с тем сторону, с которой оно есть переживание, материального, в силу которого явления такого рода по своему содержанию суть неразложимое далее единство или промежуточное состояние между "переживанием" и предметным сознанием; само "переживание" не есть здесь нечто "только субъективное", а предметное сознание не есть холодная интеллектуальная направленность; мы имеем здесь, напротив, направленность и предметно-познавательное значение самого эмоционального переживания как такового. Наше "впечатление" есть "чувство", раскрывающее нам объективное бытие. "Вчувствование" есть в действительности прочувствование, эмоционально-душевное проникновение в природу объекта, переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевым явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление *sui generis*. В этом своеобразном явлении нам не трудно теперь признать элементарное обнаружение духовной жизни, т.е. того типа жизни, в котором само существо нашего "душевного бытия" не есть нечто только субъективное, а укоренено в объективном бытии или органически слито с ним.

1 Пользуемся здесь удачной терминологией Н.О.Лосского.

IV

Здесь, в лице этих элементарных, общедоступных и для эмпирической психологии все же столь непостижимых явлений так называемого "вчувствования", лежит, быть может, *punctum saliens* всего понимания духовной жизни, а тем самым и природы души и душевной жизни вообще. Обычное представление о душевной жизни, основанное на резком противопоставлении "внутреннего" мира "внешнему", на понимании душевного бытия как некой обособленной "субъективной" сферы, как бы замкнутой где-то "внутри нас", обнаруживает здесь свою коренную несостоятельность. Поправки, которые мы доселе внесли в это понимание, еще недостаточны. Мы усмотрели, с одной стороны, своеобразную бесконечность или неограниченность, как бы "бездонность" этой субъективной сферы и, с другой стороны, ее внутреннюю связь с предметным сознанием – связь, в силу которой душевная жизнь как бы воспринимает и пропускает через себя пучок лучей познавательной направленности на объективное бытие и сливается с этим пучком, теряя тем свою обособленность. Но неограниченность душевной жизни сама по себе еще не противоречит ее замкнутости, поскольку мы можем мыслить ее как неограниченность одного, именно замкнутого в себе, измерения или состояния бытия, не соприкасающегося с другими измерениями или областями бытия. Связь же душевной жизни с предметным сознанием, как бы тесна она ни была, есть все же нечто лишь добавочное, извне присоединенное к собственному существу душевной жизни как таковой. Таким образом, бездна, отделяющая "внутренний" мир от "внешнего", "субъективную жизнь" от объективного бытия, еще не заполнена, и лишь мимоходом, в кратких намеках нам приходилось доселе касаться той точки бытия, в которой органически слиты эти два разнородных начала и образуют первичное единство. В лице духовной жизни и притом яснее и убедительнее всего в лице элементарных ее обнаружений – явлений, рассматриваемых нами под именем "вчувствования" – мы прямо наталкиваемся на эту точку и воочию имеем ее перед собой.

Мы рассматривали доселе душевную жизнь и ее формирующее единство как силы, хотя и тесно связанные с предметным сознанием и сливающиеся совместно с содержаниями последнего в производное единство "предметного мирка", но все же лишь ограничивающие, искажающие, видоизменяющие в субъективном направлении слитое с ними начало чистого, объективного знания. В лице явлений "вчувствования" или, – как мы отныне будем их называть более подходящим именем, – прочувствования мы имеем единство жизни и знания совершенно иного порядка – то самое

органическое, первичное единство, которое мы только что усмотрели в высшей форме самосознания. Само субъективное переживание как таковое есть вместе с тем нечто не только субъективное, а начало, как бы изнутри озаряющее нас светом знания и объединяющее нас с объективным бытием. Сама жизнь есть знание¹ – в этом простом, но трудно усвояемом, при господствующих привычках мысли, факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и "духовной жизни" вообще). В лице переживания мы не всегда обособлены от объективного бытия и как бы замкнуты в призрачной области единичного субъективного "я". Если переживание в области чисто-чувственной действительно обособляет отдельные душевные единства друг от друга (об этом подробнее ниже), если, далее, переживание как таковое само по себе есть начало субъективности, в смысле обнаружения своеобразной области бытия – обрисованной нами стихии душевной жизни – то вместе с тем оно имеет сторону, в которой оно изнутри слито с объективным бытием и знанием. Уже тот, не раз отмеченный нами факт, что в лице переживания мы вообще есмы, т.е. что душевная жизнь есть бытие вообще, содержит указание на сверхиндивидуально-объективную сторону переживания, ибо, хотя бы все содержание нашей душевной жизни было сплошь субъективным и индивидуальным, само бытие ее есть нечто сверхиндивидуально-объективное, означает укорененность ее во всеобъемлющем единстве абсолютного бытия. Но это различие между бытием и содержанием душевной жизни само по себе еще слишком грубо, неадекватно выражает органическое единство этой сферы, ибо содержание душевной жизни, как чистого переживания – поскольку мы строго будем воздерживаться от смысла, в котором мы употребляем слово "содержание" в отношении предметного сознания или бытия – и есть не что иное, как определенное состояние, т.е. определенный характер внутреннего бытия. Поэтому "субъективность" и "объективность" переживания не следует размещать как бы по двум отдельным "частям" переживания – его содержанию и бытию; напротив, в них надо усмотреть две абстрактно-соотносительные стороны переживания как некоего неразложимо-первичного единства. Душевная жизнь "субъективна" в том смысле, что она не тождественна самому абсолютному бытию в его абсолютной актуальности, в его в себе сущей бесконечной полноте и самодавлении, а есть лишь низшая форма бытия, отмеченная изображенными нами чертами стихийности и потенциальности; но она же объективна, поскольку она вся целиком есть все же форма того же абсолютного бытия и, в качестве таковой, изнутри, в своем собственном существе объединена со всем бесконечным богатством объективного бытия, вырастающим на почве абсолютного всеединства. "Переживать", "чувствовать" значит не только "быть в себе", как бы жариться в собственном соку отрешенной субъективности; это значит вместе с тем быть во всем, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т.е. это значит переживать и все остальное на свете. Эту своеобразную сторону переживания, в силу которой можно вообще переживать что-либо т.е. в силу которой переживание может иметь объект (а не только быть переживанием самого себя), надо просто констатировать как первичный факт, а не игнорировать или отрицать за ее несоответствие нашим теориям и понятиям. В силу этой своей "объектной" или познавательной стороны переживание есть, по существу, нечто большее, чем субъективное "душевное" состояние: оно есть именно духовное состояние как единство жизни и знания. "Пережить", "прочувствовать" что-либо значит знать объект изнутри, в силу своей объединенности с ним в общей жизни; это значит внутренне пребывать в том надындивидуальном единстве бытия, которое объединяет "меня" с "объектом", изживать само объективное бытие.

¹ Η ζωή σοφία – говорит Плотин.

Понятие этого живого знания как знания жизни, как транссубъективного исконно-познавательного надындивидуального переживания столь же важно в гносеологии¹, как и в психологии. При свете этого понятия мнение об исключительной субъективности и замкнутости душевной жизни обнаруживается как слепой предрассудок. Внутренний, как бы подземный мир наших переживаний не есть подземная тюрьма, в которой мы отрезаны от внешнего мира. Именно потому, что этот подземный мир есть не какой-то ограниченный, замкнутый снизу колодезь, а имеет бесконечную глубину, в нем как бы открываются ходы, соединяющие его изнутри с другими подземными кельями, и эти коридоры сходятся на некоторой глубине в обширном, свободном пространстве, из которого весь

светлый божий мир виден лучше и глубже, чем с поверхности или из маленького отверстия, соединяющего с ним нашу единичную подземную келью. Нет надобности ссылаться на переживания мистического или религиозного порядка в узком смысле слова, чтобы усмотреть эту незамкнутость, транссубъективность, надындивидуальность душевной жизни. Самые обыденные явления человеческой жизни, и то, что эти явления могли оставаться необъясненными и представлять собой неразрешимую загадку, есть *testimonium paupertatis* традиционных философских предпосылок эмпирической психологии. Таков уже факт общения между людьми, на котором построена вся социальная и нравственная жизнь человека и с которой связана вся его духовная жизнь. Факт общения, знания чужой душевной жизни, непосредственной практически жизненной связи между людьми, этот загадочный для современной психологии и гносеологии факт есть простое выражение транссубъективности переживания, наличности в душевной жизни такого пласта, в котором она есть не "моя личная" жизнь, а жизнь сверхиндивидуальная, через которую моя жизнь соприкасается с "твоей" или чужой вообще. В силу этого же моя жизнь есть часть жизни моей страны, нации, государства, человечества, может осуществлять в себе объективные, надындивидуальные содержания права и нравственности; и в силу этого же мне изнутри доступны надындивидуальные содержания искусства и религиозной жизни. В силу этого, наконец, всякое вообще познавательное соприкосновение с объективным бытием в известной мере есть или по крайней мере может быть и душевным соприкосновением с ним – его внутренним переживанием, т.е. тем, что мы называем духовной жизнью.

1 О гносеологическом его значении см.: "Предмет знания", гл. XII.

V

Оставляя пока без более подробного рассмотрения соотношение между обособляюще-единичной и надындивидуально-общей стороной душевной жизни (мы обратимся к нему тотчас же ниже), уясним здесь несколько точнее природу этой "периферической", предметно-духовной жизни и ее связь с изложенной выше внутренней стороной духовной жизни как самосознания. Душевная жизнь и ее формирующее единство суть, как мы теперь видим, силы, способные не только ограничивать и субъективно преломлять или искажать объективное знание, но и положительно содействовать ему и обогащать его. То, что мы называли "предметным мирком" человека, есть не только ограниченный и субъективно-окрашенный отрезок содержания холодно-интеллектуального предметного знания; в нем обнаруживается также творческая, в высшем, объективном смысле формирующая сила нашей души. Что наши страсти и влечения, симпатии и антипатии "ослепляют" нас, ограничивают наше знание, делают нас пристрастными – это, конечно, верно, но это есть только половина истины, которую принимает за полную истину лишь филистерская ограниченность "трезвого рассудка"; то, что есть живого в человеке, знает, что страсть, порывы, любовь не только ослепляют, но и озаряют нас, раскрывают нам недоступные "рассудку" (чистому, отрешенному от душевной жизни предметному сознанию) глубины бытия, – что есть такое "безумие" в нас, которое, как говорил его величайший провозвестник Платон, ценнее всякого ума и имеет пророчески-озаряющее значение. И здесь опять-таки нет надобности ссылаться лишь на высшее по своему предмету религиозное знание, хотя оно и есть самый яркий пример познавательной ценности переживания. Но и влюбленный, как бы часто он ни был "ослеплен", еще чаще с ему одному присущей чуткостью знает душевную жизнь любимого существа лучше, глубже и полнее, чем равнодушные. И если нас часто смешит родительская любовь, превозносящая как гения маленькое существо, в котором мы можем усмотреть лишь нечто весьма ординарное, то ложность таких оценок лежит лишь в связанных с ними сравнениях: не интересуясь другими детьми и не замечая их душевных или умственных способностей, любящие родители, естественно, склонны ставить высоко над средним уровнем своего ребенка, но те способности и черты, которые их чуткое проникновение открывает в ребенке безотносительно обычно действительно ему присущи, и слепота в этом отношении – на стороне тупого, равнодушного взора посторонних людей. Известно также, какое большое положительное значение для научного знания может иметь любовь к предмету – та вдохновенная нежность, с которой ботаник, например,

любуется тонкими формами цветка или анатом рассматривает отвратительные для нас внутренности животного. Положительная роль вдохновения, страсти, безумного порыва как для успеха какого-либо практического дела, так и для чисто научных открытий есть также факт, который психологически не может быть отрицаем. Во всех этих случаях мы имеем примеры расширяющего и обогащающего влияния "душевной жизни" на познание – примеры, в которых обнаруживается творческая сила духовной жизни как озаряющего, познающего переживания, как внутреннего единства жизни и знания. "Предметный мирок" человека имеет, в силу этого, не только границы, но и углубления, недоступные бесстрастному и безличному предметному сознанию, а обусловленные силами личной душевной жизни. И когда мы говорим, что личность есть монада, которая "со своей точки зрения" созерцает или отражает вселенную, то это есть не одно лишь ограничение: ее индивидуальная "точка зрения" не только стесняет ее горизонт, но по крайней мере часто и освещает его с особенной, ей одной присущей силой.

И здесь мы непосредственно усматриваем внутреннюю связь духовной жизни как самосознания с духовной жизнью как живым предметным знанием. Если формирующая сила души вообще выражается в созидании, через посредство управления вниманием, субъективного единства "предметного мирка", то, поскольку душа есть не только эмпирически-субъективная энтелехия, а в глубочайшем своем корне вместе с тем действенное проявление надындивидуальной идеи, единство создаваемого ею "предметного мирка" есть тоже единство объективное и имеет надындивидуальную ценность. Лучшим примером здесь может служить всякое духовное творчество гения. Гений, с одной стороны, есть существо, которому дарована исключительная сила объективного проникновения в бытие или объективных практически-творческих достижений: результат его творчества – выражается ли оно в познании, в искусстве, в религии, в практических осуществлениях – имеет всегда объективное, надындивидуальное значение, совершенно независимое от индивидуальной личности их творца. С другой стороны, гений есть существо, вся жизнь и творчество которого есть непосредственное обнаружение его глубочайшего личного единства, осуществление призвания, которое образует как бы само существо его личности; и все его дела и творения отмечены печатью глубочайшей оригинальности, неповторимой единственности подлинной индивидуальности. Объективная и субъективная, надындивидуальная и индивидуальная стороны его внутренней жизни образуют не внешнее, а органически-внутреннее единство, в силу которого объективно и надындивидуально в его жизни и творчестве именно то, что есть обнаружение его глубочайшей личной индивидуальности, ибо существо его личности, его "души" и есть объективная идея, которая в своем творческом осуществлении обнаруживается как сила исключительного проникновения в объективное бытие и тем придает объективное значение его личным достижениям. Та художественная гармония личности, в которой мы выше, при описании внутренней духовной жизни, усмотрели выражение подлинного, высшего единства души как живой идеи есть вместе с тем надындивидуальное единство объективного знания, чистый, общезначимый свет, озаряющий и раскрывающий нам бытие. Предметное сознание не есть здесь чистый, холодно-бесстрастный свет отрешенного от жизни созерцания, а насквозь пропитан жаром душевной жизни и есть лишь обнаружение творческой силы личного бытия; но, с другой стороны, личная душевная жизнь не есть здесь темный жар страстей, лишь разрушающая, чуждая всему объективному, хаотическая сила слепого переживания: она, напротив, насквозь пронизана светом объективности, есть творчески-формирующая и озаряющая сила. И два момента человеческого сознания, которые мы раньше различали и противопоставляли друг другу как свет и жар пламени душевной жизни, здесь образуют нераздельное исконное единство.

То, что с такой непререкаемой очевидностью обнаруживается во внутренней и внешней стороне личности гения, в его самосознании и предметном сознании и творчестве, есть в известной мере лишь в потенциальной и скрытой форме, последнее существо человеческой личности вообще. Ни один человек, как бы духовно беден, слаб и неоригинален он ни был, не лишен по крайней мере зачатков духовной жизни как в своем самосознании, так и в своем предметном сознании. Каждый имеет и хотя бы иногда и смутно сознает неповторимую единственность своей личности как некой объективной

ценности – о чем уже свидетельствует описанный выше объективно-метафизический характер самоутверждения, оттенок которого присущ даже низшим формам "инстинкта самосохранения", и каждый имеет свою своеобразную точку зрения на мир или, вернее, в известной мере есть такая своеобразная точка зрения – не только в субъективно-ограничивающем, но и в объективно-озаряющем смысле такой личной формы бытия и знания. Таков последний, самый глубокий смысл, в каком, на основании факта духовной жизни, мы вправе утверждать, что каждая душа есть "монада" – "малая вселенная", "образ и подобие Бога", ибо если в абсолютном всеединстве чистый субъект и объект, озаряющий свет разума и озаряемая им картина объективного бытия суть лишь производные, выделенные стороны первичного единства абсолютной сверхвременной жизни, то и человеческая душа есть в конечном итоге лишь обнаружение этой абсолютной жизни в низшей сфере единичного душевного бытия, одной своей стороной ввергнутого во временной поток бытия и тем обособленного от всеединства в его целостности; и две стороны этой жизни – жизнь как слепое бытие или переживание и жизнь как свет знания – суть именно лишь две, в низших формах душевной жизни обособимые, но изнутри, в глубочайшем своем корне слитые стороны первичного единства абсолютной жизни, возвышающейся над самой противоположностью как между сознанием и бытием, так и между субъективностью и объективностью, единичностью и надындивидуальной общностью. В этом своем глубочайшем корне человеческие души как носители или единства духовной жизни суть не что иное, как отдельные излучения всеединства абсолютной жизни как таковой: как говорит гениальный Лейбниц, Бог воплощает в отдельное существо или бытие определенное свое созерцание, и это существо есть душа человека.¹

1 Так же и у Плотина: индивидуальная душа в своей основе есть единичный логос (творческое понятие) единого Духа. – Enn. IV, 3, 5 в конце.

VI

Теперь, прежде чем перейти к завершающей оценке духовной жизни как особой формы или стадии жизни сознания, наряду с душевной жизнью и лично-предметным сознанием, мы должны, пользуясь итогами рассмотрения духовной жизни, уяснить соотношение между единичностью, общностью и индивидуальностью душевного бытия вообще. Это суть именно три разных момента душевного бытия, которые должны быть и строго различены, и уяснены со стороны своей взаимной связи. Мы уже отметили несостоятельность того обычного понимания внутреннего мира человека, для которого он есть целиком нечто единичное и обособленное, и видели, что единичность душевного бытия совместима с его общностью. Теперь мы должны систематически рассмотреть соотношение между этими двумя сторонами, к которым, в качестве особой, третьей стороны, присоединяется индивидуальность души. Что касается, прежде всего, единичности или обособленности внутреннего мира человека, то мы уже знаем ее источники: она обусловлена, с одной стороны, тем, что душевная жизнь человека, через ее связь с единичным телом, приурочена к особому пространственно-временному месту и питается особым и ограниченным чувственным материалом ощущений, и, с другой стороны, тем, что она управляется особой энтелехией, которая формирует чувства и стремления человека и подбирает подходящий себе субъективный "предметный мирок". В силу этого и интересы каждого человека, и его предметное сознание суть нечто "субъективное", обособленное, единичное ("своя рубашка ближе к телу!" и "сколько голов, столько умов!"). Но эта обособленность и единичность не только не исключает общности душевной жизни, но скорее целиком на нее опирается. Подобно тому как единичность каких-либо материальных предметов – скажем, отдельных икринок или капель воды – не мешает им быть лишь разными экземплярами одного и того же общего состава, так и единичность душевной жизни совместима с общностью ее содержания. Именно в раздельной, обособляющей нас на разные и даже противоборствующие эгоистические существа чувственной жизни у каждого из нас нет ничего неповторимо-оригинального, и все мы – лишь слепые, бессильные орудия общих стихийных сил душевного бытия. Голод и жажда, половое влечение, стремление к наслаждениям и боязнь страдания, все вообще низшие страсти и стремления человека суть проявления его общеродовой, в основе единой для всех природы. Здесь в низшем

смысле слова имеет силу правило: "ничто человеческое мне не чуждо" ("человеческое, слишком человеческое"!)). Ибо, каково бы ни было здесь различие между единичными душевными мирами, все они суть лишь как бы незначительные вариации на одну общую тему, несущественные видоизменения одного родового содержания. Мы здесь объединены самим содержанием разъединяющих нас страстей и ограниченностей; сам факт существования общей психологии (и даже психопатологии как описания общих отклонений от нормального содержания или общих же типических видоизменений этого содержания или строения) есть свидетельство этой коренной общности душевной жизни. Но кроме этой чисто логической общности содержания обособленных единичных жизней, по большей части не доходящей до сознания самих субъектов переживания, в душевной жизни есть и иная общность, как бы прямо противостоящая ее единичности и обособленности и противоборствующая ей.

Биологическая психология уже давно отметила наряду с "инстинктом самосохранения" и инстинкт "сохранения рода", и при оценке сверхчувственно-волевой "души" нам уже пришлось столкнуться с внутренней стороной этой надындивидуальной (точнее: надъединичной) душевной силы. Кроме общности эгоистических целей, которую так остроумно отметил еще Кант и в силу которой каждый хочет – для себя – того же самого, чего хочет и другой, тоже лишь для себя, – в нас есть и общность целей и душевных переживаний, которую мы непосредственно переживаем и сознаем как возвышающуюся над единичностью и раздельностью наших обособленных существ общность жизни. Известен первобытный коммунизм именно жизни низших народов, при котором индивид чувствует себя лишь орудием и слугой общей жизни или интересов своего племени; в лице единства семьи, материнской и супружеской любви, национальной жизни и т.п. мы имеем эту непосредственную общность душевной жизни в самом субъективном ее переживании; и утверждение, что человек "по природе эгоист" и что "борьба всех против всех" есть единственное возможное "естественное" его состояние – вне производного культурного и нравственного его перевоспитания – принадлежит к числу тех наивных выдумок, которые, к счастью, теперь уже потеряли свою репутацию "научных истин". Душевная жизнь человека, как мы уже знаем, отнюдь не прикована к единичному чувственному материалу и к единичной энтелехии ее чувственно-эмоционального бытия и не всецело предопределена ими в лице своего сверхчувственного формирующего единства: она возвышается над этой своей единичностью и обособленностью и является проводником высших, общечеловеческих и даже сверхчеловеческих начал и движущих сил. Эта внутренняя общность душевной жизни достигает наиболее глубокого, полного и осознанного своего осуществления в лице духовной жизни. Мы уже видели, что элементарный факт общения между людьми, выливающийся в сложное и многообразное единство социальной жизни и общечеловеческой духовной культуры, есть выражение этой первичной общности, надъединичности, как бы слитности духовной жизни вообще, в которой наша личная жизнь есть вместе с тем изживание чужого, объективного для нас бытия, т.е. наша жизнь преодолевает противоположность между единичным и общим, субъективностью и объективностью. Нельзя с достаточной остротой вопреки господствующим предубеждениям, обусловленным натуралистической картиной мира, подчеркнуть этот общий, надындивидуальный характер нашего духовного бытия. Если гносеологии пришлось – в борьбе с наивным психологическим индивидуализмом, для которого каждое сознание есть замкнутая в себе, обособленная единичность – выработать понятие "сознания вообще", отметить общеродовое или абсолютное, сверхэмпирическое и сверхиндивидуальное единство сознания, поскольку оно выражается в общечеловеческом единстве знания, в едином для всех сознаний свете чистого разума, – то, быть может, еще гораздо важнее выяснить единство чистой, сверхиндивидуальной жизни. Как объективность и общеобязательность предметного знания возможна лишь в силу укорененности индивидуальных сознаний в свете единого разума, так всякая общность человеческой жизни, солидарность и взаимоприспособленность человеческого поведения, наличность взаимного жизненного понимания, объективность духовной культуры – религии, искусства, нравственной и правовой жизни – возможны лишь в силу этого внутреннего единства и коренной общности духовной жизни. В этом смысле – поскольку мы избавимся от натуралистической ограниченности, для которой все сущее ограничивается лишь единичными, пространственно и

временно локализованными реальностями – мы не только вправе, но и обязаны признать бытие не одних лишь единичных "душ" или сознаний, но и общеродовой, национальной, общечеловеческой, вселенской "души". Такие начала как "душа народа" или "гений человечества" суть не пустые абстракции, не чисто "словесные" единства, а подлинные живые, конкретные единства, на каждом шагу обнаруживающие свою силу и не утрачивающие объективного бытия от того, что в составе единичных душевных реальностей они суть лишь абстрактно выделяемые стороны, слитые с моментами индивидуализирующего, обособляющего значения – подобно тому, как вообще все общие силы бытия существуют как подлинные объективные единства, несмотря на то что они связаны с единичными реальностями и обнаруживаются лишь в них и через них.¹ Преобладающий в современном сознании индивидуалистический психологизм делает просто невозможным все обществоведение, а это значит, что он обнаруживает свою несостоятельность перед фактами социальной жизни человека. Такие неоспоримые, практически важные и грозные реальности, как, например, государство, нация, закон, нравственность и т.п. с точки зрения индивидуалистического психологизма превращаются в фикцию, обманчивые призраки. Но когда теория так резко сталкивается с фактами, что должна их просто отрицать, это есть свидетельство негодности самой теории.

1 Об общей правомерности и смысле логического реализма см.: "Предмет знания", особенно гл. VII, XI и XII.

И действительно, индивидуалистический психологизм ложен в самой своей основе. Человеческая душа, как уже было указано, не есть замкнутая со всех сторон келья одиночного заключения как в ней есть сторона, благодаря которой обособленность индивидуальных сознаний не препятствует единству и надындивидуальности объективного предметного знания – как бы окно из кельи, через которое мы видим единый для всех необъятный Божий мир, – так и в ее внутренней жизни, в ней, наряду со стороной обособляющей и отъединяющей, есть сторона объединяющая – глубокие подземные ходы, через которые отдельные кельи изнутри соединены и сливаются как бы в великое, просторное единство общей жизни. Или – пользуясь давнишним, постоянно повторяемым сравнением, которое имеет значение не одной лишь внешней аналогии¹ – можно сказать, что человеческая душа подобна листу дерева, который, будучи относительно самостоятельным существом, обособленным от других листьев, вместе с тем питается единой жизнью ствола и корня дерева и через эту внутреннюю свою сторону образует живое единство со всеми другими листьями.

1 Это сравнение встретилось нам у Плотина, Вл. Соловьева и Эд. Карпентера ("Искусство творения", в нем. переводе Federn'a: "Die Schöpfung als Kunstwerk" 1908, с. 59) и, кажется, употребляется весьма многими иными мистиками, причем здесь нет основания думать о позаимствовании.

Но здесь, в лице духовной жизни, мы наталкиваемся и на третью сторону душевной жизни – на ее индивидуальность, ибо духовная жизнь, как мы видели, будучи, с одной стороны, объективным знанием, есть вместе с тем выражение глубочайшего качественного своеобразия души как особой, единственной и неповторимой "точки зрения", как абсолютной внутренней оригинальности индивидуального бытия и его центральной формирующей силы. Индивидуальность, конечно, есть не то же самое, что простая единичность, хотя конкретно каждая единичная душа вместе с тем хотя бы в минимальной степени есть и неповторимая индивидуальность. Единичность как таковая есть лишь раздельность и обособленность; индивидуальность есть внутреннее качественное своеобразие. Казалось бы, что в лице индивидуальности мы имеем начало, уже коренным образом противоположное общности душевной жизни. В действительности это, однако, не так. Прежде всего сошлемся на факты. Гений – существо с наиболее ярко выраженной и сильной индивидуальностью в смысле неповторимой оригинальности личности – есть вместе с тем существо наиболее многообъемлющее, творчество которого имеет объективное значение и потому встречает наиболее широкое понимание и отклик в человечестве. Оставаясь по большей части непонятым или не до конца и не как следует понятым своими современниками, ближайшей ему средой, дух его живет многие века в человечестве и постепенно постигается как выражение некой объективной, сверхчеловеческой правды. Да и сам гений, чувствуя себя одиноким в своей ближайшей ограниченной среде, вместе с тем

сознает свое глубочайшее сродство с вечными и универсальными силами и началами бытия.

Гениальность есть менее всего отрешенность, замкнутость в себе, бесплодное, никому не понятное и не нужное чудачество; она есть, напротив, универсальность, глубочайшая укорененность в вечном и общем, сила, открывающая ценные и общие всем людям начала бытия. Чем глубже и богаче гений, тем более в нем живет человек вообще – вечное, всеобъемлющее существо человека, и о нем в высшем смысле может быть сказано, что ничто человеческое ему не чуждо.

Как это возможно? Как совместима подлинная, неповторимая оригинальность с общностью? Дело в том, что общность и индивидуальность суть вообще не разнородные, противоборствующие начала, а соотносительные, взаимно связанные стороны высшего единства. Общность, которая с внешне-эмпирической своей стороны есть одинаковость многих, сама в себе есть единство, соучастие и укорененность многообразия в единстве, именно в определенной стороне абсолютного всеединства. С другой стороны, индивидуальность есть лишь – как уже замечено – своеобразное конкретное выражение объективного, надындивидуального единства абсолютного духа.¹ Индивидуальность есть самая глубокая, ибо вполне конкретная общность, тогда как общность в смысле "средней одинаковости" есть лишь поверхностная, абстрактная общность. Поскольку наша личность не есть лишь пустая или бесформенная среда, в которой как бы тускло проявляются рассеянные общие силы бытия, а живой, конкретный луч духовного света, мы глубже укоренены в абсолютной, надындивидуальной основе бытия и полнее ее выражаем, ибо каждый такой луч, каждое своеобразное "созерцание Бога" со своей стороны и в своем роде потенциально вмещает и отражает в себе всю бесконечную полноту бытия и света. Совершенная индивидуальность есть вместе с тем совершенная универсальность; та и другая совместно и нераздельно суть черты, отличающие духовную жизнь от низших ступеней сознания и образующие как бы само ее существо; и та и другая есть лишь последний, до конца не осуществимый предел внутреннего развития человеческой души, как бы ее слияния с ее глубочайшим и абсолютным корнем, последняя цель внутреннего самосознания и самоосуществления души, ее возвращения к ее "небесной родине".

1 Подробнее о логическом соотношении между общим и индивидуальным см.: "Предмет знания", гл. XI и XII.

VII

Мы завершаем это рассмотрение природы духовной жизни оценкой ее места и значения в ряду других конкретных форм внутренней жизни человека. Наблюдая развитие и состав внутренней жизни человека или его конкретной душевной жизни, мы можем – генетически и систематически – наметить три основных ее состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Чистая душевная жизнь, изображение которой дано в первой части нашего исследования, есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между "я" и "не-я". Из этого хаоса чистой и универсальной потенциальности человеческое сознание выходит ближайшим образом через своеобразный процесс дифференциации и интеграции: через выделение содержаний предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного "я". Это есть как бы царство раздельности и обособленности, и притом в двух отношениях: с одной стороны, в форме резкой раздельности между "я" и "не-я", внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия, – и, с другой стороны, в форме столь же резкой обособленности единичных индивидуальных сознаний или различных "я". Таково среднее и господствующее состояние нашей конкретной душевной жизни. Но как бы прочно ни было его преобладание, оно не может исчерпывать собой нашей жизни, не может целиком вытеснить из нашего бытия ни остатков или следов бесформенно-хаотической душевной жизни, ни зачатков высшего, третьего состояния – духовной жизни. В этом третьем состоянии мы как бы на высшей ступени, в новой форме воссоздаем первичное единство исходной ступени нашего душевного развития. Противоположность между субъектом и объектом, "я" и "не-я", внутренним и внешним бытием, как и противоположность между разными, раздельными "я" здесь хотя и не

погашается, но существенно видоизменяется, ибо мнимо-абсолютная раздельность и обособленность сменяется сознанием и переживанием высшего, коренного единства этой раздельности и множественности: наше "я" сознает себя, с одной стороны, в глубоком внутреннем сродстве с объективным бытием и, с другой стороны, в единстве со всеми другими "я". Оно в большей или меньшей степени сознает себя, коротко говоря, лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа, возвышающегося и над противоположностью между субъектом и объектом, и над противоположностью между разными субъектами. Не теряя ни индивидуальности самосознания, ни объективности и отчетливости предметного сознания, а, напротив, углубляя то и другое, наша душа знает вместе с тем и ту единую в себе глубину, в которой коренится то и другое. Все подлинно творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас.

Специфический характер этой эволюции, которая на последней своей ступени как бы возрождает в высшей форме то, что в потенциальной форме составляло существо первой ее ступени, говорит нам о том, что духовная жизнь есть в известном смысле осуществление, актуализация того зародышевого состояния, своеобразие которого мы усмотрели в чистой душевной жизни и положили в основу нашей характеристики существа душевной жизни. Единство сознания и переживания, слитность "я" и "не-я", субъекта и объекта, самопроникнутость и бесконечность в разных формах одинаково характерны и для чистой душевной жизни, и для духовной жизни. И мы видели также, что непосредственное "я" как бесформенный и бессодержательный носитель чистого переживания, потенциально заключает в себе тот же момент абсолютности, который присущ глубочайшей основе личности как носителя духовной жизни. Но это соотношение мы вправе теперь обернуть, используя его для более глубокого определения существа душевной жизни. То, что мы называем душевной жизнью как таковой эта стихия бесформенного единства и потенциальной сверхвременности, есть не что иное, как потенция духовного бытия или низшее, ослабленное, деформированное и потенциализованное состояние духовного бытия. Источник и значение этого ослабления, этой деформации и потенциализации духа в стихии душевной жизни уяснится нам при рассмотрении соотношения между душой и телом.¹

¹ Некоторая близость между низшей и высшей ступенью духовного бытия или исходной и конечной его ступенью есть источник постоянного соблазна их смешения и отождествления, которое характерно для многих ложных, уродливых форм мистики – теоретической и практической. Популярный, бесформенный пантеизм и "монизм", религиозное увлечение спиритизмом, гипнотическими состояниями и другими формами подсознательной, бесформенной душевной жизни, вера в непогрешимость вещей "снов", слепого "вдохновения" без напряжения энергии личного познавательного духа и т.п. относятся сюда; попытки духовного возвышения кончаются здесь часто жалким падением – душевной болезнью, тупым индифферентизмом и т.п. – Намеченные три состояния или стадии конкретной душевной жизни Эд. Карпентер различает под именем трех степеней сознания, из которых последнюю он называет "космическим сознанием" (ук. соч., гл. IV), несколько преувеличивая, кажется, ее принципиальную инородность господствующему состоянию сознания и недостаточно учитывая постепенность перехода к ней и присутствие ее зачатков во всяком конкретном человеческом сознании.

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt06.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt08.htm" >>>

HYPERLINK "mailto:webmaster@psylib.kiev.ua" Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

HYPERLINK "C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\txt07.htm" <<< INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT HYPERLINK
"C:\WINDOWS\Temp\Rar\$EX13.0693\frans01\index.htm" ОГЛАВЛЕНИЕ INCLUDEPICTURE
"../..../..../WINDOWS/Temp/Rar\$EX13.0693/frans01/000/gold.gif" * MERGEFORMAT >>>

Глава VIII

ДУША И ТЕЛО

I

Уже не раз мы попутно указывали на ту сторону нашего душевного бытия, которой оно реально соприкасается с временной предметной действительностью, входит в состав последней и выступает в ней как ограниченная временная реальность. Эта сторона душевного бытия первая бросается в глаза; для сознания, привыкшего познавать лишь эмпирическую реальность предметного мира, т.е. для натуралистической картины бытия, эта сторона есть единственное вообще замечаемое содержание души и душевной жизни; и вся так называемая эмпирическая психология – по крайней мере в принципе – покоится на мнении, что этой стороной исчерпывается либо вся вообще реальность душевной жизни, либо достоверно познаваемой в ней. Поэтому для обнаружения истинного, собственного существа душевной жизни как совершенно особого мира, отличного от всей эмпирически-предметной стороны бытия, нам приходилось все время бороться с этим подходом к душевному бытию извне и сознательно отстранять от рассмотрения эту периферическую сторону душевной жизни. В первой части нашего исследования мы пытались наметить существо самой стихии душевной жизни как совершенно своеобразной, потенциально самодовлеющей области бытия, которая образует непосредственный субстрат нашей души, но именно в силу своей своеобразности чаще всего не замечается – не только исследователями натуралистического образа мыслей, но и спиритуалистами и идеалистами, склонными отождествлять конкретный субстрат душевной жизни как таковой, с высшими сторонами бытия – с областью духа, чистого знания и т.п. Мы перешли затем к рассмотрению более глубоких и центральных начал и сил душевного бытия, образующих различные стороны или моменты того высшего единства, которое мы в собственном смысле слова вправе называть нашей душой: мы рассмотрели душу как действенно-формирующую энтелехию, как носителя знания или предметного сознания и как единство духовной жизни. Это исследование увело нас далеко в глубь душевного бытия и еще более отдалило нас от периферически-эмпирической стороны душевной жизни и тем самым от традиционного эмпирического ее понимания. Если мы и вправе думать, что – каковы бы ни были несовершенства нашего личного выполнения этих исследований – сама область знания, которой мы были заняты, методологически и по существу достаточно обоснованна и достаточно говорит за себя, чтобы нам нужно было еще считаться с предвзятыми упреками в "метафизичности" и "произвольности", – то, с другой стороны, не только дидактически, для популяризации итогов наших исследований, полезно, но и, по существу, необходимо обратиться теперь к уяснению именно оставленной доселе без внимания периферической стороны душевной жизни.

Мы уже указывали, что эта эмпирическая сторона душевной жизни, с которой она проявляется вовне, и есть соучастник внешнего предметного мира, есть та ее сторона, которой она непосредственно связана с телом. Лишь через связь с телесными процессами душевная жизнь является пространственно и временно локализованной реальностью, предстоит нам как совокупность и единство процессов, протекающих в определенном месте и в определенное время; и лишь через эту же связь с телом она обнаруживает вообще эмпирическую закономерность своих явлений, ибо закономерность, в качестве определенного порядка сосуществования и последовательности, предполагает уже локализацию во времени (а практически, по крайней мере в большинстве случаев, и в пространстве).¹ В себе же самом, т.е. в своей внутренней качественной природе, душевное бытие, как мы пытались показать, не только непространственно, но и невременно, и потому к нему неприменимы все категории эмпирически-предметного знания.

1 В силу общеизвестной соотносительности и взаимосвязанности пространственных и временных определений. Ср.: "Предмет знания", гл. III.

В силу этого вопрос об отношении между "душой" и "телом" – психофизическая проблема – не есть для нас какая-то посторонняя тема, лишь внешним образом соприкасающаяся с областью чистой психологии и дополняющая ее. Напротив, то или иное понимание этой проблемы сознательно или бессознательно определяет собой понимание самой природы душевной жизни как таковой; и мы уже указывали, что так называемая "эмпирическая психология" по существу есть психофизика и психофизиология и всецело опирается на понимание душевной жизни как сферы, подчиненной эмпирически-предметной системе бытия. Поэтому и для нас "психофизическая проблема" есть в известном смысле пробный камень нашего понимания душевной жизни. "Внешняя" и "внутренняя" сторона душевного бытия, его "проявление" и его "сущность" – как бы глубоко ни было различие между ними – не суть все же раздельно-обособленные явления; здесь, как и всюду в душевной жизни, имеет место первичная непрерывность, коренное единство, объемлющее и покрывающее собой всякую разнородность. И если бы мы не учли этих реальных условий человеческой жизни, которые суть не только внешняя рама или фон душевного бытия, но и внутренние его ограничения и преграды, изнутри создаваемые и действующие как тяжкие оковы, как жестокая реальность человеческой ограниченности и слабости, наше изображение природы душевной жизни и души осталось бы односторонним и в этом смысле неправдивым и могло бы справедливо навлечь на себя упрек в мечтательном преувеличении и идеализации.

II

Присмотримся прежде всего к явлениям, в которых выражается связь души с телом, причем ближайшим образом остановимся лишь на явлениях зависимости "души" от "тела". Общий характер ее мы уже знаем: это есть зависимость чувственного материала душевного бытия от телесных процессов. Эта зависимость выражается в двоякой форме или в двух областях: в предметном сознании и в душевной жизни. Что касается предметного сознания, то здесь, как мы уже указывали, ограниченность "души" в силу ее связанности с телом обнаруживается в том, что в зависимости от телесных процессов (от свойств нашего организма и, косвенно, от характера окружающей нас телесной среды) стоит определенный характер доступных нам восприятий, т.е. непосредственно-данного конкретно-образного содержания предметного сознания. Правда, мы указывали и на естественный корректив этой ограниченности: с одной стороны, притекающий к нам чувственный материал, при всей своей ограниченности, все же достаточен, чтобы – через посредство действия памяти, воображения и мысли – служить исходной точкой для принципиально безграничного расширения предметного сознания; с другой стороны, характер доступного нам чувственного материала определяется не только чисто пассивно – свойствами нашего организма и его положением в окружающей среде – но в гораздо большей мере есть результат активного отбора, производимого нашим вниманием, т.е. зависит от центральных сил самого душевного бытия. Но если в этих двух коррективах и обнаруживается успешное противодействие центрально-активной и сверхвременной стороны душевной жизни ограничивающему влиянию на нее тела, само это влияние все же имеет место и ничем не может быть устранено. Мы можем сколь угодно полно использовать для расширения нашего предметного сознания управляющую вниманием силу воли и свободную сверхвременность памяти, воображения и мысли; мы все же не можем изменить того факта, что мы обречены воспринимать, т.е. иметь в наиболее яркой и актуальной форме предметного сознания, то, а не иное. Никакая сила воображения, памяти и мысли не может сполна заменить узнику, томящемуся в одиночном заключении, скованному в своих восприятиях четырьмя стенами своей кельи и маленьким клочком мира, видимым через окно, живого общения с ближними и с природой. А разве не все мы – такие узники, замкнутые – в отношении живого общения – узким клочком мира, доступным в данный момент и в данном месте непосредственному восприятию? Как страстно жаждем мы иногда воскресить невозвратное прошлое, жить в будущем, перенестись через пространства, отделяющие нас от близких людей или от дорогих или интересных нам мест! Но никакие мечты, воспоминания и мысли

не могут до конца преодолеть пространственно-временную ограниченность наших восприятий, заменить нам подлинно живое общение через непосредственное восприятие. Уже из этих примеров, однако, видно, что главное, наиболее существенное ограничение, вносимое телесными условиями в нашу внутреннюю жизнь, касается не предметного сознания или знания как такового, а именно душевной жизни. Как бы важно ни было восприятие для чистого знания, для бескорыстного, незаинтересованного, холодного созерцания предметного мира, – в конце концов, даже минимального числа восприятий достаточно для принципиально безграничного его расширения. Даже слепой и глухой страдают не от недостатка чистого знания, а более всего от ограниченности своего живого общения с действительностью, тем более человек, обладающий нормальной телесной организацией. Незаменимое значение восприятия по сравнению с воспроизведенными образами и мыслями заключается в непосредственно связанной с ним эмоциональной реакции нашей душевной жизни, т.е. в его влиянии на саму душевную жизнь. Восприятие существенно содержащимся в нем моментом чувственного ощущения, в силу слитности ощущений с чувствами и эмоциями. И в этом отношении внешние ощущения (и вырастающие на их почве восприятия), при всей их существенности, имеют не большее, а скорее меньшее значение, чем ощущения органические (как и среди внешних ощущений большее значение имеют не те, которые более содействуют объективному предметному знанию, а те, которые сильнее влияют на самочувствие; так, обоняние и осязание имеют в этом отношении большее значение, чем зрение и слух). Голод и жажда, тепло и холод, духота и свежесть, утомление и бодрость, физические страдания и наслаждения – вот область, в которой наша душа яснее всего испытывает свою зависимость от тела. Область нашего физического самочувствия или жизнечувствия есть как бы тот реальный фундамент, на котором строится вся наша душевная жизнь и от которого, как иногда кажется, а часто и непосредственно обнаруживается, всецело зависит и высшая сторона нашей душевной жизни – наши мысли и нравственные отношения к людям, наши взгляды на мир и жизнь, наша сила в сфере умственного и духовного творчества. Но именно этот фундамент всецело определен внешними, телесными условиями, как бы опирается на независимую от человеческой воли, predetermined почву нашего телесного устройства и состояния и окружающей нас внешней среды. Отсюда – то рабство человека, которое с такой мучительной остротой сознают и сознавали все, стремящиеся к свободной духовной жизни, и которое материализм и натурализм провозглашает естественным состоянием человека и смакует в изречениях вроде того, что "человек есть то, что он есть" или что "без фосфора нет мысли".

III

Эта зависимость душевной жизни от телесных процессов конституирует ту сторону душевной жизни, которой она реально соприкасается с предметным миром и входит в состав последнего. В силу этой своей стороны душевная жизнь приобретает чуждые ей самой пространственно-временные определения, становится, как было указано, совокупностью реальных процессов, совершающихся в определенном месте и в определенное время. Рассмотрим в отдельности каждую из этих двух внешних черт, которые присущи душевной жизни в ее обращенности к предметному миру – пространственную и временную.

Что касается, прежде всего, пространственных определений, то мы можем как угодно ясно постигать и красноречиво описывать "непространственность" нашей души, но мы не можем изменить того непосредственного факта, что фундамент всей нашей душевной жизни, наше ближайшее, как бы наиболее осязательное наше "я" есть наше самочувствие некое неопределимое центральное состояние, помещающееся где-то внутри нашего тела, и что вместе с тем наше тело есть и местопребывание нашего "я" как центра предметных содержаний наших восприятий. Никакие теории не могут устранить того факта, что в этом смысле наша душа действительно прикреплена к телу, что тело есть келья, внутри которой мы сидим и через окна которой мы глядим на внешний мир и общаемся с ним. Мы видим то, что отражается на сетчатке нашего глаза, мы чувствуем то, что прикасается к нашему телу и совершается внутри него; мы физически страдаем только от нашей боли,

т.е. от нарушения функций нашего тела, мы злы и нетерпеливы, когда наш желудок пуст, и благодушествуем, когда он наполнен; всюду здесь "своя рубашка ближе к телу", и мы не можем "вылезти из своей шкуры".

Впрочем, в отношении этой пространственной прикованности "души" к телу и обусловленности им, ближайшее же философское размышление показывает относительность и ограниченность этой связи. Если в области чувственной жизни и восприятий наше тело есть местопребывание "души" и центр нашего предметного мира, то мы вместе с тем имеем ясное сознание относительности этого центра. Мы можем посмотреть на наше тело извне и в нашей объективной мысли всегда смотрим на него извне; тогда оно есть лишь ограниченный клочок реальности в составе бесконечного мира. В нашей мысли, в воспоминаниях и грезах мы уносимся далеко от нашего тела, витаем по всей вселенной, и маленький отрезок непосредственно-воспринимаемой действительности вместе с его центром – нашим телом – уходит тогда от нас куда-то вдаль, теряет свое центральное положение. И если мы физически чувствуем только наши страдания и наслаждения, т.е. состояния нашего тела, то мы способны переживать и сознавать и чужие страдания и радости, и для всякой матери в отношении ее ребенка последние неизмеримо острее и существеннее первых. Все это было бы совершенно невозможно, если бы наша "душа" действительно целиком "сидела" внутри нашего тела или была безусловно прикована к нему. Непосредственное и непредвзятое феноменологическое описание скорее дает здесь ту картину, что наша душа, будучи одним концом своим прикована к телу и определена его состояниями, другим концом своим как бы совершенно независима от него, в известном смысле объемлет в себе весь необъятный мир и свободно витает в нем или над ним. И именно эта очевидная внетелесная сторона нашего душевного бытия привела к общему признанию непространственности, а, следовательно, и сверхпространственности нашей "души".

Гораздо важнее, глубже и шире представляется временная связь души с телом, и этим объясняется, почему, вопреки очевидным данным, которые мы приводили, душевная жизнь считается, по существу, целиком подчиненной времени. Связь с телом и, через его посредство, с общим телесным миром здесь так глубока и значительна, что она уже не замечается как связь, как подчиненность внешнему, постороннему началу, а явления, в которых обнаруживается эта связь, кажутся принадлежащими к самому существу душевной жизни. Разве изменчивость, переход от одного состояния к другому, временное течение ощущений, чувств и желаний, жизнь в потоке времени не принадлежит самой душе, не есть ей самой присущая черта? Так, по крайней мере, кажется с первого взгляда; и даже если это мнение, как мы уже видели и как уясним это еще подробнее, есть неточное и одностороннее, а потому искажающее изображение существа душевной жизни, оно не есть чистая иллюзия, а ему соответствует какая-то объективная реальность. Быть может, самая трагическая сторона человеческой жизни лежит в этой ее подчиненности времени; вся религия, поэзия и непосредственное личное самосознание полны горького чувства, возбуждаемого этой стороной жизни. Не только вне нас, в предметном и телесном мире, но и внутри нас, в нашей душе, все течет, все изменяется, нет, кажется, ничего прочного и неизменного. Лучшие чувства наши и наших близких с течением времени ослабевают и разлетаются, как дым, сильнейшие привязанности возникают и исчезают; то, чем мы жили вчера или несколько лет тому назад, в чем мы видели весь смысл нашей жизни, сегодня ушло от нас, стало бессильным, ничтожным призраком воспоминания; наша молодость – не только физическая, но и душевная – быстротечна, наше вдохновение, любовь и ненависть, страдания и радости – все проходит, все становится тенью прошлого, и мы безвозвратно, роковым образом старимся не только телом, но и душой. Всеобъемлющее и всепобеждающее время царит над всем сущим, над нашей душой, как и над телом; вся наша душевная жизнь есть поток, безвозвратно несущий нас, и мы бессильны с ним бороться. Нигде рабство, зависимость человека от чуждых, равнодушных ему сил природного бытия не создается с такой трагической остротой, как в этой власти времени над нашей душой.

Но уже то обстоятельство, что этот временной характер душевной жизни создается как рабство, как тягостная подчиненность какой-то внешней силе или инстанции, говорит о том, что мы имеем здесь

дело с моментом, некоторым образом извне навязанным душевной жизни и противоположным ее собственному существу. Присмотримся поближе, в чем собственно состоит эта подчиненность душевной жизни времени или погруженность ее во время. Мы имеем тут, прежде всего, явления зависимости душевной жизни от потока внутренних и внешних ощущений, приуроченного к временной смене телесных раздражений. Эта зависимость глубока и многообразна. В силу ее наша душевная жизнь отражает в себе всю изменчивость и нашего тела, и окружающего нас предметного мира. Сюда относится не только изменчивость нашего физического самочувствия и связанных с ним настроений, чувств, влечений, направления нашего внимания, но и общий ход нашей душевной жизни в связи с развитием и упадком нашего телесного организма – характерная смена в нашей душевной жизни периодов детства, отрочества, юности, зрелости и старения – точнее говоря – всего богатства и многообразия изменчивых душевных состояний, которое скрывается под этими общими условными разграничениями. Сюда же, в силу слитности конкретной душевной жизни с непосредственно воспринимаемой нами предметной действительностью, относится изменчивость душевной жизни, обусловленная изменчивостью окружающего нас внешнего мира. Смена дня и ночи, времен года, возникновение, изнашивание и разрушение вокруг нас предметной обстановки, рождение, возрастание, старение и умирание всей живой природы – начиная с растений и кончая нашими близкими, – все это запечатлевается в нашей душевной жизни и сопутствуется в ней потоком соответствующих ощущений и настроений. Так изнутри и извне, в своей связи с внутренней жизнью тела и с внешне-предметным миром, наша душа как бы подтачивается потоком временного бытия, подхватывается и увлекается им и плывет вместе с ним.

Но не предполагает ли это внутреннюю подчиненность душевной жизни времени? Как мог бы этот временной поток отражаться на душевной жизни и уносить ее за собой, если бы она, так сказать, в силу собственного своего удельного веса не была предопределена быть погруженной в него и плыть вместе с ним? Ведь истинно сверхвременное бытие никоим образом не может подчиняться временному потоку и соучаствовать в нем; так, не может же время влиять, например, на значимость математической истины или на логическую связь понятий! С другой стороны, вправе ли мы вообще считать душевную жизнь только извне увлекаемой временным потоком предметного и телесного бытия? Не обнаруживает ли изменчивость наших чувств, настроений, верований и взглядов, отношений к людям и пр., так сказать, самочинную внутреннюю изменчивость нашей душевной жизни как таковой, совершенно не зависимо от влияния на нее телесного организма и внешнего мира? Разве не существует чисто душевной молодости и старости, совершенно независимых от расцвета и старения нашего тела? И разве наша изменчивость – например, нетвердость убеждений, неверность в отношениях к людям – мы не сознаем как душевную измену, как греховную шаткость, за которую несет ответственность сама наша душа?

В этих сомнениях, несомненно, заключается доля еще не оцененной нами истины, которую мы должны примирить с уясненной ранее невременностью и сверхвременностью душевной жизни и управляющих ею высших инстанций. Прежде, однако, мы должны еще раз напомнить о не подчиненных времени сторонах нашего душевного бытия и тем подчеркнуть часто упускаемую из виду ограниченность этой подвластности душевной жизни времени. Так, уже формальное единство нашей душевной жизни, в силу которого вся изменчивость наших состояний образует единую, потенциально всегда присущую нам непрерывность, так что, например, и в старости потенциально присутствуют впечатления и переживания детства, и наша жизнь от ее начала до конца образует некое неразрывно-единое целое, есть та сторона нашего душевного бытия, которая стоит над временем и не подчинена ему. В силу этого даже самый изменчивый, внутренне бесформенный человек, который как зыблемый ветром тростник без противодействия отражает на себе все внутренние и внешние влияния, есть все же некое потенциальное единство, остается самим собой во всей своей изменчивости. Точно так же та промежуточная сверхвременность, которую мы усмотрели в лице памяти и обусловленного ею единства личного сознания, по самому существу своему есть начало, противостоящее времени и возвышающееся над ним, как бы сильно ни влияло на него время с той его стороны, с которой оно

связано с изменчивостью душевной жизни, ибо если время – внешняя изменчивость окружающей нас среды, внутренняя изменчивость нас самих – ограничивает нашу память, погружая отдаленные – по времени или по характеру наших текущих интересов – части нашего прошлого в мрак забвения, то всякое забвение лишь относительно, все забытое может вспомниться и, следовательно, потенциально продолжает быть охваченным сверхвременным единством памяти. Далее, единство нашего предметного сознания как чистого знания по самой своей природе не зависимо от времени: рабы времени в нашей жизни, мы в знании – его властелины; мы высказываем вечные истины, мы можем познавать бесконечно удаленное от нас прошлое и предвидеть будущее. Наконец, в том последнем единстве нашего бытия, которое обнаруживается в нашей духовной жизни, мы также возвышаемся над временем. В религиозной, нравственной, эстетической жизни, во всем, где в нашей жизни непосредственно обнаруживается ее внутреннее существо как идеи или объективного смысла, мы живем вечным, или наша жизнь есть сверхвременная вечность. И неустрашимое трагическое чувство личной ответственности за нашу жизнь, за все пережитое нами основано именно на непосредственном сознании, что – как бы ни действовала на нас изменчивость внешнего мира, нашего тела и стихии душевной жизни – в конечном счете мы сами, глубочайшее существо и единство нашей души повинны в том, как сложилась вся наша жизнь, что и сколько нам удалось в ней осуществить. В этой духовной жизни мы непосредственно усматриваем не только эмпирическое бесформенное единство нашей душевной жизни, не только относительную сверхвременность памяти и личного сознания и формальное единство субъекта знания, но и глубочайшее материальное единство нашего "я" как надвременной идеально-формирующей силы нашего бытия.

Таковы стороны душевного бытия, непосредственно обнаруживающие надвременность души и свидетельствующие, что и в отношении времени – как и в отношении пространственности – наша душа, так сказать, лишь одним концом своим прикреплена к ограниченному месту бытия и разделяет его относительность и частность (в этом измерении – его изменчивость), тогда как другим своим концом она возвышается над временем и свободна от него. Теперь мы должны объяснить, как возможна вообще для души эта прикреплённость, хотя бы лишь с одной ее стороны, к времени.

IV

Стихия душевной жизни – о ней здесь должна идти речь, ибо лишь она одна (и лишь косвенно, через слитность с ней, низшая формирующая ее инстанция) подчинена времени – как мы видели ранее (гл. III), сама по себе невременна. Но невременность не есть вневременность, совершенная отрешенность от времени; это есть, напротив, – как это было разъяснено в указанном месте – потенциальное состояние, как бы промежуточное между чистым единством вневременности и сверхвременности и чистой разъединенностью или внеположностью временного бытия. Это есть потенциальное, экстенсивное единство единства и множественности. В другом месте (гл. IV, с. 804, 805 и сл.) мы подчеркнули момент динамичности, неустанного делания или перехода как неотъемлемую интегральную сторону существа душевной жизни. В этом смысле мы вправе сказать, что изменчивость не только не чужда самой душевной жизни, но есть характерная внутренняя ее сторона. Но чистая изменчивость еще не есть временность, подчиненность времени. Под временем мы понимаем как бы опредмеченную, измеримую, математически систематизированную изменчивость; время есть смена, объективный переход от одного к другому, в силу которого "одно" отлично от "другого" и становится внеположным ему, а потому "одно" всегда вытесняет другое, и получается характерный момент смены, ухода или исчезновения одного и прихода или замещения его другим. В душевной же жизни есть чистая изменчивость как само делание, как слитное живое единство чистого становления.¹ Эта изменчивость как таковая не только не противоречит невременности и единству душевной жизни, но, напротив, есть не что иное, как выражение живой невременности, динамической слитности душевной жизни. Но вместе с тем этот динамический момент содержит в себе ту черту гибкости, шаткости, внутренней подвижности, которая есть исходная точка и внутреннее условие для способности душевной жизни подчиняться времени, как бы тонуть в потоке времени. Стихия душевной жизни, будучи вообще началом как бы промежуточным между идеальным бытием и эмпирически-предметной

действительностью, есть, в частности, промежуточная область, по самому своему существу уготованная служить посредствующим звеном между сверхвременным и временным бытием, как бы стоять одной ногой во всеразрушающем потоке времени, а другой – вне его. Взятая как таковая, в своей внутренней природе, душевная жизнь, впрочем, не стоит ни там, ни тут, а занимает свое особое, именно промежуточное место, которое мы – и в отношении к моменту времени – старались определить в первой части нашей книги; это есть невременная слитность и единство становления, как бы спутанность в едином живом клубке того материала, который может развернуться в тонкую, прямую нить времени и вместе с тем может слиться в центральное единство сверхвременного строения. Будучи слитным единством динамичности, душевная жизнь сама в себе не есть временное течение, – в смысле локализованности каждого ее состояния в определенном миге и временной смены одного другим – но и не неизменна; именно поэтому она может соучаствовать и во временной изменчивости предметного бытия, и в сверхвременной неизменности бытия идеального. Внутренняя изменчивость душевной жизни как таковой есть ее живая подвижность как бесформенная потенциальность и временного, и вневременного бытия. Но в силу своей общей динамичности она, рассматриваемая на фоне предметного бытия, является нам соучастницей этого временного потока; то, что изнутри есть живое единство подвижного сплетения или клубка, извне обнаруживается, как нить, растянутая по линии времени. Внутреннее же основание для возможности этой эмпирически-предметной проекции душевной жизни заключается в ее связи с телесными процессами, в силу которой (в лице ощущений, эмоций и всего, что с ними связано или ими определено) на первый план душевной жизни выступает и обнаруживает преобладающую актуальную силу, в зависимости от тех или иных телесных процессов, те или иные ее состояния. И эта изменчивость, оставаясь сама в себе слитным единством, – для предметного сознания, приурочившего все к эмпирической картине предметного бытия, естественно представляется временной сменой душевных состояний. Так и внешняя изменчивость душевной жизни в зависимости от телесных процессов (в ее собственном организме и во внешнем мире), и та изменчивость, которую мы приписываем внутренним силам самой душевной жизни, в конечном итоге имеет один общий корень – бесформенную динамичность душевной жизни, в силу которой она может сливаться с временной изменчивостью телесного мира и проецироваться в предметной действительности как соучастница этой изменчивости. И если эта пассивная гибкость и пластичность стихии душевной жизни, эта живая динамичность переживаний, соприкасаясь с телесным миром и выступая на его фоне, как бы вытягивается в линию временной последовательности и становится соучастницей временного потока бытия, то – ввиду указанной нами непосредственности, внутренней слитности между активной и пассивной стороной душевной жизни, ее формирующей силой и формируемым материалом – в этой временной последовательности, через посредство внутреннего потока переживаний, косвенно соучаствует и по существу сверхвременное формирующее единство нашей души. Будучи в себе устойчивым сверхвременным единством, наша душа в своей действенности, в своем формирующем творчестве принимает характер процесса развития, последовательного осуществления стадий и состояний душевного бытия. И мы получаем ту характерную картину душевного бытия, в которой единство души обнаруживается лишь как идеальное формирующее единство реально-временного процесса душевной жизни.

1 Соотношение между изменчивостью (или "чистым становлением") и временем подробно выяснено в нашей книге "Предмет знания", гл. X, где изложено также отношение нашего учения к известной теории Бергсона, влияние которой на нас – но и расхождение с которой – легко подметит здесь сведущий читатель. Ср. также выше, стр. 783 и сл.

Итак, и пространственная, и временная локализованность или прикованность душевного бытия есть не его собственное внутреннее свойство, а черта, отраженная от телесного бытия – результат некоего приспособления душевной жизни к телесному миру; и "падение" души в телесный мир, о котором говорит Платон и которое утверждают едва ли не все религии в мире, в этом смысле есть не пустая выдумка, не произвольная гипотеза, а вполне соответствует точным данным феноменологического анализа. Теперь мы должны уяснить себе, в чем состоит существо этой приуроченности душевной

жизни к телесному миру и зависимости от него. При этом, однако, полезнее поставить вопрос шире. Если связь между "душой" и "телом" обнаруживается, с одной стороны, как зависимость душевных явлений от телесных, то, с другой стороны, она непосредственно проявляется как обратная зависимость телесных процессов от целестремительной формирующей активности душевного бытия. Мы должны поэтому поставить здесь общий вопрос о характере и сущности связи между душевным и телесным бытием.

V

Непосредственное эмпирическое наблюдение, как известно, ближайшим образом показывает закономерную связь душевных и телесных явлений в смысле их взаимозависимости: так, ощущения, эмоции и т.п. с необходимостью возникают при известных раздражениях нервной системы, и, с другой стороны, душевные явления волевого типа суть эмпирическое условие осуществления известных телесных процессов (например, движения органов тела). Но известно также, что при истолковании этой эмпирической картины взаимозависимости душевных и телесных явлений возникают онтологические трудности и сомнения, которые привели к длительному, доселе не разрешенному спору между теорией "психофизического взаимодействия" и теорией "психофизического параллелизма", причем, по крайней мере до последнего времени, преобладающее мнение психологов и философов склонялось к последней теории. Отчасти ввиду этой популярности теории психофизического параллелизма, отчасти ввиду того, что уяснение рассматриваемой онтологической проблемы, по существу, удобнее вести через оценку сомнений и утверждений, на которые опирается теория психофизического параллелизма, мы здесь исследуем эту проблему именно в форме критики оснований этой популярной теории; наше отношение к обратной теории "психофизического взаимодействия" уяснится попутно само собой.

Два основных соображения обычно приводятся как доказательства невозможности подлинного взаимодействия между душевным и телесными явлениями и необходимости допущения лишь мнимой, кажущейся взаимозависимости между ними, которая обозначается термином "параллелизм": это, во-первых, совершенная разнородность душевных и телесных явлений, исключающая возможность причинной связи между ними, и, во-вторых, то, что такая причинная связь нарушала бы физический закон сохранения энергии. Рассмотрим каждое из этих соображений в отдельности.

Как обстоит дело по существу с разнородностью душевных и телесных явлений, об этом мы будем говорить позднее. Здесь нам достаточно следующих общих формальных соображений. Под причинной связью можно разумеать двоякое: либо чисто эмпирическую закономерность временной последовательности двух явлений, либо же более глубокую онтологическую связь, в силу которой одно явление действительно "производится" другим или "вытекает" из него. Легко показать, что ни одно из этих двух пониманий не требует тождественности между причиной и действием и совместимо со сколь угодно резким эмпирическим различием их качеств. Что касается причинности как чисто-эмпирической закономерности, то после Юма этого не приходится доказывать; приходится скорее лишь удивляться, как часто на практике забываются общепризнанные в теории, не опровергнутые и неопровержимые итоги Юмова эмпирического анализа причинной связи. Неужели нужно еще повторять, что опыт нигде вообще не обнаруживает непосредственно логической связи между причиной и действием и отношения аналитической тождественности между ними? Неужели нужно еще доказывать, что когда перед нами, например, один бильярдный шар, сталкиваясь с другим, приводит его в движение, мы имеем непосредственно такую же чисто внешнюю, лишь опытно констатируемую связь разных явлений, какую мы имеем, когда раздражение имеет своим последствием ощущение, или желание – движение органа нашего тела? Лишь непостижимое недомыслие может не видеть, что под "параллелизмом" разумеется именно то самое, что составляет существо причинной связи с чисто эмпирической ее стороны, т.е. что с точки зрения чисто эмпирической теории причинности как закономерной связи последовательности вопрос о "характере" связи между душевными и телесными явлениями вообще лишен всякого смысла. Конечно, что бы ни говорили некоторые из "параллелистов" (или даже большинство из них), нет

сомнения, что их теория есть, по существу, метафизически-онтологическое учение, ибо она сознательно или бессознательно опирается на понимание причинной связи как непосредственно-эмпирически не данного, но необходимо предполагаемого внутреннего сродства или единства причины и действия, в силу которого причина действительно производит действие или действие вытекает из причины. Такое понимание, по существу, совершенно законно и совсем не противоречит юмовскому эмпирическому анализу причинной связи, а лишь дополняет его. Тот факт, что нас никогда не удовлетворяет простое констатирование эмпирической закономерности и что мы, напротив, всегда ищем ее объяснения, ставим в отношении ее вопрос "почему"? – а ведь все развитие научного знания основано на этом факте – свидетельствует, что одной эмпирической закономерностью причинная связь для нас не исчерпывается. Мы действительно ищем необходимую внутреннюю связь между явлениями, и лишь ее признаем подлинной причинной связью. Но что это значит – необходимая внутренняя связь? Если бы она была равносильна качественной тождественности причины и действия, то искание ее было бы действительно безнадежным делом, ибо качественно различное никогда не сводимо без остатка к тождественности. Но даже и логическая необходимость не есть простая тождественность, а есть логически неотмыслимое единство различного, т.е. синтетическое единство. То же следует сказать и о внутренней онтологической природе причинной связи. Причинную связь мы признаем там, где мы можем усмотреть первичное единство изменения, где причина А и действие В (т.е. два разных явления, связанных непрерывностью временной последовательности) обнаруживаются перед нами как проявления временной дифференциации единой в себе синтетической (точнее: металоогической) целостности ab.¹ Так, теплота и движение, будучи эмпирически качественно разнородными явлениями, через посредство понятия молекулярного движения обнаруживают свою внутреннюю сопринадлежность и постигаются как проявления первичного единства. Поэтому эмпирически констатируемая качественная разнородность двух явлений сама по себе никогда не является достаточным опровержением возможности внутренней причинной связи между ними, т.е. необходимого синтетического их единства, ибо, с одной стороны, нет таких двух явлений, которые были бы абсолютно разнородны, т.е. которые в какой-либо точке или области бытия не были укоренены в некотором единстве (это необходимо уже в силу единства бытия в целом), и, с другой стороны, нет таких двух связанных временной последовательностью явлений, которые были бы абсолютно однородны (ибо тогда они были бы тождественны и не было бы вообще смены "одного" явления "другим"). Поэтому ссылка на разнородность эмпирически связанных явлений никогда не оправдывает отрицания причинной связи между ними; напротив, достаточно удостоверенная эмпирическая закономерность заключает в себе всегда неустранимое требование искать и найти в той или иной области бытия ту внутреннюю нить необходимого синтетического единства, которая есть логическое основание внешне-констатированной связи. Мы вправе отрицать одно причинное объяснение, если можем подыскать другое, более вероятное; но отрицать, при наличии закономерной последовательности, причинную связь на основании нашего неумения найти ее вообще значит поступать по примеру того анекдотического немецкого педанта, который, найдя несоответствие между местностью и ее описанием в путеводителе, признал местность "ложной".

1 Подробнее об этом см.: "Предмет знания", гл. XII.

Не более основательным, при ближайшем рассмотрении, оказывается и второй аргумент психофизического параллелизма. Психофизическое взаимодействие – говорят нам – нарушало бы "закон сохранения энергии", так как затрата физической энергии на создание "душевных явлений" означала бы, с физической точки зрения, невозмещенную потерю энергии, а возникновение телесных явлений под влиянием душевных было бы с этой же точки зрения возникновением физической энергии из ничего. Для опровержения этого аргумента мы не будем пользоваться излюбленным за последнее время указанием на недоказанность закона сохранения энергии в отношении физически "незамкнутой" душевно-телесной системы. Уже заранее было маловероятно, чтобы человеческое тело как таковое было изъято из действия этого закона, а новейшие опыты Атватера и других¹ достаточно

опровергли это рискованное предположение. Но в таком допущении и нет никакой надобности. Что касается воздействия телесных явлений на душевные, то никакой закон сохранения энергии не препятствует физическому явлению наряду с производимым им другим физическим явлением, которое сохраняет затраченную на него энергию, имеет своим последствием, так сказать, в виде бесплатного приложения, явление душевное; между этими двумя действиями не может быть никакой вообще конкуренции, как нет, например, потери физической энергии в том, что со смертью человека (обусловленной ведь физическими причинами) уничтожаются (по крайней мере в эмпирической системе бытия) силы его душевной жизни. Что же касается гораздо более существенной проблемы воздействия душевных явлений на телесные, то это воздействие может не затрагивать закона сохранения энергии на том простом основании, что этот закон определяет исключительно количественную, а не качественную сторону физических явлений. Определяя, что сумма энергии при всех ее превращениях должна оставаться неизменной, закон этот совершенно не определяет, должно ли вообще иметь место какое-либо превращение, и далее – при каких условиях, в какой момент и в каком направлении оно должно совершаться. Поэтому сохраняется полный простор для влияния начал, действие которых заключается не во вложении новой энергии, а только в направлении и формировании процессов превращения наличного запаса физической энергии. Правда, в чисто физической системе всякий переход из одного состояния в другое или всякое изменение направления процесса (например, направления движения) требует, в силу закона инерции, затраты известного, хотя бы минимального количества энергии. Но кто когда-либо доказал, что закон инерции не только вообще имеет силу в отношении одушевленных тел, но и единовластно царит над всеми сменами их состояний? Ведь это утверждение равносильно признанию чисто механического характера одушевленного тела, т.е. уже опирается на отрицание возможности влияния на него начал иного, немеханического порядка. Кто, например, когда-либо доказал, что не только в мертвых телах, но и в одушевленном существе всякое высвобождение потенциальной энергии требует особой затраты энергии, а не может, с механической точки зрения, совершаться "самой собой", под влиянием какого-либо нетелесного фактора? Что живое тело, подобно мертвому, должно – согласно ньютонову правилу, высказанному лишь в отношении мертвой природы – вечно "*perseverare in statu suo*", что все изменения в нем суть лишь результаты столкновения внешних механических сил, сдвигающих его с неизменно присущего ему косного пребывания в одном и том же, раз данном состоянии – это есть лишь предвзятый догмат универсального механистического миропонимания, ничем не доказанный и противоречащий всему нашему опыту. Нужно было отвергнуть как иллюзию свидетельство внутреннего опыта и произвольно выдумать бесконечное множество никем никогда не виденных телесных коррелятов нашей душевной и духовной жизни, чтобы сделать вероятным механическое истолкование факта влияния наших чувств, желаний, мыслей, оценок на наши действия. Не проще ли признать очевидный факт, утверждаемый здравым смыслом и жизненным опытом и нашедший свое выражение в аристотелевском учении о формирующем влиянии души на тело, т.е. о душе как начале "произвольного" (разумеется – произвольного лишь с механической точки зрения) движения живых тел? Повторяем, никогда и никем еще не была доказана универсальность какого-либо физического закона, которому противоречило бы признание такого направляющего и формирующего влияния душевных сил на телесные процессы, и распространенное убеждение в невозможности такого влияния есть лишь слепой, предвзятый догмат материалистической и механистической метафизики.

1 О них см. статью Бехера в "Новых идеях в философии", выпуск "Душа и тело".

Здесь мы касаемся самого существенного порока теории "психофизического параллелизма", разделяемого ею, впрочем, и с обычными теориями "психофизического взаимодействия" и обусловленного господствующим в современной психологии общим искажением природы душевных явлений. Замечательно, что учение о психофизическом параллелизме, возникшее, как дань сознанию разнородности душевного и телесного мира, совершенно не учитывает действительно существенной стороны этой разнородности и строится, напротив, на искусственном приспособлении природы душевной жизни к прокрустову ложу форм телесного бытия. Сколь бы слабой и мнимой ни мыслилась

в нем связь между душевными и телесными явлениями, она есть для него связь между отдельными локализованными во времени и хотя бы отчасти в пространстве явлениями обоих миров. Душевная жизнь мыслится им по аналогии с телесным миром, как временная смена отдельных, обособленных процессов или явлений, т.е. атомистически-механистически; и само обозначение этого учения говорит о том, что душевный и телесный мир мыслятся хотя и не соприкасающимися друг с другом, но имеющими, так сказать, одинаковую форму и направление (по аналогии с двумя параллельными линиями или плоскостями). В действительности же ни о каком параллелизме между этими двумя мирами – в смысле, хоть сколько-нибудь оправдывающем аналогию с прямым геометрическим смыслом этого термина, – не может быть и речи именно ввиду коренной разнородности формального строения (а не только материального содержания) этих областей бытия. Если телесный мир можно иллюстрировать аналогией с геометрической линией или плоскостью, то своеобразии душевного бытия пришлось бы тогда изобразить уподоблением его кругу или шару, какой смысл имеет тогда говорить о "параллельности" между линией и кругом или плоскостью и шаром? Такие две геометрические формы легко могут соприкасаться между собой, но никогда не могут быть параллельными. Эта чисто символическая, фигуральная критика – не пустая игра ума; она имеет чрезвычайно серьезный, существенный смысл. В самом деле, душевная жизнь, как мы видели, есть сплошное единство, взаимопроникнутость, невременность или потенциальная сверхвременность; она есть субстрат для неразрывно действующих в ней центрально-формирующих целестремительных сил. Поэтому в ней немыслимы отдельные обособленные друг от друга – по качественному различию и по времени – состояния или процессы; все ее многообразие есть, напротив, многообразие слитное, невременное, насквозь пронизанное коренным сверхвременным единством. Поскольку это многообразие есть выражение чистого субстрата или стихии душевной жизни, оно есть всегда бесформенное единство; поскольку же оно отражает на себе действие центральных формирующих сил души, оно есть единство оформленное и сверхвременное; в обоих отношениях оно немыслимо как чисто количественная система замкнутых в себе, логически и временно разобщенных элементов-атомов. Отсюда ясно, что о соответствии между определенными телесными и душевными явлениями или о параллелизме между двумя рядами этих явлений не может быть речи просто потому, что душевная жизнь не есть сумма или ряд каких-либо отдельных явлений. Но нельзя ли, в таком случае, удовлетвориться легким изменением терминологии и говорить о соответствии между телесными явлениями и определенными "состояниями" душевной жизни как целостного единства? Такая формулировка, конечно, уже ближе к существу соотношения, но и она не улавливает адекватно его своеобразия. "Состояния" душевной жизни никогда не могут точно соответствовать определенным телесным явлениям, ибо они сами не имеют точной определенности, не разграничены между собой логически и во времени, а при всем своем многообразии всегда отражают на себе сверхвременное и сверхлогическое единство душевного бытия. То, что есть правильного в мотивах теории психофизического параллелизма – сознание внутренней разнородности и несравнимости душевного и телесного бытия, – может быть приблизительно выражено лишь в следующем определении соотношения между ними: состояние душевной жизни, связанное с определенным телесным процессом, никогда не есть ни "продукт" одного этого процесса, ни даже закономерно-определенная "параллель" или "аналог" к нему, а есть всегда целостная, определенная сверхвременным и сверхкачественным единством, спонтанная реакция душевной жизни и ее центральных целестремительно-формирующих сил на данное телесное явление, с которым соприкасается душевная жизнь.

Существенно здесь помнить одно: душевная жизнь по своему формальному строению – по своему единству, своей сверхвременности, сверхкачественности и спонтанности, бесформенности своего материала и формирующе-целестремительному характеру своих центральных сил – не имеет себе аналогии в механически-телесном бытии. Поэтому схема механически-внешней причинности неприменима не только к отношению между ней и телесным миром, но и в пределах ее самой; поэтому же само понятие закономерности неприменимо к душевной жизни в том смысле, в каком мы говорим о

закономерности явлений природы, т.е. телесно-предметного мира. Всякое конкретное душевное состояние слито с сверхвременным единством души и душевной жизни как целого, есть спонтанное обнаружение этого целестремительного единства; поэтому оно никогда не зависит целиком ни от какого отдельного, определенного по качеству и времени, явления и не может быть предопределено и высчитано, как его закономерное последствие.¹ Поскольку мы не будем смешивать душевной жизни с раскрывающимися через посредство связанного с ней знания предметными содержаниями,² мы должны будем сказать, что душевная жизнь по самому существу своему незакономерна и спонтанно-свободна – не в смысле абсолютной беспричинности, а в смысле непредопределимой целостности и жизненности ее проявлений – и притом сразу в двух противоположных, но связанных между собой значениях, которая имеет понятие "свободы". Ибо с одной стороны, душевные состояния суть проявления бесформенной спонтанности стихии душевной жизни – той неопределимой и, по существу, неопределенной динамичности, которая отражается в сознании как необъяснимое "хочется", как произвол каприза, страсти, душевного раздражения. С другой же стороны, поскольку в душевной жизни обнаруживается формирующее действие центральных сил, и притом высших из них, слитых с абсолютно-идеальной инстанцией бытия, они суть проявления свободы, не как бесформенной смутной неопределенности, а как действия в эмпирической среде последних, самодовлеющих творческих сил абсолютного бытия; в этом смысле свобода есть самопреодоление, подчинение хаотической стихии душевной жизни и ее низших формирующих сил высшему абсолютному началу, проникновение в низшую, обусловленную среду действительной силы первичного, слитого с нашим глубочайшим "я", подлинно-творческого света самого абсолютного изначала бытия.³

1 Ср. блестящую критику психического детерминизма у Бергсона, "Время и свобода воли".

2 Поскольку определенным физическим и физиологическим процессам соответствуют определенные предметные содержания – например, определенным колебаниям воздуха или эфира – определенные звуки или цвета – мы имеем дело не с отношением между телесными и душевными явлениями, а с отношением между разными явлениями (материальными и идеальными) объективно-предметного бытия, и тут, конечно, возможна строгая закономерность (внутреннее существо которой есть объект исследования общей онтологии – широко понятной физики! – но никак не психологии). При этом, как это с неопровержимой убедительностью показал Бергсон, совершенно невозможно считать "мозг" или "нервную систему" носителем этих идеальных содержаний, и связь между телесными раздражениями и "ощущениями" (в смысле познания предметных содержаний) заключается лишь в том, что раздражение есть повод, побуждающий душевную жизнь направить внимание на определенное предметное содержание. Такое же понимание развивает и Н.Лосский в своей новейшей работе "Мир как органическое целое".

3 Бергсон в своем цитированном выше обсуждении проблем детерминизма и свободы воли слишком отождествляет свободу с простой недифференцированной слитностью своего *elan vital* – в согласии со своим общим мировоззрением – и тем не достигает утверждения действительной свободы.

VI

Отсюда может быть уяснено подлинное существо взаимозависимости между душевными и телесными явлениями. Прежде всего мы должны различать характер зависимости душевных явлений от телесных, от характера обратной зависимости телесных явлений от душевных: общее слово "зависимость" скрывает здесь в обоих случаях совершенно разные соотношения. Присмотримся к каждому из них в отдельности.

Что касается зависимости душевных явлений от телесных, то ближайшим образом, как мы уже видели, она состоит в том, что телесный процесс есть повод для некоторой спонтанной или самодеятельной реакции душевной жизни. Но что значит эта связь между "поводом" и "реакцией" на него и как она возможна? Непосредственно телесный процесс, как известно, "отражается" в душевной жизни возникновением в ней некоторого ощущения и связанных с ним переживаний эмоционального и чувственно-волевого характера. Казалось бы, что мы имеем здесь некоторое обогащение душевной жизни новым "содержанием" – обогащение, обусловленное телесным раздражением; и здесь именно

возникает знаменитая загадка связи между телесным раздражением и ощущением. Но прежде всего мы должны уяснить себе, что это обогащение – совершенно мнимое.¹ Мы знаем, что душевная жизнь сама по себе потенциально бесконечна, что душа есть всеобъемлющее, безграничное целое, укорененное в абсолютном всеединстве. Потенциально она содержит в себе все или вернее есть все и потому не допускает обогащения в строгом смысле слова как прибавления какого-то нового содержания. Единственное возможное вообще для нее обогащение есть лишь усиление ее сознательности и сознанности ее переживаний; и то, что мы называем возникновением "ощущения" (и связанных с ним эмоционально-волевых переживаний) есть именно такого рода выступление на передний, освещенный план душевной жизни ее собственных, потенциально всегда присущих ей содержаний. Но для того чтобы учесть истинный смысл этого относительного обогащения, мы должны предварительно понять существо, так сказать, предшествующего ему обеднения душевной жизни. Почему, собственно, душевная жизнь есть только потенциальное всеединство, почему не осуществляется в ней актуально все ее богатство, т.е. в силу чего душевная жизнь не совпадает с идеально-всеобъемлющим светом чистого знания? Идеальное всеединство, в смысле актуального присутствия и озаренности бесконечного бытия, есть актуальная сверхвременность, совершенная схваченность и пронизанность бесконечного бытия светом сверхвременного единства, – тем, что мы выше назвали чистым или актуальным Духом. Душевная жизнь, как мы знаем, не тождественна с чистым Духом, а есть как бы его впадение в тьму потенциальности; ее сверхвременность лишь потенциальна, есть лишь бесформенное единство невременности, слитная динамичность, одной своей стороной соприкасающаяся с временной изменчивостью эмпирически-предметного бытия. Это обеднение или ослабление духа в лице "душевной жизни" и есть не что иное, как состояние его, обусловленное его общей связью с телесным миром. Соприкасаясь с телесным миром, в котором все ограничено, пространственно и временно внеположно и разъединено, и "одно" всегда вытесняет "другое", наше душевное бытие отражает на себе его бедность, как бы погружается в сон подсознательности, чистой потенциальности и приобретает характер бесформенной невременности, актуально осуществляющейся лишь в слитно-динамической изменчивости. В этой общей сумеречности душевного бытия, обусловленной его связью с телесным миром и являющейся единственным подлинным действием "тела" на "душу", имеются как бы отдельные просветы: где телесные процессы таковы, что, в силу внутренне-целестремительной природы душевного бытия, требуют активного вмешательства в них, творческой реакции со стороны формирующих сил энтелехии живого существа, там концентрируется ил и усиливается рассеянный внутренний свет душевного бытия и возникает то, что мы зовем "ощущением". Таким образом, ближайшее общее действие тела на душу заключается в описанном выше обеднении, ослаблении, так сказать, потенциализовании душевного бытия; косвенно же, через сохраняющиеся при этом просветы актуальности, обусловленные как бы бдительной активностью душевного бытия, сохраняющейся и в этом его дремотном состоянии, это действие тела на душу состоит в превращении актуально-всеобъемлющей сверхвременной жизни духа в игру и переливы ощущений и эмоционально-волевых переживаний, в характерный поток сознания, как бы неустанно пробивающий себе путь через тьму чистой потенциальности. Таким образом, с одной стороны, действительное влияние тела на душу заключается не в каком-либо обогащении последней или порождении в ней положительных содержаний, а лишь в общем ее ослаблении или стеснении; с другой стороны, где в эмпирической картине душевной жизни телесным процессам соответствует возникновение (точнее – актуализация) определенных положительных переживаний, это есть результат собственной формирующей активности душевного бытия, для которой телесные процессы суть лишь повод.

¹В этом уяснении мы опираемся на учение Бергсона (см. выше прим. 2 на с. 975), однако видоизменяем его, ибо считаем существенным недостатком теории Бергсона отсутствие в ней точного различия между предметным сознанием и душевной жизнью.

Отсюда видно, что то, что на первый взгляд кажется действием тела на душу, есть, по существу, обратное действие души на тело или связанная с этим действием самостоятельность души, ее

собственная внутренняя реакция на ее стесненность и ослабленность. Это соответствует природе действия души на тело. Как уже было указано, это действие есть активно-формирующая и направляющая действенность. В силу нее телесный механизм становится орудием целестремительных сил центральной инстанции живого существа. Правда, в обычной, наиболее частой своей форме эта направляющая целестремительная активность по своему характеру, путям и средствам своего действия со своей стороны подчинена всей слепоте хаотической душевной жизни, обусловленной в свою очередь зависимостью души от тела. Где человек живет чисто чувственной жизнью, где им движут лишь ощущения, чувственные эмоции и вожделения, там жизнь – игра слепых страстей, в которой обнаруживается его зависимость от его тела и условий окружающей среды. Но, во-первых, это есть все же не механическая предопределенность, а лишь стесненность внешними условиями некой спонтанной, внутренне-целестремительной силы, в свою очередь воздействующей на стесняющие ее условия и ценой зависимости от них все же осуществляющей свою самостоятельность; и, во-вторых, эта рабская зависимость – которая как всякое рабство уже сама предполагает внутреннюю свободу поработанного – может сменяться и состоянием действительной свободы, поскольку сверхчувственно-волевая и духовная энтелехия душевной активности способна преодолевать чувственно-связанную сторону душевной жизни. Нигде не обнаруживается так резко предвзятость и односторонность механического миропонимания, как в упорном отрицании очевидного факта этой формирующе-направляющей действенности души, в желании во что бы то ни стало видеть в человеке только чистый механизм, а в его жизни – слепой результат столкновения внешних сил этого механизма. Это предвзятое утверждение не только ничем не доказано, и не только противоречит непосредственному внутреннему опыту, но и бессильно дать онтологическое объяснение человеческой жизни, и притом в двух отношениях. С одной стороны, в качестве общей онтологической теории, оно требует сведения всей качественности и оформленности бытия вообще к чисто количественным началам, что равносильно признанию качественной стороны бытия продуктом слепого случая; и если одно время могло казаться, что естествознанию в лице дарвинизма удался наконец этот кунштюк устранения всех качественных и формирующих сил из объяснения органической жизни, то в настоящее время вряд ли можно сомневаться, что это было лишь самообманом. По существу, здесь есть выбор лишь между признанием творческого влияния формирующих сил самой жизни и признанием предустановленной гармонии, в силу которой слепой механизм осуществляет чуждые его собственной природе, извне предписанные ему цели. При этом втором допущении, однако, творческая активность целестремительности была бы не устранена, а только – вопреки очевидности – ограничена лишь первоисточником этой гармонии, и мы ничего не выиграли бы.¹ С другой стороны, это механистическое миропонимание ведет к отрицанию, к признанию чистой иллюзией всей области духовной жизни, культуры, искусства, науки, техники и пр. – области, в которой мы непосредственно переживаем и сознаем творческую активность человеческого духа, а это, в сущности, означает капитуляцию этой точки зрения перед лицом всей области духовного бытия, ее неспособность по существу быть целостным мирозерцанием. Нужна поистине совершенная ослепленность, чтобы, несмотря на противоречие внутреннему опыту и непосредственному самосознанию, несмотря на отсутствие каких-либо эмпирических данных и доказательств, поддерживать это парадоксальное и – перед лицом целостного бытия – совершенно бессильное учение о невозможности формирующего влияния целестремительных душевных сил на телесный мир. И наоборот, достаточно лишь непредвзято отнестись к эмпирическим чертам действительности, характеризующим органическую жизнь, душевное бытие и духовный мир, чтобы усмотреть необходимость признания, наряду с силами механического порядка, особых, немеханических сил целестремительного, формирующе-направляющего характера.

¹ Необходимость для естествознания использовать учение Аристотеля о действующей форме хорошо разъяснена в работе Карпова "Натурфилософия Аристотеля".

VII

Теперь нам остается сделать последний шаг в объяснении взаимозависимости душевного и телесного

мира. В силу чего вообще возможна эта взаимозависимость? Мы видели, что всякая причинная связь в конечном счете опирается на внутреннее единство причины и действия. Но где здесь найти это единство? В чем можно отыскать соединительное звено между столь разнородными областями? На этот вопрос мы прежде всего отвечаем другим вопросом: в чем, собственно, состоит эта разнородность и действительно ли она так велика, как это кажется и обычно допускается? В понимании существа "души" и "тела" доселе еще преобладает резкий, непреходящий дуализм декартова учения: душа есть "субстанция мыслящая", тело – субстанция протяженная: а что может быть общего между мыслью и протяженностью? Но все наше изображение природы душевного бытия было как бы молчаливым опровержением декартова понимания "души"; как справедливо говорит Лейбниц, Декарт смешал чистую мысль с живым субъектом или носителем ее, который сам отнюдь не тождествен ей – и именно это мы старались подробно разъяснить. Нам нужно теперь лишь использовать итоги нашего исследования и хотя бы кратко проверить традиционное картезианское учение о теле, чтобы найти путь к преодолению пропасти между "душой" и "телом".

Бесспорно, конечно, что материя конкретно невозможна без протяженности. Но, с другой стороны, в настоящее время уже ни один физик не будет утверждать вместе с Декартом, что протяженность есть существо материи как таковой, т.е. что пространство и материя тождественны. Напротив, как бы ни расходились взгляды на сущность материи, вся современная физика, конечно, вслед за Лейбницем отличает пространство как чисто геометрическую область от заполняющей его материи. Этого для нас достаточно, ибо это значит, что материя как таковая сама по себе есть нечто иное, чем идеально-геометрическое начало протяженности или пространственности, хотя она и такова, что фактически неразрывно сочетается или слита с этим началом. Что же такое есть материя сама по себе? Здесь нам нет надобности искать исчерпывающего определения существа материи и разбираться в господствующих теориях материи. Для наших целей достаточно уяснить это существо с той его стороны, с которой оно отлично от душевного бытия. А это уже было нами намечено: мы видели, что материальное бытие есть бытие, всецело погруженное во время, бытие сменяющихся миггов, в отличие от невременной слитности душевного бытия. Но и погруженность во время – поскольку время есть идеально-математическое начало – есть (по аналогии с пространственностью) не внутреннее свойство самой материи, а лишь результат некоторого внутреннего его свойства, допускающего такую погруженность и проявляющегося в ней. Это свойство нельзя определить иначе, как признав его абсолютной или предельной бесформенностью, чистой рассеянностью или разобщенностью, в силу которой материя, как она дана в пространстве и времени, является, по существу, внеположностью, раздельностью или обособленностью единичных точек бытия. Материальным бытием, повторяем, каково бы ни было его внутреннее существо – мы называем ту сторону бытия, которой оно целиком вмещается в единичные миги времени, как и в единичные точки пространства, и потому необходимо разобщено и внеположно.

Нетрудно видеть, что эта природа материи, в которой состоит ее существенное отличие от слитности, невременного или потенциально-сверхвременного единства душевной жизни, вместе с тем может рассматриваться как максимум или последний предел бесформенной экстенсивности и потенциальности душевной жизни. Невременность душевной жизни есть, как мы знаем, не строгое, актуальное единство сверхвременности, а лишь слитность, экстенсивное единство изменчивости, как бы промежуточное состояние между сверхвременностью и временной разобченностью. Но и сверхпространственность душевной жизни такова, что отдельными своими моментами или сторонами – именно в лице чувственных ощущений или, по крайней мере, некоторых из них – душевная жизнь может быть пространственно локализована и обладать бесформенной протяженностью. Это своеобразное промежуточное состояние между чистым единством и чисто экстенсивным, внеположным многообразием может быть понято как единство (конечно, не производное, а первичное и коренное) этих двух сторон бытия. Вообразим себе теперь, что в душевной жизни ее высшая сторона – ее слитность, сверхвременность, актуальное единство – доведена до минимума, приблизилась к нулю (мы имеем тем более права на это гипотетическое уменьшение, что сама душевная жизнь как таковая

основана на таком же ослаблении строгой актуальности и сверхвременности чистого духа). Тогда мы получим состояние, приближающееся к материальному бытию, т.е. к чистой экстенсивности и абсолютной потенциальности внеположного бытия. Материальное бытие есть, таким образом, лишь минимум духовности, как этому учил Плотин и как это в настоящее время утверждает Бергсон. Поскольку существо душевного бытия есть не "чистая мысль", а непосредственная жизнь как взаимопроникнутость или для-себя-бытие слитно-бесформенного экстенсивного многообразия, и поскольку материя есть не "про-странственность", а лишь абсолютно-экстенсивная бесформенность, основанная как бы на полной потере сверхвременного единства, – мнимая коренная разнородность между "мыслящей" и "протяженной" субстанцией преобразуется для нас в непрерывное единство, через усиление и ослабление момента слитности, невременности, актуального единства связующее между собой состояния душевного и телесного бытия.* Этим связь между душевными и телесными явлениями лишается всякой загадочности: это есть связь высших, более актуальных, объединенных, слитых проявлений бытия с его низшими, более потенциальными, разобщенными, бесформенно-экстенсивными проявлениями. И эта связь выражается, как мы видели, с одной стороны, в формирующем, целестремительном, актуализующем, как бы спасающем от власти внеположности и мгновенности влиянии высшего состояния на низшее, и, с другой стороны, в потенциализующем, деформирующем, втягивающем в чистую экстенсивность и разобщенность влиянии низшего состояния на высшее. Стихия душевной жизни, именно в качестве стихии, уже сама в себе заключает тот момент экстенсивности, бесформенности, пассивной потенциальности, который в его чистом, отрешенном виде образует существо материального мира. И с другой стороны, телесный мир, будучи сам по себе, по своему субстрату этой первоматерией чистой бесформенности и экстенсивности, неразрывно слит с моментом чистой духовности уже потому, что конкретно он дан в единстве с идеально-математической формой пространства и времени – единстве, в котором обнаруживается, что чистая материя есть лишь абстрактно-выделимая сторона, противостоящая обращенному на нее, озаряющему и оформляющему ее актуальному единству чистого духа. В основе двойственности между "душевым" и "телесным" бытием лежит то самое коренное единство света и жизни, актуальности и потенциальности, или идеальности и реальности, в котором мы раньше усмотрели существо самой душевной жизни.

1 Уяснение момента качественной однородности душевных и телесных явлений или связующего их единства имеет не только принципиально-онтологическое значение, но существенно и для чисто эмпирической психологии. Проницательный психолог Вильям Штерн показывает, как предвзятый дуализм мешал доселе психологии обратить внимание на область явлений, которые он метко уясняет под именем "психофизически нейтральных явлений". Таковы, например, черты телесно-душевной возбудимости, скорости и медленности процессов, подвижности и косности, стойкости и гибкости и т.п. – черты чрезвычайно важные для характерологии и классификации типов личности. См.: Stern William. Differentielle Psychologie.

Конкретная душевная жизнь человека вся протекает на почве этого двуединства душевного и телесного бытия. На каждом шагу обнаруживается, с одной стороны, противоборство между спонтанностью, свободной целестремительностью, сверхвременным единством его души и внеположностью, ограниченностью, пространственно-временной прикованностью его телесного бытия – противоборство, которое в свою очередь выражается как в форме активного самоопределения и формирующего влияния души на направление телесных процессов, так и в подчинении центрального единства души временному течению и пространственной органичности телесного бытия. И в каждом конкретном состоянии человеческой жизни обнаруживается, с другой стороны, не одно лишь внешнее соприкосновение, но и внутреннее единство душевной и телесной стороны человечества бытия; в силу этого единства возможно вообще взаимодействие между этими двумя сторонами и та пластическая их взаимоприспособленность и внутренняя слитность, благодаря которой живой человек не составлен из двух отдельных половинок, а есть именно целостное существо, единая душевно-телесная энтелехия, имеет единый "облик", уловимый в том едином

эстетическом впечатлении, которое говорит нам сразу и о телесном, и о душевном лике человека.

* * *

Рассмотрение соотношения между душой и телом, таким образом, оправдывает то понимание душевной жизни, которое было развито нами на всем протяжении нашего исследования. Конкретная душевная жизнь есть своеобразная промежуточная сфера бытия как потенция, с одной стороны слитая с актуальностью духовного бытия и идеального света разума и с другой стороны соприкасающаяся с внеположностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия. Пока душевная жизнь мыслится как некая замкнутая сущность, как комплекс логически определенных содержаний, реально отделимых от содержаний материального и всякого иного бытия, до тех пор понятие душевной жизни остается неосуществимым. Оно или охватывает все на свете, как это имеет место в субъективном идеализме, и потому теряет всякий определенный смысл, или же – как в учении "функциональной" психологии – становится чисто абстрактным моментом. Но душевная жизнь не есть какая-либо замкнутая сфера определенных содержаний, противостоящая другим областями мира: взятая сама по себе, она вообще не есть часть мира. Она есть все и ничто; все – потому что она есть потенция ко всему, ничто – потому что она есть только потенция. В силу этого она, с одной стороны, есть лишь обнаружение бесконечной полноты и всеединства чистого Духа и всеобъемлющего изначала бытия, и, с другой стороны, будучи только потенцией, может вмещаться в ограниченную часть телесно-предметного бытия и являться нам малой частицей самого внешнего мира. Так, в душевной жизни необходимо слиты две ее стороны, и потому она предстоит нам с двух разных точек зрения, как бы в двух своих аспектах: изнутри, так, как она непосредственно переживается и есть в себе и для себя, она есть потенциальная бесконечность, некоторая безграничная вселенная, или, вернее, неоформленная возможность быть такой вселенной; извне, в своем отношении к миру объективно-существующих вещей и процессов, она есть ограниченная в пространстве и времени реальность, определенная частица временного потока реальности. Таким образом, чисто феноменологическое рассмотрение душевной жизни, основных характерных ее черт и ее отношения к высшим и низшим областям бытия, подводит нас к определению сущности душевной жизни, т.е. ее места в системе бытия как целого. Конкретная душевная жизнь как единство, или "душа" – под душой мы понимаем здесь, в завершающем итоге нашего исследования, именно конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею стихией душевности – есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия. Этим мы приближаемся к древнему, по существу, платоновскому пониманию души как посредника между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни. "Голова души, – говорит Плотин, – находится на небе, ноги ее – на земле", и в этом единстве, связующем необъятную бесконечность, полноту, актуальную прозрачность и единство абсолютного бытия с ограниченностью, темнотой, разобщенностью и изменчивостью эмпирического бытия и состоит существо человеческой души.

