И. И. ЛАПШИНЪ.

ПРОБЛЕМА „ЧУЖОГО Я“

ВЪ

НОВѢЙШЕЙ ФИЛОСОФІИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
СЕНАТСКАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1910.

1 В

„Пров 38“

Пров. 19[illegible]

[illegible]Пр.

В42,05
Пр[illegible]

Извлечено изъ Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія за 1909 годъ.

БИБЛИОТЕКА
Коммунистической
АКАДЕМИИ

5 83
35

I.

Проблема „чужого Я“—трудная и сложная проблема. Тѣмъ болѣе страннымъ представляется то обстоятельство, что ей удѣляется сравнительно такъ мало вниманія современными мыслителями. Нѣтъ спеціальныхъ изслѣдованій [1]) по этому вопросу теоретическаго характера: въ сочиненіяхъ по теоріи познанія ему отводится одинъ-другой параграфъ, много-много если цѣлая глава. Нѣтъ ни одного изслѣдованія, даже статьи, гдѣ можно было бы найти хоть краткій очеркъ исторіи вопроса. Обыкновенно современный философъ, посвятивъ много страницъ проблемѣ реальности внѣшняго міра и рѣшивъ ее такъ или иначе, въ реалистическомъ или идеалистическомъ духѣ, затѣмъ быстро *скользитъ* по вопросу о „чужомъ Я“, какъ будто ясное и убѣдительное рѣшеніе этого вопроса можетъ быть достигнуто въ нѣсколько минутъ. А между тѣмъ этотъ вопросъ—„ахиллесова пята“, σκάνδαλον современной теоріи знанія—не только „идеалистической“ или „солипсической“, но рѣшительно всякой. Въ самомъ дѣлѣ, не странную-ли позицію занимаетъ современная теорія познанія, въ которой все чаще и чаще встрѣчается одновременное признаніе „несостоятельности“ и „неопровержимости“ солипсизма?! Мало того, это убѣжденіе раздѣляютъ и нѣкоторые изъ авторитетныхъ современныхъ натуралистовъ-философовъ, напримѣръ, Цигенъ и Вундтъ.

Отсутствіе выхода изъ солипсической позиціи обнаруживается и у представителей англійскаго эмпиризма, и у нѣмецкихъ эмпріокритицистовъ, и у самыхъ разнообразныхъ представителей другихъ фи-

[1]) До сихъ поръ единственнымъ исключеніемъ остается изслѣдованіе профессора *А. И. Введенскаго*: „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“. Знакомство съ этимъ чрезвычайно цѣннымъ трудомъ и послужило для меня отправнымъ пунктомъ въ настоящей работѣ.

лософскихъ направленій. Вотъ три-четыре иллюстраціи, къ которымъ можно было бы присоединить множество другихъ. Прежде всего, приведу курьезный образчикъ того, какъ иногда сочетается признаніе „*неопровержимости*“ солипсизма съ признаніемъ его „*несостоятельности*“. I. L. A. Koch, Ritter zweiter Klasse des Ordens der Württembergischen Krone (sic!) въ своей книгѣ „Erkenntnisstheoretische Untersuchungen“ говоритъ: „Что существуютъ другія живыя существа, этого въ точности доказать нельзя, однако это вполнѣ достовѣрно. Я долженъ вѣровать, что внѣ меня есть самъ по себѣ существующій міръ, и въ подкрѣпленіе моей вѣры я не могу сдѣлать ничего лучшаго, какъ сказать: „Это навѣрное такъ, ибо допустить противоположное было бы глупостью. Nota bene: глупостью, но не невозможностью и не логическою ошибкою“ (S. 23).

Извѣстный философъ-математикъ Джонъ Рессель въ статьѣ „Solipsism, the logical issue of radical empiricism“ весьма убѣдительно показываетъ, что Джэмсъ—послѣдній крупный представитель философіи чистаго опыта въ Англіи, взгляды котораго по данному вопросу будутъ изложены нами ниже, въ своемъ ученіи о реальности чужого „Я“ приходитъ незамѣтно для себя роковымъ образомъ къ солипсизму [1]). По словамъ Верника [2]), „признаніе реальности чужого „Я“—„Du-Wirklichkeit“ не можетъ быть названо, какъ называлъ его Авенаріусъ, *гипотезой* чистаго опыта, такъ какъ всякая гипотеза, хотя бы косвеннымъ образомъ, всегда находитъ себѣ рано или поздно подтвержденіе или опроверженіе въ опытѣ, между тѣмъ никакой опытъ не могъ ни малѣйшимъ образомъ подтвердить или опровергнуть допущеніе „реальности-Ты“. Лѣтъ пятнадцать тому назадъ заспорили о томъ, можно ли заключать по движеніямъ обезглавленной лягушки о наличности у нея чувствованій и ощущеній, однако и до сихъ поръ не пришли здѣсь ни къ какому опредѣленному результату, да и не могли придти, такъ какъ опытъ не даетъ намъ ни малѣйшихъ указаній къ научному рѣшенію вопроса: оба предположенія оказываются одинаково хорошо согласующимися съ „фактами.“ То, что мы никогда не сомнѣваемся по крайней мѣрѣ въ одушевленности сочеловѣковъ, опирается въ послѣднемъ основаніи на *потребности чувства*. Однако, попытка въ серьезъ отрицать чужую одушевленность считается авторомъ за признакъ сумасшествія!

---

[1]) См. Philosophical Review, 1906, p. 606.

[2]) „Der Wirklichkeitsgedanke“ v. Georg Wernick, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 1907, S. 404—406.

Гартманнъ въ своей замѣчательной „Geschichte der Metaphysik“ (B. II) пишетъ объ „имманентной философіи“ и гносеологическомъ монизмѣ слѣдующее: „И гносеологическій монизмъ остается феноменализмомъ лишь постольку, поскольку онъ остается строгимъ солипсизмомъ или иллюзіонизмомъ, но не въ томъ случаѣ, если онъ допускаетъ множественность сознаній. Ибо для каждаго изъ этихъ сознаній немедленно выступаетъ дуализмъ между его представленіемъ о совокупности остальныхъ сознаній и реальнымъ существованіемъ этой самой совокупности, т. е. для каждаго сознанія всѣ остальныя существующія сознанія оказываются „гносеологически трансцендентными“ или вещами въ себѣ. Все искусство изложенія этихъ писателей направлено на то, чтобы какъ-нибудь обойти, замаскировать или затушевать этотъ пунктъ, такъ какъ ясное освѣщеніе его наноситъ ущербъ ихъ точкѣ зрѣнія“ (S. 503).

Отсутствіе опредѣленнаго рѣшенія проблемы чужого „Я“ въ теоріи познанія отражается весьма невыгоднымъ образомъ и на разработкѣ многихъ вопросовъ *чисто психологическихъ*. Такъ, напримѣръ, *вся судьба зоопсихологіи зависитъ отъ правильной установки „предѣловъ и признаковъ одушевленности“* въ природѣ. Критеріи одушевленности (criteria of the psychic), по замѣчанію одного американскаго психолога Іеркеса (Yerkes), могутъ быть двухъ родовъ: *морфологическіе* и *функціональные*. Къ первымъ относятся: 1) организація вообще, ея наличность, 2) наличность нервной организаціи, 3) наличность спеціализаціи въ нервной организаціи. Ко вторымъ: 1) способность реагировать вообще—различеніе, 2) измѣняемость реакціи (docility), 3) разнообразіе въ способахъ реакціи (initiative). Но всѣ эти критеріи авторъ считаетъ имѣющими значеніе лишь въ качествѣ рабочей гипотезы. Другіе, *логически* убѣдительные критеріи еще не найдены (Robert Yerkes: „Animal Psychology and Criteria of the Psychic“, „Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods“, II, 6, p. 141—9).

Не менѣе важенъ затронутый здѣсь вопросъ и для *эстетики*. Проблема чужого „Я“ включаетъ въ себя и проблему эстетическаго одухотворенія или *вчувствованія*. Какіе психологическіе законы управляютъ этимъ явленіемъ? Въ чемъ заключается психофизическая природа *вчувствованія?* Въ какомъ отношеніи находится эстетическое одухотвореніе къ признанію „взаправдашней“ одушевленности живыхъ существъ?—вотъ рядъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ непремѣнно предполагаетъ въ качествѣ исходнаго пункта опредѣленную гносеологическую или метафизическую точку зрѣнія на чужое „Я“ въ видѣ

предпосылки. Что дѣло обстоитъ именно такъ, и что судьба эстетики въ этомъ капитальномъ вопросѣ тѣсно связана съ проблемами философіи, это можно видѣть изъ превосходной маленькой работы Пауля Штерна: „Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik“ (1898), гдѣ дана исторія понятія „вчувствованія“ въ новѣйшей эстетикѣ, исторія, убѣждающая насъ въ томъ, что у различныхъ эстетиковъ пониманіе природы этого явленія зависѣло нерѣдко отъ опредѣленныхъ философскихъ предпосылокъ, съ которыми они подходили къ изученію даннаго эстетическаго переживанія.

Нѣтъ надобности разъяснять значеніе намѣченной проблемы для этики, права и соціологіи. Въ какомъ отношеніи стоитъ индивидуумъ къ себѣ подобнымъ? Какъ развиваются соціальныя чувства? Что такое коллективное сознаніе и т. д.—все это вопросы, тѣсно связанные съ признаніемъ въ той или другой формѣ реальности множественности эмпирическихъ индивидуумовъ. Фихте первый поставилъ въ связь проблему множественности сознаній съ этическими и правовыми вопросами. Гербартіанская школа привела ее въ соприкосновеніе съ народной психологіей. Фейербахъ намѣчаетъ проблему объективаціи и олицетворенія этическихъ цѣнностей въ религіозномъ творчествѣ, которая связана съ его ученіемъ о „туизмѣ“. Наконецъ, въ новѣйшее время значеніе занимающаго насъ вопроса понято и соціологами, и они, какъ, напримѣръ, Зиммель, отводятъ ему мѣсто въ изученіи коллективной жизни человѣчества,—познаніе чужого „Я“—одна изъ „проблемъ философіи исторіи“.

Этихъ соображеній, думается мнѣ, вполнѣ достаточно, чтобы признать своевременнымъ и полезнымъ детальное изученіе этого вопроса и съ исторической, и съ теоретической сторонъ. Посвящая ему настоящее изслѣдованіе, я, разумѣется, отнюдь не претендую ни на исчерпывающую полноту исторической его части, ни на такое теоретическое его разрѣшеніе, которое не нуждалось бы въ существенныхъ дальнѣйшихъ поправкахъ и дополненіяхъ [1]).

II.

Проблема „чужого Я“ имплицитно, такъ сказать, въ „неопознанной“ формѣ рѣшалась и рѣшалась весьма различно еще въ древней философіи. Несомнѣнно, что ея рѣшеніе „подразумѣвалось“, хотя и

[1]) Историческими данными я пользуюсь *лишь въ цѣляхъ болѣе полнаго освѣщенія вопроса съ теоретической* стороны.

въ смутной формѣ, и въ нигилистическомъ взглядѣ на міръ софистовъ, и въ матеріалистическомъ ученіи Демокрита, и въ ученіи Плотина объ отношеніи индивидуальныхъ сознаній къ міровой душѣ, но первый толчекъ къ *сознательной* постановкѣ вопроса данъ несомнѣнно Декартомъ, именно его ученіемъ объ автоматизмѣ животныхъ [1]). Возможность сомнѣваться въ наличности психической жизни у всѣхъ живыхъ существъ и объяснять всѣ процессы, совершающіеся въ ихъ тѣлахъ, безъ какихъ бы то ни было психологическихъ допущеній, открывала путь къ отрицанію психической жизни у сочеловѣковъ или, по крайней мѣрѣ, къ сомнѣнію въ ея реальности. Такимъ путемъ возникло понятіе „солипсизма“ или „эгоизма“. Вольфъ предлагаетъ слѣдующую классификацію философскихъ системъ, гдѣ впервые отводится мѣсто солипсизму:

Скептики — Догматики.
Монисты — Дуалисты.
Идеалисты — Матеріалисты.
Эгоисты — Плюралисты.

Для насъ въ настоящемъ изслѣдованіи центръ тяжести лежитъ въ тѣхъ теченіяхъ мысли, которыя развились въ новѣйшее время на почвѣ кантовской критики, и потому мы сосредоточимъ наше вниманіе, главнымъ образомъ, на томъ, какъ разработывалась интересующая насъ проблема у Канта и его многочисленныхъ послѣдователей и противниковъ, причемъ я имѣю въ виду какъ *гносеологическую*, такъ и *психологическую* сторону проблемы, то есть и вопросъ о *доказательствахъ* реальности чужого „Я“, такъ и вопросъ о *психогенезисѣ* представленій о чужомъ „Я“. Можно установить нѣсколько типичныхъ точекъ зрѣнія на первый изъ данныхъ вопросовъ, а затѣмъ разсмотрѣть рядъ философскихъ системъ, болѣе или менѣе приближающихся къ тому или другому типу. Такое разсмотрѣніе теоретически возможныхъ точекъ зрѣнія отдѣльно отъ изложенія ихъ конкретныхъ иллюстрацій въ отдѣльныхъ философскихъ ученіяхъ представляетъ то преимущество, что въ такомъ случаѣ не придется втискивать извѣстную философ-

[1]) См. статью въ „Archiv für gesammte Psychologie“, 1908: Ernst Christian: „Hielt Descartes die Tiere für bewusstlos?“

скую систему въ рамки *одного* типичнаго воззрѣнія на „чужое Я“, но могутъ быть отмѣчены колебанія между различными взглядами въ предѣлахъ одной системы. А такія колебанія бываютъ, какъ извѣстно, даже у наиболѣе послѣдовательныхъ мыслителей. На мой взглядъ, можно указать на шесть возможныхъ *догматическихъ рѣшеній* проблемы чужого сознанія:

I. *Наивный реализмъ.*
II. *Матеріализмъ.*
III. *Гилозоизмъ.*
IV. *Монистическій идеализмъ.*
V. *Монадологія.*
VI. *Солипсизмъ.*

Послѣдняя точка зрѣнія, кромѣ *догматической* разновидности, имѣетъ еще *скептическую*. Кромѣ того, въ указанныя шесть разновидностей догматизма привходятъ аргументы въ пользу реальности чужого „Я“, почерпаемые: 1) изъ философіи *вѣры* и 2) изъ философіи *чувства*. Наконецъ, особое мѣсто занимаетъ *критическая* точка зрѣнія съ ея разновидностями. Въ основу этой классификаціи мною положены нѣкоторыя *психологическія соображенія, съ которыми читатель познакомится впослѣдствіи.*

I. *Наивный реализмъ.* Согласно этой точкѣ зрѣнія, мы непосредственно воспринимаемъ чужія психическія состоянія. Руссо говоритъ гдѣ-то: „Я *вижу*, какъ въ головѣ моего собесѣдника образуются идеи“. „Случается, что въ комнатѣ сидятъ нѣсколько мужчинъ, нѣсколько женщинъ и я, и мнѣ кажется, *что я вижу все, что происходитъ въ душахъ этихъ людей*, и что они думаютъ обо мнѣ“. (Кнутъ Гамсунъ: „Панъ“, начало VII-й главы). Въ столь непосредственной и наивной формѣ проблема чужого „Я“ не ставится, пожалуй, никѣмъ въ философіи XIX вѣка, но, въ сущности, къ ней примыкаютъ, *сами того не зная, многіе сторонники чисто объективнаго метода* въ психологіи. Впрочемъ, можно назвать двухъ-трехъ сознательныхъ представителей подобнаго взгляда (Чольбе, отчасти Фейербахъ). Близка къ нему, какъ мы увидимъ, точка зрѣнія интуитивизма.

II. *Матеріализмъ.* Эта точка зрѣнія предполагаетъ единственною реальностью частицы матеріи, которыя своими движеніями и комбинаціями порождаютъ все разнообразіе чувственнаго міра. Одни матеріалисты самое различіе атомовъ по вѣсу или формѣ разсматриваютъ при этомъ, какъ сложныя соединенія однороднаго первовещества— „протила“, другіе признаютъ фактъ многоразличія элементовъ перво-

основнымъ. Но и тѣ, и другіе при этомъ сходятся въ томъ, что сознаніе есть безъ остатка результатъ опредѣленныхъ очень сложныхъ сочетаній элементовъ матеріи, образующихъ живые организмы и въ частности нервную систему. Гдѣ въ природѣ дана нервная система и органы чувствъ, хотя бы въ самой элементарной формѣ, и извѣстнаго рода движенія, тамъ есть основаніе предполагать психическую жизнь. Такое предположеніе строится путемъ заключенія по аналогіи. Ни одинъ матеріалистъ не отрицаетъ наличности извѣстныхъ психическихъ состояній *въ самомъ себѣ* въ качествѣ „эпифеноменовъ"—продуктовъ дѣятельности центральной нервной системы. Поэтому, наблюдая въ нѣкоторыхъ изъ окружающихъ его тѣлъ особенности строенія и отправленія, аналогичныя его собственнымъ, когда онъ переживаетъ психическія состоянія, онъ дѣлаетъ заключеніе по аналогіи:

М имѣетъ свойство Р.
S подобно М въ свойствахъ а, в, с.
S, вѣроятно, обладаетъ свойствомъ Р.

Т. е.

Я обладаю сознаніемъ.
Мой сочеловѣкъ подобенъ мнѣ во всей своей организаціи.
Слѣдовательно, мой сочеловѣкъ, вѣроятно, обладаетъ сознаніемъ.

Такое заключеніе по аналогіи, дѣлаемое нами первоначально инстинктивно, отличается высокой степенью вѣроятности по отношенію къ людямъ и высшимъ животнымъ. Но чѣмъ ниже животный организмъ, тѣмъ менѣе становится вѣроятность приведеннаго заключенія. Она падаетъ до нуля тамъ, гдѣ не наблюдается наличности нервной системы, произвольныхъ движеній, различенія и т. п.; предѣлы одушевленности полагаются различными матеріалистами различно: одни ограничиваютъ сферу психики животными, другіе считаютъ и животныхъ далеко не всѣхъ одушевленными, третьи подозрѣваютъ нѣчто аналогичное психикѣ даже у растеній, но всѣ сходятся въ томъ, что признаютъ необходимость опредѣленныхъ анатомо-физіологическихъ условій для предположенія сознанія у того или другого индивидуума. Къ этому положенію присоединяется и другое—гипотеза *одинаковости организаціи сознанія*. Однородность условій развитія животныхъ сознаній и особенно условій развитія человѣчества заставляетъ насъ предположить однородность организаціи сознаній. Наблюдая у животныхъ органы чувствъ, сходные съ нашими, мы приписываемъ имъ ощущенія, подобныя нашимъ. Человѣчество, жившее тысячи лѣтъ коллективною жизнью, выработало сверхъ того такое единство

приспособленія сознанія и мышленія къ окружающей средѣ, которое проявляется въ одинаковости формъ созерцанія, категорій и законовъ мышленія. Единообразіе организаціи познавательныхъ способностей здѣсь надо отнести, слѣдовательно, на счетъ одинаковости физико-психической организаціи, наслѣдственнаго накопленія опыта предшествующихъ поколѣній и на счетъ соціальныхъ вліяній.

III. Противорѣчіе въ выведеніи сознанія изъ движеній частицъ матеріи, которыя также даны намъ, какъ психическія переживанія, нерѣдко побуждаетъ ученыхъ и философовъ матеріалистическаго типа признать изначальность и непроизводность сознанія, приписавъ его элементарнымъ частицамъ матеріи. Согласно этой точкѣ зрѣнія, каждая частица эѳира, каждый атомъ надѣленъ элементарной психической жизнью. Комбинаціями атомовъ порождается не психическая жизнь, а ея сложныя формы: параллельно возрастанію сложности организма возрастаетъ сложность психической жизни. Согласно этому взгляду, наличность психики составляетъ изначальное свойство матеріи, которое проявляетъ свою активность въ пространствѣ, подобно тяжести, подвижности и т. п. Такова точка зрѣнія *гилозоизма*. Простѣйшихъ сознаній столько, сколько атомовъ или элементарныхъ частицъ. Въ низшихъ организмахъ эти сознанія элементовъ не объединены, въ высшихъ они сливаются въ сложныя сознанія. Признаніе *сообщаемости* сознаній между собой, *сліянія* низшихъ въ высшія единства, *распаденія* высшихъ на низшія и т. п. составляетъ *основной признакъ* гилозоизма, который отличаетъ его отъ монадологіи. При этомъ психическое должно быть мыслимо не какъ нѣчто внѣпространственное, не какъ монада, связанная въ своей внутренней дѣятельности съ жизненными измѣненіями организма, но какъ тонкая невѣсомая *жидкость*, разлитая въ элементахъ, или какъ извѣстная форма присущей элементарнымъ частицамъ *энергіи*. Если, съ матеріалистической точки зрѣнія всѣ сознанія создаются и разрушаются извѣстными физическими условіями, т. е. всѣ сознанія смертны, то съ гилозоистической—безсмертны души атомовъ, остальныя же сложныя сознанія смертны [1]).

---

[1]) При матеріалистическомъ взглядѣ на природу сознанія безсмертіе можетъ быть метафизически оправдано только въ видѣ двухъ гипотезъ: 1) *Астральнаго тѣла*—можно предположить, какъ это дѣлаютъ *спириты*, что душа есть утонченное „эѳирное“ тѣло, которое, выдѣляясь изъ „грубаго“ тѣла, сохраняетъ свою связность и органическую индивидуальность. 2) *Вѣчнаго круговорота*—можно предположить, что то сочетаніе атомовъ, изъ которыхъ состоитъ мое тѣло, какъ и все то сочета-

IV. *Монистическій идеализмъ* въ противоположность матеріализму исходитъ изъ признанія, что все духовно, такъ какъ, „отмысливъ прочь“ отъ міра субъектъ, мы получимъ на долю матеріи, вещи въ себѣ, физической реальности чистѣйшій нуль. Итакъ, все духовно, однако, міръ не есть *мое* представленіе. Независимость внѣшнихъ воспріятій отъ моей воли и внутренняго хода моихъ мыслей, принудительность, съ которою мнѣ навязываются воспріятія, объективный характеръ міра вынуждаютъ меня предположить, что не Я лично—Weltträger, но что я есмь лишь частичное проявленіе стихійной безсознательной дѣятельности сверхъ-индивидуальнаго мірового „Я“, которое и развертываетъ передо мною картину внѣшняго міра. Это *систематически организованный обманъ*, по выраженію Шпира. Въ этомъ мірѣ я замѣчаю наличность тѣлъ, подобныхъ моему собственному, и, согласно вышеприведенной аналогіи, предполагаю въ нихъ наличность психической жизни. Такъ какъ матеріи нѣтъ, то міръ долженъ быть мыслимъ, какъ іерархія духовныхъ существъ отъ человѣка до атома, но всѣ эти существа являются лишь продуктами законосообразной активности единаго Духа, Абсолюта или „Я“. Истинная реальность принадлежитъ лишь ему.

Индивидуальныя сознанія—эмпирическія „Я“,—съ этой точки зрѣнія, суть лишь *модусы божества*, самостоятельнаго значенія въ качествѣ себѣ довлѣющихъ *субстанцій* они имѣть не могутъ,—вотъ почему монистическіе идеалисты часто отвергаютъ индивидуальное безсмертіе; въ тѣхъ случаяхъ, когда они допускаютъ его, то дѣлаютъ это допущеніе или въ видѣ *постулата вѣры*, который остается непримиреннымъ съ ихъ системой, или же, вводя такое допущеніе, они

ніе атомовъ, изъ которыхъ состоитъ въ данный моментъ міръ, когда-нибудь въ безконечности временъ повторится буквально—мысль, возникшая еще у древнихъ и возобновленная въ XVIII вѣкѣ Юмомъ и Пристли. Послѣдній полагаетъ, впрочемъ, что возстановленіе группировки атомовъ, образующихъ мое живое тѣло, будетъ произведено всемогуществомъ божіимъ при послѣднемъ воскресеніи. Ницше въ недавнее время возобновилъ идею древнихъ въ своемъ ученіи о „вѣчномъ круговоротѣ“ (der ewige Wiederkunft). Объ этомъ см. мою книгу: „Законы мышленія и формы познанія“. О Пристли подробности въ статьѣ о философіи Радищева въ приложеніи къ собранію его сочиненій, изд. Академіева. Но подавляющее большинство послѣдовательныхъ матеріалистовъ придерживаются взглядовъ поэта Граббе:

Ewig ist nur der Staub:
Weltkörper gehen unter und der Mensch
Wär' unvergänglich? O, des Wahnwitzes!

въ то же время *вносятъ въ свою систему такія измѣненія*, которыя сближаютъ ихъ ученіе съ *монадологіей*.

V. Монистическій идеализмъ можетъ легко привести къ монадологической точкѣ зрѣнія. Для этого достаточно поставить вопросъ, *гдѣ* находятся тѣ сознанія, на которыя распадается или въ которыхъ воплощается дѣятельность Единаго? Если указать на опредѣленныя мѣста, напримѣръ, на тѣла людей, животныхъ и т. п., то тогда является другой вопросъ: какой именно объемъ занимаютъ души людей, атомовъ и т. п., что естественно приводитъ къ гилозоизму. Единственный отвѣтъ, возможный для идеалиста, будетъ: души не занимаютъ *никакого мѣста* въ проэкціонной картинѣ внѣшняго міра, рисующагося въ пространствѣ и времени: *онѣ внѣпространственны*. Въ такомъ случаѣ придется признать истинно реальной эту систему монадъ, объединяемую нѣкоторою высшею или Богомъ, а реальный міръ разсматривать, лишь какъ символическую интерпретацію внѣпространственной множественности существъ. Идеалистическая точка зрѣнія, какъ въ монистической, такъ и въ плюралистической формѣ постулируетъ формальную однородность организаціи эмпирическихъ „Я“ или монадъ. Монада отличается отъ психическаго единства, какъ его понимаютъ гилозоисты, тѣмъ, что она есть *субстанціальное* единство, она абсолютно проста и неразрушима. Гилозоизмъ провозглашаетъ *сообщаемость сознаній*, какъ уже было замѣчено; монадологія непремѣнно предполагаетъ *абсолютную замкнутость сознаній*. Отсюда ясно, какъ ошибочно приписывать монадологическую точку зрѣнія Цёлльнеру, Нэгели, Геккелю и другимъ, которые всѣ гилозоисты. Именно эту ошибку дѣлаетъ Фрошгаммеръ въ своей книгѣ: „Monaden und Weltphantasie“ (1879 г.). „Въ монадѣ нѣтъ оконъ“, сказалъ великій создатель монадологіи.

Во всѣхъ пяти указанныхъ нами направленіяхъ есть одна общая черта. „Чужое Я“ разсматривается всѣми ими, какъ нѣчто, существующее внѣ и помимо единичнаго эмпирическаго „Я“, т. е. другія живыя существа не суть нѣчто такое, реальность чего *должна мыслиться* нами пребывающей внѣ нашего сознанія и независимой отъ него, но множественность чужихъ сознаній есть фактъ *трансцендентный* по отношенію къ моему сознанію. Къ допущенію подобнаго трансценза указанныя направленія приходятъ путемъ раціональныхъ разсужденій и изученія данныхъ опыта.

VI. Къ пяти догматическимъ точкамъ зрѣнія, утверждающимъ реальность „чужого Я“, можетъ быть присоединена шестая догмати-

ческая точка зрѣнія—*солипсизма*, отрицающая реальность всякаго иного сознанія, кромѣ личнаго сознанія философа. Согласно этой точкѣ зрѣнія, указанное выше заключеніе по аналогіи признается недостаточнымъ и указывается возможность, не противорѣча фактамъ, противопоставлять свое единственное сознаніе мертвой природѣ или (въ томъ случаѣ, когда догматическій солипсизмъ сочетается съ догматическимъ идеализмомъ) міру-галлюцинаціи, гдѣ предметы по щучьему велѣнію творятся, когда я гляжу на нихъ, и уничтожаются, когда я отъ нихъ отворачиваюсь. Согласно этой точкѣ зрѣнія, нѣтъ никакой разницы по существу между признаніемъ одушевленности живого человѣка и мысленной подстановкой сознанія, напримѣръ, при эстетическомъ одухотвореніи куколъ, автоматовъ и т. п.

Наиболѣе радикальною разновидностью догматическаго солипсизма является *солипсизмъ мгновенный* (ein instantaner Solipsismus), который характеризуется Оствальдомъ слѣдующимъ образомъ: „Солипсизмъ въ своей обычной формѣ еще недостаточно послѣдователенъ, такъ какъ онъ сверхъ достовѣрности для субъекта *настоящихъ* содержаній сознанія еще допускаетъ достовѣрность соотвѣтственныхъ *прошедшихъ* содержаній сознанія, между тѣмъ какъ послѣднее допущеніе не должно быть принимаемо за стоящее выше всякихъ сомнѣній. Послѣдовательный солипсизмъ долженъ, такимъ образомъ, быть мгновеннымъ солипсизмомъ—состояніе, которое могло бы встрѣчаться у какого-нибудь лишеннаго памяти низшаго организма (если только таковой вообще существуетъ). Отсюда очевидна также необходимость восполнять цѣлесообразно содержаніе нашего опыта путемъ интерполяціи и экстраполяціи за предѣлы того, что намъ даютъ сознаніе и память, чѣмъ и обнаруживается невозможность всякой „абсолютной“ истины и всякой „абсолютной“ философіи („Annalen der Naturphilosophie“, B. IV, рецензія на книгу Wartenberg'a).

Къ представителямъ философіи вѣры—*фидеизма*, мы отнесли бы всѣхъ тѣхъ философовъ, которые, признавая недоказуемость реальности чужого „Я“, настаиваютъ на *вѣрѣ* въ эту реальность. Такой взглядъ мы встрѣчаемъ у представителей школы *здраваго смысла* въ XVIII-мъ вѣкѣ, онъ находитъ себѣ отголоски, какъ мы увидимъ, и у многихъ мыслителей XIX-го вѣка, *постулирующихъ* реальность чужого „Я“ актомъ вѣры. Нерѣдко вѣра въ реальность чужого „Я“ выдвигается, какъ подкрѣпленіе какому-нибудь раціональному аргументу. Сторонникъ фидеизма не утверждаетъ, что онъ *непосредственно* познаетъ чужое „Я“, наоборотъ, онъ считаетъ это „Я“ абсолютно транссубъек-

тивнымъ, но онъ связываетъ свое вѣрованіе съ нечувственнымъ, мысленнымъ элементомъ сознанія. *Интуитивистъ*, иначе говоря, философъ чувства или *мистицистъ*, полагаетъ, что онъ постигаетъ реальность всѣхъ чужихъ „Я“, недоступную для разума, *непосредственно* сверхразумнымъ путемъ инстинкта или чувства. У нѣкоторыхъ мыслителей эти двѣ точки зрѣнія не вполнѣ отчетливо дифференцированы, и они говорятъ о „вѣрѣ“ и „чувствѣ“ въ настолько расплывчатой формѣ, что трудно вполнѣ ясно опредѣлить ихъ отношеніе къ разбираемому вопросу. О критической точкѣ зрѣнія рѣчь будетъ ниже.

Наконецъ, нужно еще указать на мыслителей, взгляды которыхъ представляютъ *переходныя формы* или въ силу того, что для нихъ оставался *не вполнѣ выясненнымъ* разбираемый вопросъ, или въ силу *оставшихся незамѣченными ими противорѣчивыхъ утвержденій* въ ихъ системахъ. Такъ мы увидимъ, что у нѣкоторыхъ мыслителей остались непримиренными *матеріалистическія* и *гилозоистическія* предпосылки (Бэнъ, Милль, Спенсеръ, Льюисъ); у другихъ *гилозоизмъ* сочетается съ элементами *монадологіи* (Гербартъ); третьи (какъ Огюстъ Контъ), повидимому, даже не отдавали себѣ яснаго отчета въ самой постановкѣ вопроса, и потому трактовали его то наивно-реалистически, то съ точки зрѣнія здраваго смысла, то матеріалистически, то гилозоистически. У этихъ писателей, однако, можно найти иногда интересныя мысли по вопросу о *психогенезисѣ* представленія о чужомъ „Я“, несмотря на всю ихъ безпомощность въ изслѣдованіи гносеологической стороны проблемы.

III.

Подъ наивнымъ реализмомъ, какъ уже было замѣчено, разумѣютъ такую философскую точку зрѣнія, согласно которой не только „первичныя“, но и „вторичныя“ свойства воспріятій (цвѣта, вкусы, запахи, звуки) присущи вещамъ независимо отъ индивидуальнаго воспринимающаго ихъ сознанія. Я согласенъ съ Фришейзеномъ-Кёлеромъ [1]), что нѣсколько *странно* называть опредѣленную философскую точку зрѣнія въ *отличіе отъ всѣхъ другихъ наивной*, какъ бы она ни была ошибочна, когда ее защищали нѣкоторые философы *вполнѣ сознательно*; такъ, напримѣръ, точка зрѣнія Аристотеля иногда близка къ подобному взгляду. Я бы назвалъ скорѣе „наивный реализмъ“ *кон-*

[1]) Frischeisen-Köhler, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1906, 271—327.

кретнымъ реализмомъ, но пока сохраняю установленный терминъ. Наивно-реалистическій взглядъ на чужую психику просвѣчиваетъ у большинства гилозоистовъ, но ни у какого философа онъ не обрисовывается съ такою поразительною ясностью, какъ у Чольбе во второмъ періодѣ его творчества (въ первомъ періодѣ онъ придерживался матеріализма, отъ котораго отказался подъ вліяніемъ Лотце). Чольбе въ этотъ періодъ провозглашаетъ въ мірѣ существованіе: I. *матеріальныхъ началъ* въ видѣ: а) атомовъ неорганизованной матеріи и б) зародышей организмовъ, которые суть непроизводные элементы природы; II. *міровой души*; она не есть *міровое сознаніе*, но *заполняющая міровое пространство, невѣсомая и проницаемая, но протяженная масса психическихъ состояній*, не принадлежащихъ никакому индивидуальному сознанію. Въ міровомъ пространствѣ разсѣяны элементы цвѣтовъ, вкусовъ, запаховъ, звуковъ, радостей, печалей и т. д. Эти элементы *не-индивидуализированной психики* находятся въ *потенціальномъ, латентномъ* состояніи; проникая вмѣстѣ съ тѣлесными атомами въ мозгъ, они пріобрѣтаютъ надлежащую яркость, силу, чтобы стать отчетливымъ психическимъ переживаніемъ. Даже отвлеченныя понятія суть протяженныя реальности („Begriffsfiguren“). Такимъ образомъ, мозгъ является аппаратомъ, собирающимъ и концентрирующимъ *конкретныя психическія состоянія*—ощущенія, представленія и чувствованія, разсѣянныя въ пространствѣ, какъ *составныя части міровой среды*. У Чольбе, такимъ образомъ, бросается въ глаза *матеріализація не психики вообще*, но конкретныхъ *психическихъ состояній* [1]). То, что поэты высказываютъ въ качествѣ метафоръ, здѣсь провозглашается въ качествѣ философской истины. Такъ, Фетъ говоритъ:

И, какъ мечты почіющей природы,
Волнистыя проходятъ облака.

Ницше говоритъ въ одномъ мѣстѣ „Заратустры“ о разсѣянныхъ въ пространствѣ „кусочкахъ счастья“, а Гофмансталь въ „Свадьбѣ Зобеиды“ упоминаетъ объ „осѣвшихъ на стѣнахъ погибшихъ возможностяхъ“.

IV.

Для представителей матеріалистической точки зрѣнія проблема реальности „чужого Я“ ничѣмъ не отличается отъ проблемы реальности собственнаго „Я“: и то, и другое Я являются „эпифеноменами“, за

[1]) См. монографію Фридманна о Чольбе въ Berner Studien. B. 42.

которыми скрываются въ видѣ истинной сущности матеріальные процессы. Вотъ почему интересующая насъ проблема, какъ *особая* проблема, для большинства матеріалистовъ не существуетъ.

Изъ представителей матеріалистическаго монизма въ новѣйшее время Дюрингъ едвали не единственный, изслѣдующій проблему множественности сознаній. Она рѣшается для него чрезвычайно просто. Факты множественности сознаній и однородности ихъ формальной организаціи въ его глазахъ тѣсно связаны и обусловлены однородностью матеріальныхъ условій во вселенной для порожденія сознанія и его свойствъ. „Ощущеніе, говоритъ онъ, есть нѣчто всеобщее и универсальное: оно проявляетъ во вселенной вездѣ одни и тѣ же свойства и элементы, хотя и въ измѣненныхъ комбинаціяхъ. Мы здѣсь руководствуемся лишь тою же аналогіей, о которой намъ случалось уже не разъ упоминать, именно принципомъ *химическаго единства* мірового состава. Единствомъ силъ природы обусловливается соотвѣтствующее единство ощущеній“ [1]). По мнѣнію Дюринга, это доказано спектральнымъ анализомъ. Отсюда первичность, неразложимость, постоянство всѣхъ элементовъ — сохраненіе того же количества золота, водорода въ мірѣ и т. д. Эти указанія Дюрингъ считаетъ вполнѣ достаточными для объясненія множественности ощущающихъ существъ въ мірѣ и однородности основныхъ свойствъ сознанія у всѣхъ живыхъ существъ.

Плехановъ видитъ истинное подтвержденіе матеріализма въ эволюціонизмѣ: „Идеализмъ говоритъ: „безъ субъекта нѣтъ объекта“. Исторія земли показываетъ, что *объектъ существовалъ гораздо раньше*, чѣмъ появился субъектъ, т. е. гораздо раньше, чѣмъ появились организмы, обладающіе замѣтною степенью сознанія. Идеалистъ говоритъ: *разсудокъ диктуетъ природѣ ея законы*. Исторія органическаго міра показываетъ, что разсудокъ появляется лишь на высокой ступени лѣстницы развитія. А такъ какъ это развитіе можетъ быть объяснено только законами природы, то выходитъ, что природа продиктовала разсудку его законы. Теорія развитія обнаруживаетъ истину матеріализма“. (См. Аксельродъ: „Философскіе очерки“, стр. 79). Идеализмъ и метафизическій, и критическій равно непримиримы съ научнымъ реализмомъ и эволюціонизмомъ и потому неизбѣжно ведутъ къ безвыходному солипсизму. Только матеріалистическая точка зрѣнія на міръ гарантируетъ отъ солипсизма.

Къ чистымъ представителямъ матеріализма слѣдуетъ отнести Ост-

[1]) „Cursus der Philosophie“.

вальда. Это можетъ показаться страннымъ, даже нелѣпымъ. Развѣ не Оствальдъ писалъ о матеріализмѣ, какъ превзойденной точкѣ зрѣнія? Развѣ не Оствальдъ отвергъ самое понятіе „матерія“, которое онъ замѣщаетъ въ своей „Философіи природы“ понятіемъ *энергіи*, какъ единымъ всеобъемлющимъ космическимъ началомъ? Развѣ не въ томъ заключается основная противоположность между двумя знаменитыми физиками Герцемъ и Оствальдомъ, что первый выдвигалъ, какъ основное понятіе механики, *массу*, а второй—энергію? Все это безспорно такъ, но дѣло-то въ томъ, что мірообразующимъ началомъ Оствальдъ считаетъ *недуховную* энергію, духовная же энергія, съ его точки зрѣнія, есть одна изъ *формъ превращенія* энергіи. Въ такомъ случаѣ за недуховнымъ бытіемъ признается хронологическій prius передъ духовнымъ, а этого вполнѣ достаточно, чтобы квалифицировать точку зрѣнія Оствальда, какъ матеріализмъ. Энергія, вѣдь, есть „работа или все, что возникаетъ изъ работы или превращается въ работу“, масса же есть „способность къ энергіи движенія“. Но, вѣдь, „движеніе“, понимаемое, какъ объективный процессъ, такое же „матеріальное“ явленіе въ широкомъ смыслѣ слова, какъ и „масса“, т. е. нѣчто противоположное духовному, сознанію. Вотъ почему точка зрѣнія Оствальда есть матеріализмъ. Можно назвать ее *энергетическимъ матеріализмомъ*, противорѣчіе, какъ бы наличное здѣсь, есть contradictio apparens. „Я очень старался найти, говоритъ Оствальдъ, какой-нибудь абсурдъ или какую-нибудь несообразность въ предположеніи, что опредѣленные виды энергіи обусловливаютъ сознаніе: я не могъ найти ничего подобнаго“. Явленія сознанія энергетически обусловлены, и представленіе, что энергія центральной нервной системы обусловливаетъ сознаніе, мнѣ нисколько не представляется болѣе труднымъ, чѣмъ представленіе, что кинетическая энергія обусловливаетъ движеніе“ („Фил. природы“, 19 лекція). Противъ *энергетическаго панпсихизма* Оствальдъ дѣлаетъ два возраженія.

I. Предположимъ, что со всякой энергіей связана „душа“, что „энергія“ и духъ двѣ стороны одной и той же вещи. Тогда, „вслѣдствіе безграничной дѣлимости энергіи, и *душа должна быть безконечно дѣлима*. Точно также и безграничная способность энергіи къ превращенію должна отражаться на душѣ, ибо различныя души связаны съ различными комплексами энергій, и душевная дѣятельность, напримѣръ, миллиграмма желѣза должна быть различной, смотря по тому, является ли онъ составною частью человѣческой крови или составною частью подковы“.

II. Неорганическому тѣлу, не претерпѣвающему измѣненій состоянія, нельзя приписать сознаніе, но можно допустить, что оно возникаетъ при измѣненіи энергіи. Тогда можно свободной энергіи приписать связь съ духовной дѣятельностью, а неспособную къ превращенію энергію, присутствующую во всякомъ покоящемся образованіи, считать *скрытой душой*. Но противъ этой точки зрѣнія Оствальдъ выставляетъ такое возраженіе. Такъ какъ въ извѣстной намъ области вселенной количество свободной энергіи постоянно уменьшается, то все большее количество души должно переходить въ скрытое состояніе; въ такомъ случаѣ развитіе міра представляло бы въ духовномъ отношеніи непрестанный регрессъ, такъ какъ въ началѣ его развитія существовалъ бы максимумъ свободной души. Но это противорѣчило бы всѣмъ нашимъ представленіямъ о развитіи, потому что мы, напротивъ, имѣемъ достаточное основаніе предполагать, что общее количество свободной души, если заключать по ея дѣятельности, съ теченіемъ времени увеличивается, а не уменьшается. Особенно на человѣческомъ родѣ замѣтно увеличеніе съ теченіемъ времени вліянія духовной жизни". Отвергнувши панпсихизмъ, Оствальдъ предполагаетъ существованіе особаго вида энергіи — *духовной*, въ которую, вѣроятно, переходитъ часть химической энергіи организма. Духовная энергія кратковременна, „ея продолжительность совпадаетъ съ духовнымъ процессомъ: какъ только онъ кончается, соотвѣтственное ему количество энергіи переходитъ въ другой видъ, по всей вѣроятности, въ теплоту". Такимъ образомъ, духовная энергія есть преходящая форма энергіи, этапъ между двумя формами энергіи *недуховнаго* порядка, звено въ цѣпи различныхъ формъ движенія.

V.

Гилозоистическая точка зрѣнія есть переходная форма отъ матеріализма къ идеализму [1]). Невозможность „конструировать" сознаніе изъ движенія частицъ матеріи, какъ уже замѣчено, является важнѣйшимъ теоретическимъ мотивомъ къ признанію непроизводности сознанія. Эти черты, въ связи съ нѣкоторыми другими, отличаютъ философскій гилозоизмъ отъ наивнаго анимизма дикаря, поэта или ребенка. По словамъ Луиджи Ферри, въ этомъ смыслѣ однимъ изъ первыхъ философскихъ

[1]) Въ *логическомъ* смыслѣ слова, въ *психогенетическомъ* далеко не всегда, чаще даже дѣло бываетъ наоборотъ: гилозоизмъ, вообще говоря, менѣе абстрактная точка зрѣнія.

гилозоистовъ въ новой философіи является Томаццо Кампанелла [1]), который въ книгѣ „De sensu rerum“ обосновываетъ теорію одушевленности всей матеріи—*сентиментаціи* (sentimentazione) ея элементовъ слѣдующими аргументами: „Въ дѣйствіи заключается лишь то, что уже имѣется въ причинѣ, элементы суть причины чувствующихъ существъ, слѣдовательно, они сами обладаютъ чувствительностью“ („De sensu rerum“, I, гл. 1-я, 1677 г., парижское изданіе)... „Самопроизвольное зарожденіе необъяснимо безъ одушевленности и виртуальной чувствительности элементовъ“. (Ib., кн. II, гл. V). ...„Симпатія и антипатія вещей, ихъ притяженіе и отталкиваніе предполагаютъ чувство полезнаго и вреднаго и родъ инстинкта самосохраненія“ („Defensio libri de sensu rerum“). ...„Элементы одарены чувствительностью, потому что Богъ есть любовь, и элементы принимаютъ участіе въ первосвойствахъ (primalités) бытія, для котораго Богъ служитъ субстанціальнымъ единствомъ“. Изъ матеріалистовъ XVIII-го вѣка слѣдуетъ выдѣлить, какъ склоняющагося къ непроизводности сознанія и къ гилозоизму, Ламеттри, который, по словамъ Геффдинга, предполагаетъ у элементовъ матеріи виртуальную психику по аналогіи со спящими монадами Лейбница, обладающими „аналогомъ души“ („Les animaux plus que machines“, 1755 г., II, p. 82). По его примѣру Дидро приписываетъ организмамъ „*чувствительность активную*“, а элементамъ матеріи „*чувствительность инертную*“ (см. Höffding, „Geschichte der neueren Philosophie“, B. I, глава о Ламеттри, Дидро и Гольбахѣ). Одинъ изъ первыхъ русскихъ философовъ — Радищевъ также примыкалъ къ этому ученію [2]).

Въ XIX-мъ вѣкѣ къ сторонникамъ гилозоизма нужно отнести прежде всего многихъ натуралистовъ, напримѣръ Нэгели, Прейера, Геккеля, Дантека, Клиффорда, изъ философовъ назовемъ Ибервега, Ницше, Шульца, Ромэнса, Балдвина, Вундта.

„Какъ матеріальная природа, говоритъ Нэгели, идетъ постепенно отъ простого къ сложному, такъ точно и въ параллельно ей развивающейся духовной природѣ должна имѣть мѣсто такая же постепен-

---

[1]) Луиджи Ферри указываетъ, что въ защиту одушевленности матеріи высказывается Росмини (1797 — 1855), приводя весьма сходные съ Кампанеллой аргументы. Повидимому, нѣтъ основаній предполагать здѣсь прямое вліяніе,—возможно, что Росмини не былъ знакомъ съ сочиненіями Кампанеллы, по крайней мѣрѣ съ его: „De sensu rerum“.

[2]) См. мою статью „Философскія воззрѣнія Радищева“ въ собраніи сочиненій Радищева, изданіе Акинѳіева.

ность. Правда, мы еще не наблюдаемъ въ атомахъ и молекулахъ проявленій ни наслажденій, ни страданій, ни любви, ни ненависти, но всеже первые зародыши, какъ бы зачатки этихъ аффектовъ (Uranfänge zu diesen Affecten), и сравнительная психологія должна поставить себѣ задачей прослѣдить ступени сознанія черезъ безсознательное ощущеніе вплоть до лишенной чувствительности раздражимости матеріальной частицы" („Theorie der Abstammungslehre", 1884, S. 509). Признавая чувство удовольствія и неудовольствія элементарнѣйшимъ психическимъ актомъ, Н. склоняется приписывать эти акты въ зачаточной формѣ атомамъ: „Мы можемъ мельчайшимъ частицамъ приписывать лишь чувство удовольствія (благополучія) или неудовольствія (неблагополучія) (Wohlbehagen oder Missbehagen) или наклонности, въ которыхъ эти чувства проявляются. Это возможно допустить лишь при молекулярныхъ движеніяхъ, и мы, разумѣется, вынуждены къ такому допущенію... тѣмъ, что различнымъ моторнымъ влеченіямъ (притяженію и отталкиванію) соотвѣтствуютъ различныя движенія въ положительномъ и отрицательномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, подобное элементарное чувство удовольствія будетъ ощущаться двумя матеріальными частицами, заряженными однороднымъ электричествомъ, когда онѣ, слѣдуя своему влеченію, отталкиваются одна отъ другой, чувство же неудовольствія,—когда въ разрѣзъ ихъ влеченію ихъ приближаютъ одну къ другой".

„Двѣ частицы, заряженныя разнороднымъ электричествомъ, въ силу ихъ обоюднаго притяженія, проявляютъ противоположный образъ дѣйствія: приближеніе доставляетъ имъ удовлетвореніе, удаленіе, выражаясь образно, досаждаетъ имъ. Указанный фактъ имѣлъ бы общезначимость, если бы существовали лишь наэлектризованныя частицы. Но такъ какъ электричество лишь наряду съ другими силами сообщается матеріальнымъ частицамъ, то въ приведенномъ случаѣ слѣдуетъ собственно говорить не просто объ удовлетвореніи, но объ электрическомъ удовлетвореніи или неудовлетвореніи. Два атома, наэлектризованные однородно, отталкиваются въ силу этого, но силою тяготѣнія они притягиваются другъ ко другу, поэтому они, испытывая электрическое удовлетвореніе, должны въ то же время ощущать неудовлетворенность, вызванную противодѣйствіемъ силѣ тяготѣнія (Gravitationsmissbehagen). Движеніе, въ силу котораго два атома сближаются или удаляются другъ отъ друга, причиняетъ имъ нѣсколько родовъ пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній—именно столько, сколько отталкивательныхъ и притягательныхъ силъ, носителями коихъ эти атомы

являются, и общее самочувствіе атома является суммированіемъ этихъ частичныхъ ощущеній". (Ib., 679).

Гилозоизмъ Ибервега особенно ярко обрисовывается въ слѣдующемъ письмѣ его къ Чольбе (4-го января 1869): „То, что происходитъ въ нашемъ мозгу, было бы, по моему, невозможно, если бы тотъ же процессъ, который здѣсь выступаетъ лишь въ наиболѣе сильной и сконцентрированной формѣ, не происходилъ повсюду и подобнымъ же образомъ, хотя бы и въ гораздо менѣе сильной степени. Пара мышей и кадка съ мукой,—Вы знаете, я часто приводилъ Вамъ этотъ примѣръ. При достаточной пищѣ животныя размножаются, и вмѣстѣ съ тѣмъ размножаются ихъ ощущенія и чувства; тѣ немногія, которыми надѣлена была первая пара, не могли просто распредѣлиться, ибо тогда потомство имѣло бы болѣе слабую способность ощущенія; слѣдовательно, уже въ мукѣ должны были находиться ощущенія и чувства, хотя бы слабыя, блѣдныя, не сконцентрированныя въ такой степени, какъ въ мозгу; мозгъ же дѣйствуетъ, какъ перегонный аппаратъ. Но разъ ощущенія и чувства въ мозгахъ животныхъ возбуждаются путемъ колебаній, то непонятно, откуда они взяли это свойство, если оно не было имъ присуще изначала, т. е. въ нѣкоторой небольшой степени уже въ формѣ муки (т. е. когда эти ощущенія существовали въ формѣ муки, т. е. въ мукѣ)". „Мое міровоззрѣніе, говорится въ другомъ письмѣ, съ одной стороны столь же рѣзко матеріалистическое, какъ съ другой—рѣзко спиритуалистическое" (Ланге, „Ист. мат.", II, 316).

Прейеръ считаетъ невозможнымъ объяснить происхожденіе жизни и сознанія изъ комбинаціи мертвыхъ элементовъ матеріи и предполагаетъ, что изначально въ природѣ существовало живое, а мертвое есть результатъ распаденія изначально живого. Такимъ образомъ, живые зародыши (не только въ видѣ протоплазмы) отъ вѣка обладаютъ не жизнію и сознаніемъ, но (Lebensfähigkeit) *жизнеспособностью* и *потенціей сознанія*; эти возможности при благопріятныхъ условіяхъ реализуются, при неблагопріятныхъ временно задерживаются. Прейеръ опирается въ своихъ выводахъ на наблюденіи надъ способностью къ оживленію засушенныхъ и замороженныхъ животныхъ и растеній („Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme", 1880, стр. 319).

Ле-Дантекъ въ сочиненіи: „Le determinisme biologique et la personnalité consciente" (1897) развиваетъ мысли, сходныя со взглядами Геккеля: 1) Атомы имѣютъ опредѣленное сознаніе, постоянное для каждаго даннаго рода атомовъ. 2) Атомныя сознанія объединяются

въ сознаніи молекулы, молекулярныя сознанія—въ сплошномъ аггрегатѣ (amas continu) пластидныхъ субстанцій, а пластидныя сознанія—въ сознаніи, соотвѣтствующемъ совокупности нервной системы высшаго существа.

„Недавнія контроверсіи относительно свойствъ атомовъ, говоритъ Геккель, которыя мы должны признать за конечные элементарные факторы всѣхъ физическихъ и химическихъ процессовъ, могутъ быть, повидимому, всего проще разрѣшены допущеніемъ наличности постоянной души у этихъ простѣйшихъ частицъ массы, какъ центра силъ, каждый атомъ одаренъ ощущеніемъ и движеніемъ". „Мы примыкаемъ къ тѣмъ древнимъ идеямъ о всеобщей одушевленности матеріи, которыя уже нашли себѣ различное выраженіе въ философскихъ ученіяхъ Демокрита (sic!), Спинозы, Бруно, Лейбница и Шопенгауэра" (см. „Gesammelte pop. Vorträge", II, 1879, стр. 119 и 109). Позднѣе Геккель развилъ эту идею въ знаменитой книгѣ: „Welträtsel". Здѣсь онъ устанавливаетъ іерархію душъ въ природѣ соотвѣтственно степени сложности ихъ тѣлесной организаціи: душа атома одарена въ безсознательной формѣ элементами чувствительности и стремленія (Aesthesis и Tropesis). Далѣе слѣдуетъ въ порядкѣ возрастающей сложности: Cytopsyche (клѣточная душа), Caenopsyche (ценобіальная душа, душа клѣточной колоніи), душа метазойныхъ, не имѣющихъ нервовъ, и, наконецъ, Neuropsyche. Геккель насчитываетъ шесть различныхъ возможныхъ точекъ зрѣнія на сознаніе: 1) *Антропистическая* теорія сознанія: сознаніе — исключительное свойство человѣка (Декартъ). 2) *Неврологическая* теорія: сознаніе имѣется лишь у человѣка и тѣхъ высшихъ животныхъ, которыя обладаютъ централизованной нервной системой и органами чувствъ. 3) *Анималистическая* теорія: сознаніе присуще лишь животнымъ. 4) *Біологическая* теорія: сознаніе—свойство всѣхъ организмовъ. 5) *Целлулярная* теорія сознанія: оно—органическая функція всякой клѣтки. Къ этой теоріи примыкаетъ Геккель; и 6) *атомистическая*: сознаніе есть элементарное свойство всѣхъ атомовъ. Противъ послѣдней теоріи Геккель замѣчаетъ, что нельзя говорить о сознаніи у атомовъ, но лишь о безсознательныхъ элементарныхъ функціяхъ ощущенія и воли (см. „Міровыя загадки", 1906 г., пер. Ѳ. Капелюша, стр. 78—92). Имѣетъ ли Геккель въ виду *абсолютно безсознательную психику, потенцію сознанія* или просто *неопознанные психическіе процессы*, отсутствіе *самосознанія*, а не отсутствіе сознанія, остается неяснымъ, благодаря вообще крайней неточности его философской терминологіи. Эту неясность, впрочемъ, Гек-

кель раздѣляетъ со многими гилозоистами, какъ это выяснится читателю.

Какова точка зрѣнія Ницше на интересующій насъ вопросъ? Корни метафизики Ницше лежатъ въ Шопенгауэровскомъ монистическомъ идеализмѣ, но, мнѣ думается, Ницше всего ближе подходитъ къ гилозоистическому воззрѣнію. Матеріализмъ безусловно отвергается имъ, какъ ученіе, смѣшивающее „*модель*“ природы съ самою природой: механическая атомистика считается имъ безусловно опровергнутой точкой зрѣнія. Въ общемъ онъ склоненъ, подобно Геккелю, считать элементы природы одушевленными, какъ мы сейчасъ увидимъ. Нѣкоторые сближаютъ индивидуализмъ Ницше съ солипсизмомъ, но солипсизмъ, какъ мы увидимъ, у Ницше на второмъ планѣ. Подобно Гартманну, Ницше въ два послѣднихъ періода своего творчества сильно уклонился отъ Шопенгауэра въ сторону реализма подъ вліяніемъ эволюціоннаго ученія. Ницше полагаетъ, что на признаніи множественности сознаній зиждется самая наша вѣра въ реальность внѣшняго міра: „Для отдѣльнаго единичнаго человѣка реальность міра была бы лишена вѣроятности. Для двухъ же людей она становится вѣроятной. Вѣдь, другой человѣкъ есть продуктъ нашего воображенія, всецѣло наша воля, всецѣло наше представленіе, и мы опять же являемся въ его глазахъ продуктомъ его воображенія. Но такъ какъ мы знаемъ, что онъ долженъ въ данномъ случаѣ ошибаться относительно насъ, и что мы есмы реальность, не взирая на тотъ фантомъ, какой имѣется въ его головѣ относительно насъ, мы заключаемъ, что онъ есть реальность, несмотря на то, что мы имѣемъ о немъ лишь представленіе,—короче, заключаемъ, что „вообще внѣ насъ имѣются реальности“. (См. Fr. Nietzsche, B. XI, Nachgelassene Werke, 1901. Aus der Zeit der „Morgenröthe“. 1880—1881. S. 180, § 68).

„Въ мірѣ неорганизованномъ, въ химическомъ и физическомъ взаимодѣйствіи атомовъ, какъ центровъ силъ, уже имѣется психика, опредѣленное воспріятіе величины силъ и ихъ соотношенія. Высшею ступенью индивидуаціи является протоплазма, въ неорганическомъ же мірѣ психика атома сводится къ недифференцированнымъ переживаніямъ, гдѣ мышленіе, чувствованіе еще слиты въ первоначальномъ единствѣ“ (Ib., § 554). „Взаимодѣйствіе неорганическихъ элементовъ подлежитъ еще изслѣдованію—оно всегда есть *дѣйствіе на разстояніи*; такимъ образомъ, *познаваніе* необходимо приходитъ во всякое взаимодѣйствіе: разстояніе должно быть дерцепировано. Осязательныя и мышечныя ощущенія должны имѣть свой аналогъ“. Возникновеніе

такихъ, а не иныхъ высшихъ формъ индивидуаціи отъ протоплазмы до человѣка, зависитъ отъ случайной стихійной констелляціи первоэлементовъ. Нужно ли представлять себѣ при этомъ, какъ закулисное единое міровое начало, *Волю къ власти*, подобную единому Безсознательному Гартманна? Мнѣ думается, нѣтъ, ибо образованіе высшихъ организмовъ Ницше предоставляетъ исключительно случаю—никакой, хотя бы безсознательной *единой* цѣли въ міровомъ процессѣ не осуществляется. Всякій высшій индивидуумъ есть случайно образовавшаяся колонія изъ низшихъ индивидуумовъ. „Нервная система и мозгъ есть система проводовъ и централизаціонный аппаратъ безчисленнаго множества индивидуальныхъ духовъ низшаго ранга. Я-Духъ (Das Ich-Geistige) самъ уже данъ вмѣстѣ съ протоплазмой". (Ib., § 587). Взаимоотношеніе между сознаніями Ницше понимаетъ гилозоистически, т. е. сознаніе *не есть замкнутая въ себѣ монада*, сознанія могутъ, какъ и тѣлесные аггрегаты организованнаго міра, сливаться, почковаться, дѣлиться, размножаться и т. д. „Дѣлящаяся протоплазма: $^1/_2+^1/_2$ *не=единицѣ, но двумъ*. Этимъ упраздняется вѣра въ душу=монаду" (Ib., § 627).

У Клиффорда, Ромэнса и Балдвина гилозоизмъ проявляется въ утонченной формѣ.

Въ „Lectures and Essais" (1879, т. II-й) Вилльяма Клиффорда есть замѣчательная маленькая статья подъ заглавіемъ: „О природѣ вещей въ себѣ". Суть ея заключается въ слѣдующемъ. Наши ощущенія распадаются на два разряда—одни мы разсматриваемъ, какъ личныя внутреннія переживанія, другія переживаются нами въ предметной устойчивой формѣ, какъ воспріятія. „Если я утверждаю, что въ солнцѣ есть водородъ, то я хочу этимъ сказать, что имѣй я возможность собрать его въ бутылку и смѣшать его съ вдвое меньшимъ по объему количествомъ кислорода, я получилъ бы комплексъ возможныхъ ощущеній, который мы называемъ водою". Такъ обстоитъ дѣло въ физическихъ наукахъ. Но, когда я замѣчаю, что *вы* обладаете сознаніемъ, и что въ вашемъ сознаніи имѣются объекты, подобные моимъ психическимъ переживаніямъ, я не заключаю ни къ какому дѣйствительному или возможному моему ощущенію, но къ вашимъ ощущеніямъ, которыя не суть объекты моего сознанія и никоимъ образомъ не могутъ сдѣлаться таковыми". Въ виду того, что чужія состоянія сознанія какъ бы *выбрасываются* мною изъ моего сознанія, признаются внѣшними ему, *не* входящими въ его составъ, Клиффордъ предлагаетъ назвать ихъ *эйектами*.

„Вѣра въ существованіе сознаній другихъ людей, въ существованіе эйектовъ властвуетъ надъ каждою мыслью и каждымъ поступкомъ въ нашей жизни". „Эта комната, столъ, стулья, ваши тѣла—все это объекты въ моемъ сознаніи; какъ простые объекты, они составляютъ часть меня". Но, какъ объектъ множественности сознаній, „столъ" уже есть сложный концептъ, „столъ, какъ объектъ въ сознаніяхъ людей", или, какъ выражается Шадвортъ Годжсонъ, столъ, какъ объектъ *сознанія вообще*. Этотъ сложный концептъ Клиффордъ называетъ *соціальнымъ* объектомъ, „это символъ одной вещи *(индивидуальный объектъ)*, имѣющейся въ моемъ сознаніи, и неопредѣленнаго числа другихъ вещей, эйектовъ, пребывающихъ внѣ моего сознанія. Человѣкъ, какъ стадное животное, фактически всегда имѣетъ дѣло съ *соціальными объектами*, безъ этой предпосылки немыслимъ и языкъ. Первоначально послѣдніе, какъ таковые, разумѣется, не представляются моему сознанію отчетливо, но „я хочу сказать, что при образованіи въ моемъ сознаніи объекта, прочная привычка образуетъ изъ него соціальный объектъ и незамѣтнымъ образомъ включаетъ въ него заключеніе къ сознанію другихъ людей (insensibly embodies in it the reference to the minds of other men). Это-то подсознательное заключеніе къ предполагаемымъ эйектамъ и есть то, что образуетъ впечатлѣніе *внѣшности* (externality) въ объектѣ, въ силу чего онъ характеризуется, какъ Не-Я. Эйектъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть объектомъ — между міромъ эйектовъ и объектами есть отношеніе параллелизма, но не взаимодѣйствія. Сознанія живыхъ существъ бываютъ различной степени сложности параллельно сложности структуры организма. Наше сознаніе есть комплексъ психическихъ элементовъ. „Единство апперцепціи въ сознаніи въ то мгновеніе, какъ оно объединяетъ свои элементы, не существуетъ, но лишь въ моментъ послѣдующей рефлексіи по поводу нихъ оно состоитъ въ способности установить извѣстную связь между воспоминаніями о любыхъ двухъ ощущеніяхъ, испытанныхъ нами въ то же мгновеніе. Ощущеніе въ то мгновеніе, какъ оно *существуетъ*, существуетъ an und für sich, а не какъ *мое* ощущеніе". Воспоминаніе объ ощущеніи, какъ таковое, огносится къ прошедшему ощущенію, которое оно отчасти воспроизводитъ, но, поскольку оно само есть ощущеніе, оно есть Абсолютъ, Ding an sich. Личное сознаніе есть продуктъ, результатъ комбинаціи такихъ элементарныхъ ощущеній, изъ которыхъ каждое соотвѣтствуетъ нѣкоторому элементарному движенію въ мозгу. На низшихъ ступеняхъ эволюціи нѣтъ основаній

предполагать у существъ сознаніе, являющееся *комплексомъ эйективныхъ фактовъ*, но даже простѣйшимъ элементамъ матеріи мы можемъ приписать элементарное ощущеніе. „Двигающаяся молекула неорганизованной матеріи не обладаетъ сознаніемъ, но малой частицей (a small piece) *психическаго матеріала*, mind-stuff". „Когда молекулы скомбинированы такъ, что образуютъ мозгъ и нервную систему, соотвѣтствующіе элементы „психическаго матеріала" такъ комбинируются, что образуютъ родъ сознанія".

Примыкая къ Клиффорду въ его ученіи объ эйектахъ, Ромэнсъ въ своей книгѣ: „Mental evolution in man" (1888) пытается дать очеркъ *психогенезиса представленія о чужомъ Я*. Въ образованіи общихъ представленій онъ устанавливаетъ нѣсколько моментовъ: 1) низшій „рецептъ" — автоматическая группировка перцептовъ — нѣчто аналогичное „родовымъ образамъ" Гальтона, 2) высшій рецептъ = преконцептъ,—степень рецептуальной идеаціи, не встрѣчающаяся ни у одного животнаго, 3) низшій концептъ = рецептъ, снабженный названіемъ, которое обязано своимъ происхожденіемъ рефлексіи, 4) высшій концептъ = сложный концептъ, связанный съ названіемъ. Какъ самосознаніе, такъ и познаніе „чужого Я" проходитъ путемъ непрерывнаго развитія эти этапы, при чемъ развитіе обоихъ представленій идетъ рука объ руку. „Логика рецептовъ" даже у животныхъ развивается очень рано, при чемъ эйективное познаніе проявляется на первыхъ же шагахъ. Вундтъ полагаетъ, что „только послѣ того, какъ дитя опредѣленными признаками установило разницу своего существа отъ другихъ людей, оно дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ, замѣчая, что эти другіе люди также суть существа an und für sich". Ромэнсъ полагаетъ, что образованію въ ребенкѣ концепта о себѣ, какъ личности (концептуальный субъектъ), и концепта о чужихъ „Я" (концептуальный эйектъ) предшествуетъ періодъ, когда въ смутной недифференцированной формѣ уже имѣются рецептуальный субъектъ и рецептуальный эйектъ — неопознанное самоощущеніе и неопознанное представленіе о душевной жизни другихъ людей. „Едва ли можно сомнѣваться, что эйективная освѣдомленность (ejective information) *въ весьма значительной степени наслѣдственна*: напримѣръ—улыбка ребенка въ отвѣтъ на ласковыя интонаціи голоса и плачъ въ отвѣтъ на суровыя интонаціи, не говоря уже о еще болѣе замѣчательныхъ случаяхъ, наблюдаемыхъ въ животномъ мірѣ, какъ, напримѣръ, пониманіе новорожденными цыплятами различныхъ звуковъ, издаваемыхъ насѣдкой, ихъ ужасъ при видѣ коршуна, узнаваніе новорожденными

млекопитающимися голоса ихъ матери и т. п.“ Общеизвѣстны наблюденія, показывающія, что животныя привычно и точно истолковываютъ душевныя состоянія другихъ животныхъ, и въ то же время они хорошо знаютъ, что другія животныя способны подобнымъ же образомъ истолковывать ихъ душевныя состоянія, что всего лучше доказывается ихъ способностью лукавить, притворяться, лицемѣрить и т. п. Въ подтвержденіе этой послѣдней мысли Ромэнсъ приводитъ слѣдующій примѣръ изъ Катрфажа („L'espêce humaine“): „Я прошу позволенія разсказать о моихъ схваткахъ съ чистокровнымъ меделянскимъ псомъ, вполнѣ уже достигшимъ размѣровъ взрослаго животнаго, хотя и остававшимся еще весьма юнымъ по нраву. Мы были большими друзьями и часто играли другъ съ другомъ. Стоило мнѣ передъ нимъ сдѣлать видъ, будто я обороняюсь отъ нападенія, онъ тотчасъ же набрасывался на меня съ самымъ яростнымъ видомъ, забирая въ ротъ мою руку, которою я пользовался, какъ щитомъ; при первой же аттакѣ онъ могъ глубоко прокусить мою руку, но никогда онъ не сжималъ ее такъ, чтобы причинить мнѣ наималѣйшій вредъ. Я часто хваталъ его рукою за заднюю лапу, но онъ никогда при этомъ не пускалъ въ ходъ зубы, чтобы укусить меня. И тѣмъ не менѣе черезъ минуту эти зубы крѣпко вонзались въ деревяшку, которую я хотѣлъ вырвать изъ нихъ. Животное, очевидно, знало, что оно дѣлаетъ, когда оно притворно обнаруживало чувство, противоположное тому, какое оно въ дѣйствительности переживало, если даже въ азартѣ игры оно сохраняло достаточно власти надъ своими движеніями, дабы не причинить мнѣ вреда. Оно, въ сущности, было актеромъ въ комедіи, а мы не можемъ лицедѣйствовать, не сознавая этого“. Ромэнсъ далѣе высказываетъ предположеніе, что при помощи логики рецептовъ животное можетъ сознавать тотъ фактъ, что оно ощущаетъ себя однимъ среди подобныхъ ему, но отличныхъ отъ него живыхъ существъ. Это не самосознаніе, при которомъ имѣется рефлексія, и вниманіе направлено на внутренніе психическіе процессы, но *самоощущеніе* (outward selfconsciousness), это и образуетъ *рецептуальнаго субъекта* рядомъ съ рецептуальнымъ эйектомъ. Концептуальный субъектъ, т. е. самосознаніе въ собственномъ смыслѣ слова, возникаетъ лишь у людей, при чемъ Ромэнсъ допускаетъ возможнымъ предположеніе, высказываемое Вундтомъ („Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ“, 18 лекція): процессы умозаключенія, при посредствѣ котораго происходитъ это отдѣленіе „Я“ отъ внѣшняго міра, совершаются непрерывно. Это продолжительная работа, путемъ которой

подготовляется это обособленіе, и, тѣмъ не менѣе, это обособленіе „ist stets ein plötzlicher Act“; имѣется (въ жизни сознанія) опредѣленный моментъ, въ который „Я“ заразъ (mit einem Mal) съ полной ясностью „in der Seele aufblitzt“, это-то и есть тотъ самый моментъ, съ котораго начинается сознательная память“. Нерѣдко объ этомъ зарожденіи самосознанія сохраняется въ позднѣйшіе годы ясное воспоминаніе. Вундтъ приводитъ случай изъ личной жизни въ качествѣ примѣра подобнаго рода воспоминанія, какъ онъ въ раннемъ дѣтствѣ скатился по ступенькамъ лѣстницы въ погребъ. О подобномъ моментѣ зарожденія *концептуальнаго эйекта* Ромэнсъ не даетъ указаній.

Продолжателемъ ученія Ромэнса о психогенезисѣ идеи „чужого Я“ является Балдвинъ. Согласно Балдвину, ребенокъ проходитъ въ своемъ умственномъ развитіи три фазиса: *пройективный*,—когда у него еще представленія о своемъ и чужомъ „Я“ не дифференцированы; *субъективный*,—когда онъ опознаетъ отчетливо свое „Я“, и *эйективный*,—когда онъ также опознаетъ чужія „Я“. Пройективный фазисъ распадается, въ свою очередь, на четыре незамѣтно переходящія одна въ другую стадіи: 1) Первоначально ребенокъ инстинктивно заключаетъ, что *нѣкоторые предметы окружающей среды своими движеніями устраняютъ его страданія*—это и есть первый критерій для отличенія живыхъ существъ, т. е. *личностей* (мать, нянька, братья) отъ *неодушевленныхъ предметовъ*. 2) Затѣмъ въ ребенкѣ возникаетъ чувство нерегулярности, капризности, произвольности дѣйствія лицъ въ противоположность регулярности воздѣйствія на него неодушевленныхъ объектовъ. 3) Но мало-по-малу за *нерегулярностью* воздѣйствій на него личностей онъ открываетъ новую *регулярность*, присущую опредѣленной личности въ качествѣ ея *постояннаго характера*, отличающаго ее отъ другой личности съ другимъ постояннымъ, ей лишь свойственнымъ характеромъ. 4) Отсюда уже возникаетъ представленіе о соціальной средѣ, окружающей ребенка: онъ ощущаетъ себя среди другихъ себѣ подобныхъ существъ. Такимъ образомъ, ребенокъ переходитъ въ субъективный фазисъ: онъ начинаетъ обращать вниманіе на свое тѣло, подобное тѣламъ другихъ живыхъ существъ, начинаетъ сравнивать себя съ другими и *подражать* этимъ послѣднимъ. Такимъ путемъ онъ, наконецъ, доходитъ до *эйективнаго* фазиса, т. е. начинаетъ вполнѣ сознательно разсматривать тѣла другихъ людей связанными съ психическими переживаніями, подобными его собственнымъ душевнымъ состояніямъ. То, что Авенаріусъ называлъ интрой-

екціей, т. е. вкладываніемъ психическихъ состояній въ чужія тѣла, объяснимо именно при помощи комбинированнаго дѣйствія *внушенія личности* (personality suggestion) съ *подражаніемъ*. Подражаніемъ ребенокъ опознаетъ тожественность природы своихъ и чужихъ переживаній, превращаетъ Einlegung въ Selbsteinlegung. Подражаніе какъ разъ даетъ мнѣ возможность „перейти отъ моего опыта касательно того, что такое вы, къ истолкованію того, что такое „Я", а затѣмъ отъ этого болѣе полнаго пониманія, что такое „Я", къ болѣе полному постиженію, что такое вы". Эта роль подражанія не принята во вниманіе Авенаріусомъ, и Балдвинъ подчеркиваетъ въ этомъ пунктѣ свою самостоятельность отъ ученія объ интройекціи (см. „Mental development in the child and in the race, methods and processes", p. 119 and 3—39).

Юліусъ Шульцъ въ своей интересной брошюрѣ „Die drei Welten der Erkenntnisstheorie" (1907) высказывается за утонченную форму гилозоизма въ слѣдующихъ разсужденіяхъ. Сказать, что атомъ золота обладаетъ психической жизнью, значитъ еще ничего не сказать, ибо мы не можемъ себѣ составить о жизни атома никакого представленія. Но можно, не впадая въ нелѣпость, приписать матеріальному атому аналогъ психики—*психоидъ* путемъ слѣдующихъ соображеній.—„Всякое наше ощущеніе, чтобы быть надлежащимъ образомъ сознаннымъ, нуждается въ опредѣленномъ промежуткѣ времени. Допустимъ теперь, что я пережилъ цвѣтовое или болевое ощущеніе въ теченіе лишь нѣкоторой доли времени, нужнаго для апперцепціи, скажемъ, въ теченіе 0,001 секунды, и совершенно позабылъ его уже въ ближайшій минимальный отрѣзокъ времени, что представитъ собою въ такомъ случаѣ «пережитое»? Согласно допущеннымъ посылкамъ, оно не будетъ ни абсолютнымъ ничѣмъ, ни какимъ либо осознаннымъ ощущеніемъ, но чѣмъ-то невѣдомымъ, что могло бы составить часть осознаннаго ощущенія". Сознаніе предполагаетъ сравниваніе, воспоминаніе, но мы должны допустить существованіе въ природѣ и такихъ изолированныхъ *психоидовъ*, абсолютно безсвязныхъ психическихъ элементовъ, такое допущеніе есть вспомогательная конструкція мысли, но его нельзя назвать нелогичнымъ [1]).

Къ числу гилозоистовъ долженъ быть отнесенъ и Вундтъ, несмотря на то, что онъ отклоняетъ отъ себя такое названіе. Признавая панпсихизмъ, т. е. одушевленность матеріи, онъ прибавляетъ:

[1]) S. 78—79.

„Эта скрытая жизнь безжизненной матеріи не должна быть смѣшиваема, какъ это дѣлаютъ гилозоисты, съ актуальною жизнью и сознаніемъ, ни разсматриваема, по примѣру матеріалистовъ, въ качествѣ функціи“ (Phys. Psych. S. 25). Вундтъ здѣсь, очевидно, смѣшиваетъ анимизмъ съ гилозоизмомъ. Современный гилозоизмъ весьма часто разсматриваетъ зачаточныя формы психики, какъ психическія предрасположенія, потенціи безсознательныя или полусознательныя. Психическую жизнь Вундтъ понимаетъ прежде всего, какъ нѣкоторую духовную активность, актуальность. Поэтому всего правильнѣе назвать его точку зрѣнія *волюнтаристическимъ гилозоизмомъ*. Никакого „мірового духа“ въ качествѣ космическаго начала, вносящаго единство во взаимодѣйствіе психическихъ индивидуумовъ, Вундтъ не допускаетъ. Богъ для Вундта лишь предѣльная идея, умопостигаемое конечное гармоническое единство среди множества существъ— это terminus ad quem, а не terminus a quo. Психическая индивидуальность, душа отнюдь не понимается Вундтомъ въ качествѣ субстанціи или монады. Нужно отмѣтить, что одушевленности матеріи, въ отличіе отъ другихъ гилозоистовъ, онъ придаетъ скорѣе методологическое значеніе: „Въ дѣйствительности, вѣдь, тотъ психологическій регрессъ, который въ концѣ концовъ останавливается на абсолютныхъ начальныхъ ступеняхъ развитія сознанія, въ которыхъ духовное мыслится лишь, какъ *временная* точка, вовсе не стоящая въ непрерывной связи съ другими подобными единицами, вполнѣ аналогиченъ тому регрессу, котораго требуетъ понятіе тѣлесной матеріи, и который въ концѣ концовъ привелъ къ *пространственной* точкѣ. Если обѣ предѣльныя точки сами по себѣ лишь идеальны, то все же онѣ имѣютъ то важное реальное значеніе, что онѣ показываютъ, что на обѣихъ сторонахъ тотъ путь, которымъ долженъ идти анализъ явленій въ предѣлахъ опыта, не приводитъ нигдѣ къ концу, а между тѣмъ въ то же время послѣднія предѣльныя понятія совершенно соотвѣтствуютъ другъ другу“. „Въ качествѣ послѣдняго предѣльнаго понятія, на которомъ останавливается это непрерывное ретроспективное прослѣживаніе ступеней сознанія, получится понятіе сознанія лишь *мгновеннаго*, т. е. духовнаго процесса, при которомъ совершенно прекратилась внутренняя связь съ другими процессами“. Такое *мгновенное сознаніе* обладаетъ безконечно малой степенью. Сознаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова обладаютъ лишь организмы.

Элементарный организмъ можетъ быть носителемъ одного только

сознанія низшей формы: онъ реагируетъ на внѣшнія раздраженія отдѣльными, вытекающими изъ побужденій дѣйствіями, послѣдующія дѣйствія которыхъ остаются въ памяти лишь ничтожно малое время. Затѣмъ развитіе Metazoa идетъ въ двухъ расходящихся направленіяхъ. У растенія имѣется сосуществованіе *множества* простѣйшихъ сознательныхъ единицъ; ни центральнаго сознанія, ни органическаго единства тѣла въ подлинномъ смыслѣ у нихъ нѣтъ. У животнаго имѣется *центральное сознаніе*, у отдѣльныхъ частей нервной системы *низшія единства сознанія*. Между *центральнымъ* сознаніемъ и *подчиненнымъ* могутъ быть два рода взаимодѣйствія. Во-первыхъ, акты, выполняемые центральнымъ сознаніемъ, могутъ стать для него безсознательными и перейти въ низшее сознаніе, таковы, напримѣръ, вторично автоматическія дѣйствія, а также рефлексы, которые „суть вытекающіе изъ побужденій дѣйствія низшаго сознанія, стоящаго внѣ связи съ центральнымъ сознаніемъ“. Во-вторыхъ, „функціи, бывшія первоначально независимыми отъ центральнаго сознанія, могутъ постепенно подчиниться послѣднему, такъ что подвластная ему область расширяется“. Повидимому, однако, Вундтъ не допускаетъ сліянія и сообщаемости сознаній въ собственномъ смыслѣ слова, когда онъ говоритъ: „Если эти рефлексы метафизически должны быть истолковываемы, какъ побужденія низшихъ сознательныхъ единицъ, *то, какъ таковыя, они во всякомъ случаѣ не входятъ въ центральное сознаніе*. Однако, они находятся въ послѣднемъ въ качествѣ составныхъ частей ощущеній, такъ какъ съ рефлексами всегда соединяются мускульныя ощущенія“. Тѣмъ не менѣе, точка зрѣнія Вундта не можетъ быть названа монадологической, такъ какъ психическое единство для него *не есть единство субстанціальное*. Слѣды вліянія монадологіи на воззрѣніяхъ Вундта—слѣды, отраженные отъ метафизики Гербарта, которая сама есть уклоненіе отъ монадологіи въ сторону гилозоизма. Отъ Гербарта Вундту перешли по наслѣдству психическій атомизмъ, ученіе объ апперцепціи и мысль о первоначальной непротяженности ощущеній.

VI.

Къ переходнымъ формамъ, занимающимъ промежуточное мѣсто между матеріализмомъ и гилозоизмомъ, слѣдуетъ отнести взгляды Конта, Спенсера, Милля, Льюиса, Тэна, Рибо и многихъ другихъ. Мы остановимся здѣсь лишь на первыхъ трехъ.

Какъ уже было замѣчено, у Конта нѣтъ достаточно опредѣлен-

наго отвѣта на интересующій насъ вопросъ. Академикъ А. С. Лаппо-Данилевскій справедливо указываетъ въ своемъ превосходномъ изслѣдованіи о философскихъ предпосылкахъ соціологіи Конта [1]), что проблемой „чужого Я“ Контъ не задавался. Разсуждаетъ Контъ весьма часто, какъ матеріалистъ, однако матеріалистическая точка зрѣнія отвергается имъ, какъ метафизическая догма. Въ „Системѣ позитивной политики“ есть мѣсто, свидѣтельствующее, что Контъ *стремился* стать на критическую точку зрѣнія, но изъ текста ясно, что онъ отнюдь не освободился отъ матеріалистическаго пониманія гносеологической проблемы: „Правда, существуетъ много свѣтилъ, гдѣ существованіе животныхъ и растительныхъ организмовъ невозможно, каковы небесныя тѣла, лишенныя атмосферы. Но на нашей планетѣ, будь она одна, наперекоръ всякимъ вѣроятіямъ, обитаема, *необходимо допустить развитіе жизни и мышленія, чтобы представить себѣ безъ противорѣчія самомалѣйшее реальное существованіе, короче, всякій феноменъ предполагаетъ зрителя, такъ какъ онъ состоитъ изъ опредѣленнаго отношенія субъекта и объекта*“ [2]).

Однако, изъ дальнѣйшаго текста видно, что подъ „субъектомъ“ Контъ разумѣетъ организмъ, а подъ „объектомъ“—физическую среду. Въ своемъ послѣднемъ сочиненіи онъ склоняется къ панпсихизму, хотя и трудно рѣшить, имѣетъ ли онъ въ виду эстетическое или реальное одухотвореніе? Въ „Курсѣ позитивной философіи“ онъ стоитъ ближе къ наивному реализму и матеріализму. Объективными признаками одушевленности, по примѣру Локка и Юма, онъ считаетъ: I) наличность *нервной* системы: „Пора провозгласить *въ качествѣ философской аксіомы* безусловную необходимость *нервовъ* для наличности самомалѣйшей степени чувствительности за кажущимся исключеніемъ тѣхъ случаевъ, которые остаются (въ нашихъ глазахъ) аномаліями вплоть до будущаго усовершенствованія анатомическаго анализа“ [3]). II) Наряду съ *морфологическимъ* признакомъ одушевленности Контъ выдвигаетъ и другой признакъ—*функціональный*: *способность къ приспособленію*. Декартова теорія автоматизма (т. е. неодушевленности) животныхъ представляется ему „странной идеей“ (étrange conception), хотя и не безполезной съ исторической точки зрѣнія рабочей гипотезой. Отвергая „cette singulière theorie automatique“, онъ выставляетъ противъ

---

[1]) См. сборникъ: „Проблемы идеализма“.

[2]) „Système de politique positive“, v. I, p. 439.

[3]) „Cours de philosophie positive“, III, 728.

нея фактъ *измѣнчивости инстинктовъ* у животныхъ. „Леруа [1]) справедливо доказалъ, говоритъ онъ, что у млекопитающихъ и птицъ эта абсолютная неподвижность (idéale fixité) въ пріемахъ постройки жилищъ, въ пріемахъ охоты, въ способахъ переселенія существуетъ лишь въ глазахъ кабинетныхъ натуралистовъ или невнимательныхъ наблюдателей“ [2]). На „Я“ Контъ смотритъ, какъ и Юмъ, какъ на „связку перцепцій“; „l'unité du moi“ въ его глазахъ есть захудалая форма единства души, „l'unité de l'âme“. „Я“ есть только равнодѣйствующая извѣстной комбинаціи психическихъ элементовъ. Въ этомъ онъ сходится съ многими современными представителями гилозоизма въ психологіи. Параллельно этому взгляду, онъ, какъ и другіе гилозоисты, развиваетъ мысль [3]) о *хронологическомъ* prius'ѣ *изученія коллективной психической жизни передъ жизнью индивидуальнаго сознанія*: индивидуумъ есть абстракція—реально лишь общество; поэтому надо начинать съ соціальной психологіи и потомъ переходить къ психикѣ индивидуума. Въ этой мысли Контъ сходится съ представителями „Völkerpsychologie“.

Столь же неопредѣленна въ интересующемъ насъ вопросѣ и точка зрѣнія Спенсера. Я говорю о *гносеологической* сторонѣ вопроса: о психогенезисѣ идеи чужого „Я“ Спенсеръ даетъ, какъ мы увидимъ ниже, вполнѣ ясныя указанія. Въ основѣ и психическихъ, и физическихъ явленій, по Спенсеру, лежитъ Непознаваемое. Его реальность мы познаемъ частью путемъ интуитивнымъ: непосредственно, инстинктивно *чуемъ* его реальность; частію же путемъ разсудочнымъ — Спенсеръ даетъ немало аргументовъ въ пользу своего „преобразованнаго реализма“. Сущность Непознаваемаго заключается въ *Силѣ*.—Но какъ понимать эту Силу? Сводится ли она къ чисто матеріальной дѣятельности, или къ духовной? Вѣдь, сознаніе появляется лишь на извѣстной ступени эволюціи міра, при наличности опредѣленныхъ благопріятныхъ для его появленія физико-химическихъ условій. Но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ передъ собой чистый матеріализмъ. На это неоднократно указывали Спенсеру, который вообще принципіально *отвергалъ матеріализмъ*. Ранѣе другихъ на это противорѣчіе обратилъ вниманіе

---

[1]) Контъ имѣетъ въ виду работу Шарля-Жоржа Леруа (lieutenant de chasse de parc de Versaille, 1723—1789), опубликованную въ 1802 году: „Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux“.

[2]) Ib., p. 789.

[3]) „Système de politique positive“, v. I.

Спенсера Геффдингъ. Позднѣе на это указывалъ американскій психологъ Джонъ Фиске въ книгѣ „Outlines of cosmic philosophy“. Но если допустить въ веществѣ хотя бы въ безсознательной или полусознательной формѣ психику, то тотчасъ же получится *гилозоизмъ*. И Спенсеръ, дѣйствительно, часто близокъ къ этому взгляду, поскольку онъ считаетъ психику какъ бы разлитой въ матеріи, допускаетъ сообщаемость, дѣлимость, сліяніе и распаденіе сознаній [1]). Что же касается вопроса о *психогенезисѣ* идеи чужого „Я“, то по этому поводу онъ развиваетъ слѣдующія мысли. Каждый индивидуумъ наблюдаетъ *непосредственно* только свои собственныя психическія переживанія. Познаніе чужой душевной жизни совершается всегда лишь косвеннымъ образомъ, путемъ заключенія по аналогіи. Въ этомъ процессѣ, какъ и въ процессѣ образованія самосознанія, Спенсеръ придаетъ большое значеніе чувству *упора* или *усилія*. Антитеза субъекта объекту, „Я“—„Не-Я,“ зарождается въ чувствѣ упора, оказываемаго внѣшнимъ міромъ сознанію. Представленіе объ одушевленности другихъ тѣлъ, подобныхъ моему, вырастаетъ постепенно ассоціативнымъ путемъ, при чемъ для *переноса* психики по ассоціаціи въ чужое тѣло путемъ воображенія могутъ содѣйствовать *осязательные* опыты. Возьмемъ такой примѣръ. Я давлю *моей* правой рукой на *мою* лѣвую руку, потомъ—лѣвой рукой на правую руку. Въ первомъ случаѣ активное усиліе испытываетъ *моя* правая рука, пассивное чувство давленія—*моя* лѣвая рука. Во второмъ наблюдается обратное явленіе. Когда же „я, вмѣсто собственной руки, сжимаю руку моего друга, то та рука, которой я сжимаю его руку, дѣлается вмѣстилищемъ ощущеній, сходныхъ съ тѣми, которыя я испытывалъ передъ этимъ. Существенное различіе состоитъ здѣсь въ томъ, что эти ощущенія не сопровождаются теперь ощущеніемъ давленія въ другой моей рукѣ. Но къ усилію сжиманія и къ испытываемому одновременно съ нимъ сопротивленію здѣсь присоединяется еще сознаніе о давленіи, существующемъ въ сжимаемой рукѣ друга. Хотя это сознаніе не возникаетъ въ живой формѣ, какъ тогда, когда сжимаемая рука была моя собственная, тѣмъ не менѣе оно неудержимо возникаетъ во мнѣ въ слабой формѣ“ [2]). Впослѣдствіи, по словамъ Спенсера, эта привычная ассоціація дѣлается неустранимой и въ тѣхъ случаяхъ, когда мы имѣемъ дѣло съ предметами неодушевленными, а въ послѣднемъ случаѣ намъ приходится

---

[1]) См. мою статью „Эд. ф. Гартманнъ“. „Русская мысль“. 1907, іюнь.

[2]) „Основанія психологіи“. §§ 463—464.

отучать себя отъ этой наклонности. Гилозоистическій характеръ представленій Спенсера о чужомъ „Я“, какъ уже сказано, виденъ изъ того, что онъ допускаетъ разсѣяніе сознанія, сліяніе сознаній и т. п. Точно также въ связи со своей органической теоріей общества онъ говоритъ о *сознаніи общества*, какъ *разсѣянномъ сознаніи*, въ противоположность сознанію индивидуума, которое, по крайней мѣрѣ, у высшихъ животныхъ типовъ *слитно*, представляетъ *связный агрегатъ*.

По Миллю [1]), мы заключаемъ о существованіи у другихъ людей такихъ же ощущеній, какія есть у насъ, во-первыхъ, потому, что „у нихъ такое же тѣло, какое у меня, у меня же тѣло есть предшествующее условіе для ощущеній“; во-вторыхъ, потому, что окружающіе меня люди совершаютъ дѣйствія и проявляютъ другіе внѣшніе знаки, которые у меня бываютъ вызваны ощущеніями. Въ себѣ я сознаю рядъ фактовъ, связанныхъ единообразною послѣдовательностью, изъ которыхъ *начало*—модификація моего тѣла, *середина*—ощущенія, *конецъ*—внѣшніе поступки. У другихъ человѣческихъ существъ моимъ чувствамъ доступны *первое* и *послѣднее* звенья ряда, но не промежуточное звено. Однако я нахожу, что слѣдованіе послѣдняго звена за первымъ такъ же закономѣрно и постоянно въ другихъ, какъ и во мнѣ самомъ. Опытъ, такимъ образомъ, вынуждаетъ меня заключить, что должно быть на-лицо и промежуточное звено, каковое должно быть или такой же природы, какъ мое, или иного рода: я долженъ считать людей или одушевленными, или автоматами; считая ихъ одушевленными, т. е. предполагая, что промежуточное звено—такой же природы, какъ и въ моемъ случаѣ, и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ сходно, я подвожу другія человѣческія существа, какъ феномены, подъ тѣ же обобщенія, которыя, какъ мнѣ изъ опыта извѣстно, вѣрно выражаютъ теорію моего собственнаго существованія. И, дѣлая такъ, я поступаю согласно законнымъ правиламъ экспериментальнаго изслѣдованія“ [2]).

---

[1]) См. „Изслѣдованіе философіи Вилльяма Гамильтона“.

[2]) Уфуесъ (Uphues) въ своей книгѣ: „Psychologie des Erkennens“ (1893), примыкая въ общемъ къ аргументаціи Милля, вноситъ въ нее слѣдующія измѣненія: „1) къ представленію или къ простой мысли о чужихъ психическихъ процессахъ мы могли бы прійти безъ допущенія собственныхъ или чужихъ тѣлесныхъ процессовъ; 2) далѣе, безъ этого допущенія мы могли бы различать свои и чужіе психическіе процессы, и 3) наконецъ, мы заключеніемъ по аналогіи отъ своего собственнаго сознанія могли бы признать существованіе чужого сознанія“. Дѣло въ томъ, что при моей собственной и чужой рѣчи я испытываю различныя переживанія: когда *я* говорю, то я получаю слуховыя ощущенія моихъ словъ *въ закономѣрной*

Общій характеръ міровоззрѣнія Милля строго феноменалистическій, и, слѣдовательно, казалось бы, онъ долженъ былъ высказываться за панпсихизмъ въ той или другой формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, подъ матеріей онъ разумѣетъ лишь *постоянную возможность ощущеній*— то, что Лаасъ назвалъ позднѣе *Wahrnehmungsmöglichkeiten* а Файингеръ—*mittelbar gegebene Empfindungen*. Милль въ этомъ отношеніи сознательно сближаетъ себя съ Беркли и осуждаетъ трансцендентное пониманіе матеріи, какъ „вещи въ себѣ", какъ причины ощущеній. Въ замѣчательной статьѣ: „Berkeley's life and writings" онъ говоритъ: „скрытая, хотя и присутствующая возможность совокупности (hist) ощущеній, не ощущаемая, но гарантируемая опытомъ, ошибочно принимается за скрытую причину ощущеній, дѣйствительно испытываемыхъ нами, въ особенности когда *возможности ощущеній, не совпадающія (unlike) съ дѣйствительными психическими переживаніями (the actual sensations), оказываются у насъ общими съ другими сознаніями* (are found to be common to us with other minds)" [1]). Отсюда *одинъ шагъ до* гилозоистическаго *ученія объ эйлтахъ Клиффорда*, но Милль сознательно не дѣлаетъ этого шага. Онъ оставляетъ нерѣшеннымъ вопросъ о производности сознанія изъ матеріи или его изначальности. По крайней мѣрѣ такую *скептическую* позицію онъ занималъ въ 1859 году въ рецензіи на психологію Бэна: „По всей вѣроятности, никогда не удастся рѣшить съ полною достовѣрностью, могла или нѣтъ (тѣлесная) организація сама по себѣ произвести жизнь и мышленіе". Равнымъ образомъ въ своемъ послѣднемъ произведеніи [2]), вышедшемъ въ свѣтъ лишь послѣ его смерти, Милль допускаетъ возможность происхожденія сознанія изъ матеріальныхъ процессовъ. Такое раздвоеніе между двумя возможными точками зрѣнія у Милля, какъ и у Конта и Спенсера, осталось навсегда непримиреннымъ.

связи съ мышечными ощущеніями моихъ органовъ рѣчи, а когда *другой* говоритъ, то я испытываю слуховыя ощущенія чужихъ словъ—*и только*. Другіе философы для признанія реальности „чужого я" считаютъ необходимой предварительную установку транссубъективной реальности чужого тѣла. Такъ, напримѣръ, Юліусъ Бергманнъ пишетъ слѣдующее: „Заключеніе по аналогіи къ реальности душъ другихъ людей и животныхъ предполагаетъ допущеніе также и реальности тѣлъ другихъ людей и животныхъ" (Julius Bergmann: „Sein und Erkennen", 1880, S. 110). Подобную же мысль высказываетъ Oelzelt-Nevin: „Die unabhängigen Realitäten", Zeitschrift für Philosophie, 1907.

[1]) Dissertations and discussions, v. IV, статья о Беркли, и v. III, статья о Бэнѣ.

[2]) „Essais on religion".

VII.

Въ до-кантовской философіи можно прослѣдить тенденціи въ сторону монистическаго идеализма у новоплатоновцевъ, у Аверроеса, у Спинозы, у Малебранша и, наконецъ, у Беркли [1]).

Что чужое „Я“ познается нами *по аналогіи*, и что обоснованіе реальности его сближается съ обоснованіемъ *реальности мірового духа* или Бога, это мы находимъ уже отчетливо выраженнымъ у Беркли:

Альцифронъ: Неужели Вы воображаете, что Вы можете имѣть такую же увѣренность въ бытіи Божіемъ, какую Вы можете имѣть въ существованіи меня, котораго Вы, дѣйствительно, видите стоящимъ возлѣ Васъ и разговаривающимъ съ Вами?

Евфраноръ: Такую-же, если не еще большую.

Альцифронъ: Какъ Вы это доказываете?

Евфраноръ: Подъ личностью „Альцифронъ“ я разумѣю мыслящаго индивидуума, а не волосы, кожу или видимую поверхность или какую-нибудь часть внѣшней формы, окраски или размѣръ Альцифрона.

Альцифронъ: Съ этимъ я согласенъ.

Евфраноръ: А, согласившись съ этимъ, Вы, въ сущности, согласились съ тѣмъ, что я не вижу Альцифрона, т. е. мыслящаго индивидуума, но лишь такіе видимые знаки и примѣты, которые только внушаютъ мнѣ мысль, наводятъ меня на мысль о реальности невидимаго мыслящаго начала или души. Именно такъ же, рѣшительно такимъ же путемъ, думается мнѣ, хотя и не могу моими глазами во плоти созерцать невидимаго Бога, я, строго говоря, всѣми моими чувствами познаю и воспринимаю тѣ же знаки и примѣты, такія дѣйствія (effects) и проявленія (operations), которыя внушаютъ, указываютъ и доказываютъ (реальность) невидимаго Бога, по крайней мѣрѣ съ такою же достовѣрностью и очевидностью, какъ и всякіе другіе знаки, воспринимаемые чувствами, внушаютъ мнѣ мысль о существованіи Вашей души, духа или мыслящаго начала, въ существованіи котораго я убѣждаюсь лишь по немногимъ знакамъ или проявленіямъ и движеніямъ одного небольшого организованнаго тѣла, между тѣмъ какъ я всегда и вездѣ воспринимаю чувственные знаки, убѣждающіе въ существованіи Бога“ (Berkeley's Works, v. II, p. 144). Разумѣется, есть огромная разница между Богомъ Беркли и абсолютнымъ „Я“ Фихте.

---

[1]) У однихъ съ *пантеистическимъ*, у другихъ съ *теистическимъ* наклономъ въ пониманіи природы мірового духа.

Это сближеніе доказательства реальности „чужого Я“ съ доказательствомъ бытія Божія встрѣчается 14-ю годами позднѣе у Дидро („Pensées philosophiques“, 1746), который говоритъ объ атеистѣ, выражающемъ сомнѣніе въ реальности Бога: „Въ то время, какъ онъ въ качествѣ искуснаго декламатора долго заставлялъ меня глотать горечь этого размышленія, я возобновлялъ споръ постановкою вопроса, который долженъ былъ показаться необычнымъ (singulière) человѣку, упоенному своими первыми успѣхами: „Если онъ самъ мыслитъ, вѣритъ-ли онъ, что его ближній также мыслитъ? И если да, то не долженъ-ли онъ также вѣрить, что существуетъ Богъ? Не былъ-ли бы онъ въ тысячу разъ безумнѣе, отрицая Бога, чѣмъ отрицая одушевленность своего ближняго (que son semblable pense)?“

Изъ представителей монистическаго идеализма въ XIX-мъ вѣкѣ ранѣе другихъ удѣляетъ мѣсто занимающей насъ проблемѣ Фихте [1]). Онъ первоначально путемъ гносеологическаго анализа структуры индивидуальнаго сознанія обосновываетъ эмпирическую реальность внѣшняго міра, объективація котораго относится за счетъ безсознательной дѣятельности въ каждомъ изъ насъ одного общаго намъ всѣмъ „*коренного Я*“—„Wurzel-Ich“, „общаго Я“, „Gemeinsames Ich“. Обосновавъ реальность физическаго міра-пустыни, Фихте затѣмъ обращаетъ мое вниманіе на существованіе въ природѣ тѣлъ, подобныхъ моему собственному. Согласно указанному выше заключенію по аналогіи, я склоняюсь приписывать этимъ тѣламъ аналогичную моему сознанію психику: „существуютъ существа внѣ. меня, подобныя мнѣ“. Фихте не смотритъ на эти чужія сознанія, какъ на чисто субъективныя представленія, подставляемыя мною путемъ воображенія въ окружающія тѣла. При пониманіи объектовъ, какъ содержаній индивидуальнаго сознанія, „мы познавали бы ихъ, какъ представленія, которыя, какъ только мы переставали бы ихъ представлять, тотчасъ же переставали бы существовать“. „Идеализмъ часто понимается такъ, но, вѣдь, это *чудовищное недоразумѣніе*“. „Нельзя сказать: я творю моею мыслію (bringe denkend hervor) другія „Я“, но скорѣе: всеобщее и абсолютное мышленіе творитъ (bringt denkend hervor) другія „Я“ и меня въ томъ числѣ“. „Здѣсь явно распадается эта единая жизнь на многія жизни, которыя въ сущности должны быть равны другъ дружкѣ“. Съ матеріалистической точки зрѣнія познаніе „чужого Я“ и самый фактъ

[1]) Я не останавливаюсь здѣсь на многихъ подробностяхъ, которыя читатель найдетъ въ моей статьѣ „Фихте“ въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

его существованія совершенно необъяснимы: „Матеріалистъ, безмолвно предполагая множественность Я (инымъ путемъ онъ не можетъ прійти къ этой множественности), можетъ, правда, объяснить ихъ согласованность въ ихъ представленіяхъ о чувственномъ мірѣ, опираясь на вещь въ себѣ и на впечатлѣнія, которыя она законосообразно производитъ на нихъ. Но (о томъ, что онъ не былъ въ состояніи объяснить самого себя, какъ представляющее существо, я умалчиваю) онъ не можетъ объяснить представленіе, напримѣръ, свое собственное о другихъ разумныхъ существахъ, внѣ его. Ибо (въ противномъ случаѣ) я могъ бы знать, каково было то впечатлѣніе чувственнаго объекта, при посредствѣ котораго возникъ образъ чего-то совершенно нечувственнаго, нѣкоего Я, каково было воздѣйствіе, въ силу котораго возникнулъ образъ недѣйственнаго, совершенно замкнутаго въ себѣ и обособленнаго начала“ [1]).

Однако можно поставить вопросъ: почему не предположить, что абсолютное Я воплотилось лишь въ моемъ эмпирическомъ Я? Почему я не „Единственный“, а міръ съ автоматами-людьми не „моя собственность“? Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что такая мысль приходила въ голову Фихте, но онъ ее отталкивалъ, какъ чрезмѣрную моральную чудовищность, *постулируя* реальность „чужого Я“, какъ необходимое условіе для осуществленія моральнаго закона. Такимъ образомъ, элементъ *вѣры* привходитъ въ дедукцію множественности сознаній у Фихте. Мы еще вернемся къ этому пункту въ воззрѣніяхъ Фихте.

На индивидуальное сознаніе—эмпирическое „Я“—Фихте въ періодъ „Наукоученія“ не могъ смотрѣть, какъ на нетлѣнную субстанцію; однако, онъ не отрицаетъ прямо, хотя и не утверждаетъ безсмертія. По справедливому замѣчанію Лёве [2]), для него былъ закрытъ путь къ *онтологическому* обоснованію безсмертія тѣмъ, что онъ проклялъ понятіе субстанціи: эмпирическое „Я“ для него было лишь акциденціей абсолютнаго. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ у Фихте выступаетъ наклонность къ допущенію личнаго безсмертія. Это необходимо приводитъ его къ привнесенію въ абсолютное „Я“ нѣкотораго *изначальнаго плюрализма* нетлѣнныхъ духовъ, на которые распалось отъ вѣка абсолютное бытіе: „Какъ изначально бытіе распалось, такъ оно остается распавшимся на вѣки-вѣковъ. Поэтому никакое установлен-

[1]) См. „Thatsachen d. Bewusstseins“.

[2]) „Die Philosophie Fichte's“, 1862, S. 225.

ное (gesetztes) этимъ первоначальнымъ распадомъ, никакое подлинно возникшее „Я“ не можетъ никогда погибнуть“ [1]). Этимъ заявленіемъ *Фихте превращаетъ свой монистическій идеализмъ въ монадологическое ученіе. Нѣчто подобное мы увидимъ ниже у Шопенгауэра*, который въ болѣе позднiй періодъ жизни склоняется, повидимому, къ палингенезіи, которая предполагаетъ плюрализмъ духовныхъ сущностей въ единой Волѣ. Впрочемъ, Фихте и этой точки зрѣнія не выдерживаетъ въ другихъ сочиненіяхъ. Такъ, въ „Фактахъ сознанія“ онъ ставитъ безсмертіе индивидуума въ зависимость отъ его способности содѣйствовать осуществленію сверхличныхъ цѣлей, то есть, вводитъ въ ученіе о безсмертіи не *онтологическій, но телеологическій* принципъ [2]).

У Шопенгауэра роль фихтевскаго „Абсолютнаго Я“ играетъ, какъ извѣстно, „міровая Воля“. Объективація этой внѣвременной и внѣпространственной Воли совершается въ видѣ ряда ступеней индивидуаціи: неорганизованныя тѣла, растенія, животныя и человѣкъ. Эта индивидуація, рисующаяся въ проэкціонномъ образѣ міра-представленія моему сознанію, есть однако иллюзія: фактически существуетъ лишь *единая* Воля. Это не мѣшаетъ Шопенгауэру ввести въ единую Волю нѣкоторый внутренній плюрализмъ: 1) она заключаетъ въ себѣ основанія для индивидуаціи растеній и животныхъ въ видѣ *платоновскихъ идей*, соотвѣтствующихъ каждому виду: потенцію львиности, собачества и т. д. 2) Она заключаетъ въ себѣ совокупность *умопостигаемыхъ характеровъ* всѣхъ людей, причемъ каждому индивидууму соотвѣтствуетъ отдѣльный умопостигаемый характеръ. Подчеркивая мысль объ иллюзорности множественности сознаній, Шопенгауэръ сближается съ точкой зрѣнія догматическаго солипсизма на почвѣ мистическаго пониманія отношеній между эмпирическимъ „Я“ и міровою Волей. Его взглядъ колеблется между радикальнымъ догматическимъ солипсизмомъ и монистическимъ идеализмомъ, склоняясь однако въ сторону послѣдняго, ибо солипсизмъ, по его словамъ, встрѣчается въ чистомъ видѣ „лишь въ сумасшедшемъ домѣ“. Кромѣ того, онъ иногда склоняется и въ сторону гилозоизма и даже монадологіи. Гилозоистическая наклонность у него, какъ и у Фехнера, замѣтна въ томъ, что онъ допускаетъ *дѣлимость сознанія* [3]) при разрѣ-

[1]) Loewe, ib. 226.

[2]) Loewe, ib. 227.

[3]) Вопросъ о томъ, *дѣлима ли психика* низшихъ животныхъ и насѣкомыхъ при разрѣзываніи ихъ тѣла на части, продолжающія послѣ этого жить, впервые поста-

зываніи животныхъ: въ сочиненіи „О волѣ въ природѣ“ онъ сочувственно цитируетъ слова Ванъ Гельмонта о томъ, что въ каждомъ органѣ животнаго есть свое „Я“. Съ другой стороны, хотя онъ категорическимъ образомъ отвергаетъ субстанціальность души, тѣмъ не менѣе онъ ученіемъ объ умопостигаемыхъ характерахъ вводитъ въ міровую волю изначальный плюрализмъ, который заставляетъ его признать палингенезію. Душа въ видѣ индивидуальнаго сознанія со смертью разрушается, но въ міровой волѣ не погибаетъ соотвѣтствующій ей творческій принципъ, и въ силу послѣдняго новая душа появляется на арену жизни. Это не *метемпсихозъ*, не переселеніе той же души въ другое тѣло, но *палингенезія*—реализація той же духовной творческой потенціи въ міровой Волѣ въ видѣ новаго индивидуума. Это безсмертіе, но не личное. Шопенгауэръ подтверждаетъ это соображеніе указаніемъ на тотъ фактъ, что при истребительныхъ войнахъ или моровой язвѣ, которыя уносятъ множество людей изъ среды живыхъ, усиливается число рожденій. „Тутъ, замѣчаетъ онъ, выступаетъ въ безспорной и разительной формѣ *метафизическое*, какъ непосредственный способъ объясненія *физическаго*“. На нашъ взглядъ это ученіе есть явное уклоненіе отъ монистическаго идеализма въ сторону монадологіи, и именно у Банзена мы встрѣтимъ ученіе Шопенгауэра открытo преобразованнымъ въ монадологическій плюрализмъ. Монистическій идеализмъ Шопенгауэра заключаетъ въ себѣ, кромѣ того, и мистическій элементъ: онъ допускаетъ интуитивное сверхразумное постиженіе тожества всѣхъ индивидуумовъ въ ихъ внутренней основѣ въ актахъ состраданія [1]).

вленъ, повидимому, Аристотелемъ: „...каждая изъ частей (разсѣченнаго насѣкомаго) имѣетъ ощущеніе и движеніе въ пространствѣ. Имѣя ощущеніе, каждая часть должна имѣть воображеніе и желаніе, потому что, гдѣ есть ощущеніе, тамъ есть удовольствіе и неудовольствіе, а гдѣ есть эти послѣднія, тамъ есть необходимо и желаніе. Относительно ума и мыслительной способности нѣтъ такой очевидности: кажется, что это иной родъ души, и онъ можетъ одинъ отдѣляться, какъ нѣчто вѣчное отъ преходящаго“. Такимъ образомъ, Аристотель, повидимому, *допускаетъ дѣлимость чувственной и растительной души*, но не сверхличнаго разумнаго начала. Ѳома Аквинскій озабоченъ этимъ вопросомъ: для него важно *спасти понятіе субстанціальности* человѣческой души. См. „Grundlinien zur Aristotelisch-thomistischen Psychologie“, von V. Knauer. 1885. § 8. У Аристотеля приведенное мѣсто находится въ „Περὶ Ψυχῆς“, II, 2 глава, §§ 8—9. Переводъ Снегирева, Казань, 1885, стр. 44 („Психологическія сочиненія Ар.“ Вып. I).

[1]) Подробности о Шопенгауэровской метафизикѣ см. мою статью „Шопенгауэръ“ въ словарѣ Брокгауза и Ефрона и книгу: „Законы мышленія и формы познанія“,

Въ ранній періодъ своего творчества Шеллингъ смотритъ на проблему множественности „Я“ почти такъ же, какъ и Фихте — онъ дедуцируетъ эту множественность изъ факта ограниченности моей свободы наличностью другихъ существъ, надѣленныхъ эмпирическимъ „Я“, подобнымъ моему собственному: „тамъ, гдѣ моя моральная власть наталкивается на препятствіе, я уже имѣю дѣло не съ природой. Я останавливаюсь въ безмолвномъ созерцаніи. Здѣсь *человѣчество*, восклицаю я—я не дерзаю далѣе! Такъ какъ я чувствую мою свободу ограниченной, я познаю, что я не одинъ въ нравственномъ мірѣ, и изъ многообразныхъ опытовъ ограниченія своей свободы я познаю, что принадлежу къ царству моральныхъ существъ, изъ которыхъ каждому присуща такая же неограниченная свобода“ [1]). Позднѣе, когда Шеллингъ сталъ понимать абсолютное „Я“ Фихте, какъ *безсознательный разумъ* природы, онъ смотритъ на эмпирическія я, на индивидуумовъ природы, какъ на потенціи того же самаго мірового Всеединства. Это вѣчно безсознательное есть „вѣчное солнце въ царствѣ духовъ“, оно скрывается отъ насъ, ослѣпляя насъ своимъ свѣтомъ, оно едино для всѣхъ интеллигенцій (dasselbe für alle Intelligenzen), невидимый корень (Wurzel-Ich у Фихте!), по отношенію къ которому всѣ интеллигенціи суть лишь потенціи (wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind). Это абсолютное начало для Шеллинга, какъ и для Фихте, сверхличное единство, его нельзя сравнить съ директоромъ театра, а насъ съ актерами: „онъ не независимъ отъ насъ, но проявляется и раскрываетъ себя лишь послѣдовательно въ „игрѣ“ самой нашей свободы“. „Богъ никогда не „есть“, если „быть“ означаетъ то, что является въ объективномъ мірѣ; если бы онъ былъ, то насъ бы не было, но онъ прогрессивно проявляетъ себя. Человѣкъ своею исторіей являетъ непрерывное доказательство бытія Бога, который однако можетъ осуществляться лишь цѣлокупностью исторіи“. Свою причастность всеединству человѣкъ познаетъ, сливаясь съ Богомъ въ мистическомъ экстазѣ или *интеллектуальной интуиціи*. „Это состояніе называли *интуиціей*, потому что въ интуиціи или (выражаясь проще) въ созерцаніи субъектъ теряется, полагается внѣ себя; *интеллектуальной* интуиціей—чтобы обозначить этимъ, что субъектъ здѣсь теряется не въ чувственномъ созерцаніи, въ реальномъ объектѣ, но теряется, отдается тому, что отнюдь *не можетъ быть объектомъ*“

II приложеніе. См. также диссертацію: „Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen“, von C. O. Flink. Berner Studien, B. 49, 1906.

[1]) „Neue Deduction des Naturrechts“ (1795), §§ 13—15.

(S. W. B. IX, Abth I, S. 229). Шеллингъ здѣсь же называетъ интеллектуальную интуицію *экстазомъ*. Не допуская *сообщаемости* эмпирическихъ сознаній, изъ которыхъ каждое есть замкнутый centrum repraesentativum Universi, Шеллингъ считаетъ несомнѣннымъ фактомъ мистическое *раствореніе* эмпирическаго Я въ сверхъиндивидуальномъ. [Подробности см. мою работу: „Мистическое познаніе и вселенское чувство", 2-е приложеніе къ изслѣдованію: „Законы мышленія и формы познанія"].

Въ фихтевскую дедукцію множественности эмпирическихъ Я изъ сверхъиндивидуальнаго Шеллингъ вноситъ слѣдующую поправку. Фихте ставитъ эмпирическую реальность міра и людей въ зависимость отъ индивидуальнаго самосознанія. Но вѣдь и человѣческое самосознаніе имѣетъ свою исторію. Фихте игнорируетъ дочеловѣческую природу, изъ которой вышло самосознаніе человѣка, это—Zu-sich-selbst-kommen самосознанія. Эта природа, необъяснимая съ точки зрѣнія человѣческаго Я, объяснима лишь изъ всеобщаго сверхчеловѣческаго и дочеловѣческаго безсознательнаго творчества духа: ...„я, поскольку оно мыслится по ту сторону сознанія, именно въ силу этого еще не есть индивидуальное „Я", ибо оно дѣлаетъ себя индивидуальнымъ лишь въ самосознаніи. Такимъ образомъ, „Я", мыслимое по ту сторону сознанія (или по ту сторону упомянутаго „Я есмь"), есть одно и то же для всѣхъ человѣческихъ индивидуумовъ, въ каждомъ человѣкѣ оно впервые становится его „Я", индивидуальнымъ Я, такъ какъ именно въ немъ оно постигаетъ себя (zu sich kommt). Такимъ образомъ, изъ того, что мыслимое по ту сторону сознанія есть одно и то же для всѣхъ индивидуумовъ, что индивидуумъ здѣсь еще не принимаетъ участія, становится яснымъ, почему я для моего представленія о внѣшнемъ мірѣ, безусловно и не сдѣлавши въ этомъ направленіи предварительно никакихъ опытовъ, опираюсь на согласованіе въ показаніяхъ всѣхъ человѣческихъ индивидуумовъ. (Дитя, показывающее мнѣ какой-нибудь предметъ, уже предполагаетъ, что этотъ предметъ равно долженъ существовать, какъ для него, такъ и для меня)". Какъ объективація ощущеній въ картину предметнаго міра, такъ и психогенезисъ „чужого Я" совершаются въ насъ безсознательнымъ путемъ. „Индивидуальное „Я" находитъ теперь въ своемъ сознаніи только монументы, памятники этого пути—не самый путь". Но благодаря философіи, намъ удается возстановить этотъ пробѣлъ. „Такимъ образомъ, философія есть для „Я" не что иное, какъ ἀνάμνησις, воспоминаніе о томъ, что̀ оно совершило и испытало

въ своемъ доиндивидуальномъ всеобщемъ бытіи, результатъ, согласующійся съ извѣстными взглядами Платона“ [1]). Что Шеллингъ отнюдь не считалъ человѣческое сознаніе субстанціальнымъ единствомъ, это ясно, во-первыхъ, изъ его отношенія къ *монадологіи* Лейбница и, во-вторыхъ, изъ его взглядовъ на личное безсмертіе [2]). 1) „Даже у Лейбница монада, строго говоря, не есть субстанція, и онъ даже самъ признаетъ это, говоря: „Deus solus est unitas primitiva, sive substantia *originaria*, cuius *productiones* sunt omnes monades creatae aut (NB) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam“. 2) Шеллингъ сближаетъ Лейбница со Спинозой, но самъ онъ ближе стоитъ къ послѣднему, отрицая за монадами даже ту *неуничтожимость*, которую предполагаетъ Лейбницъ. Это видно изъ его отношенія къ ученію о *безсмертіи*. Въ статьѣ: „Philosophie und Religion“ (1804) въ главѣ: „Unsterblichkeit der Seele“ [3]) онъ говоритъ: „Душа, непосредственно относящаяся къ тѣлу и являющаяся въ немъ активнымъ началомъ (das Producirende), необходимо подлежитъ, какъ и оно, уничтоженію (Nichtigkeit); равнымъ образомъ и душа, поскольку она представляетъ начало разсудка, подлежитъ небытію, такъ какъ и эта сторона души черезъ посредство первой относится къ конечному. Истинное an sich или сущность просто являющейся души есть идея или вѣчное *понятіе о ней*, находящееся въ Богѣ и служащее, по пріобщеніи къ ней, началомъ вѣчнаго познанія. Что эта сторона души вѣчна — это простая тавтологія“. „Мы безсмертны, поскольку мы причастны къ этимъ вѣчнымъ идеямъ въ Богѣ. Но эти идеи внѣвременны: для постиженія ихъ нѣтъ надобности умирать: человѣкъ безсмертенъ при жизни въ той мѣрѣ, въ какой онъ постигаетъ вѣчное, сверхъиндивидуальное“. А сверхъиндивидуальная сущность божества постигается, какъ мы видимъ въ интеллектуальной интуиціи, когда индивидуумъ *растворяется* въ Абсолютѣ, освобождаясь отъ пространственно-временныхъ ограниченій эмпирическаго существованія.

Гегель, подобно Фихте и Шеллингу, яркій представитель монистическаго идеализма. Абсолютный духъ опознается нами черезъ посредство самосознанія. Раскрытію богатаго содержанія самосознанія

[1]) Schellings sämmtliche Werke, B. X, Abth. I, S. 93—95: „Zur Geschichte der neueren Philosophie“.

[2]) Ibid.

[3]) B. VI, Abth. I, S. 60—64.

посвящена удивительная „Феноменологія духа“. Здѣсь Гегель описываетъ на своемъ своеобразномъ языкѣ психогенезисъ самосознанія. Самосознаніе подходитъ къ внѣшней объективной реальности, раскрываетъ ея насквозь субъективное содержаніе и затѣмъ снимаетъ это противорѣчіе признаніемъ предметности, транссубъективности „даннаго“. То же повторяется и съ познаніемъ чужого „Я“. Съ непосредственной наивной точки зрѣнія, „чужое Я“ является внѣшнею данностью, но въ этой данности при болѣе близкомъ анализѣ обнаруживается лишь подстановка въ другое тѣло своего же субъекта; при этомъ, однако, оказывается, что и этой подстановкѣ нужно приписать объективное значеніе, т. е. усмотрѣть соотвѣтствующее ей другое самосознаніе, ибо на равныхъ правахъ ту же операцію мысли можетъ продѣлать и надъ моимъ самосознаніемъ чужое самосознаніе. „Это двойственное уничтоженіе своего двойственнаго инобытія, говоритъ Гегель, есть также двойственное возвращеніе *въ себя самого*; въ самомъ дѣлѣ, *во-первыхъ*, совершивъ уничтоженіе, самосознаніе возвращается къ себѣ самому, такъ какъ оно становится опять-таки равнымъ само себѣ, благодаря уничтоженію своего инобытія; но, *во-вторыхъ*, оно, въ свою очередь, также даетъ возможность и другому самосознанію вернуться къ себѣ, такъ какъ оно было въ другомъ, уничтожило это свое бытіе въ другомъ, и, слѣдовательно, опять дало свободу этому другому“. „Короче говоря, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ Фишеръ, здѣсь рѣчь идетъ о единствѣ самосознанія въ его удвоеніи: дѣло въ томъ, что одно самосознаніе находитъ себя въ другомъ и, наоборотъ, слѣдовательно, оба они признаютъ другъ друга и сознаютъ это признаніе“. „Каждое самосознаніе, говоритъ далѣе Гегель, служитъ для другого посредникомъ, съ помощью котораго каждое опосредствуется съ самимъ собою и замыкается въ себѣ и каждое оказывается для себя и для другого непосредственнымъ для себя сущимъ бытіемъ, которое въ то же время существуетъ такимъ образомъ для себя лишь благодаря этому посредству. *Они признаютъ другъ друга взаимно признающими другъ друга*“. Въ понятіи *взаимнаго признанія* одного сознанія другимъ у Гегеля, повидимому, теоретическая и практическая стороны проблемы чужого Я *не вполнѣ дифференцированы*. „Я *признаю* чужое Я“ здѣсь одновременно и экзистенціальное сужденіе = „чужое Я существуетъ“, и оцѣнивающее сужденіе = „Я *уважаю* чужое Я“, „я считаюсь съ его реальностью“. Нѣчто подобное мы видѣли и у Фихте. Мнѣ кажется, что эта эволюція самосознанія можетъ быть представлена въ слѣдующей схемѣ:

Тезисъ=наивно-реалистическій взглядъ на чужое сознаніе — оно просто дано.	Г. А, не рефлектируя, констатируетъ существованіе сознанія г. В.	Г. В, не рефлектируя, констатируетъ существованіе сознанія г. А.
Антитезисъ=солипсизмъ — взглядъ, усматривающій въ чужомъ сознаніи подстановку своего собственнаго.	Г. А усматриваетъ въ сознаніи г. В свое же собственное представленіе.	Г. В усматриваетъ въ сознаніи г. А свое же собственное представленіе.
Синтезисъ = абсолютный идеализмъ, признающій соотносительную реальность своего и чужого сознанія и ихъ моральную цѣнность.	И г-ну А, и г-ну В изъ взаимнаго отношенія другъ ко другу выясняется самостоятельность, обоюдная зависимость ихъ сознаній и ихъ моральная цѣнность.	

Я долженъ, впрочемъ, замѣтить, что отнюдь не могу поручиться за точность моей интерпретаціи—она близка къ комментарію Куно Фишера—терминологія Гегеля настолько своеобразна, что легко можетъ дать поводъ къ недоразумѣнію [1]). Въ качествѣ забавнаго образчика такихъ недоразумѣній можно привести слѣдующее мѣсто изъ книги пражскаго проф. Ф. Экснера: „Die Psychologie der Hegelschen Schule“ (1842): „Самосознаніе, говоритъ Розенкранцъ, должно раскрыться въ своемъ понятіи: оно должно противостать самому себѣ, какъ свое инобытіе, т. е. *въ другихъ людяхъ*. Почему бы это? Надо полагать,—потому, что Гегель такъ сказалъ; другого основанія не приведено и не имѣется въ виду“. „Но другой „Самъ“ (Selbst), читаемъ мы далѣе на 210 стр., долженъ *показать* себя таковымъ, чего онъ не можетъ сдѣлать одною человѣческою видимостью, ибо онъ все же могъ бы быть и обезьяной“. Ну и какъ же нужно обосновать это доказательство и установить его человѣческую природу? Пусть объ этомъ догадывается, у кого хватаетъ духу! Ужъ не долженъ ли онъ показать свои ушныя мочки, которыхъ нѣтъ ни у одной обезьяны? Нѣтъ! Не долженъ ли онъ говорить, ибо

[1]) Объ отношеніи Гегеля къ непосредственному, *интуитивному* (мистическому) познанію „чужого Я“ мы будемъ говорить ниже.

рѣчь присуща исключительно человѣку? Нѣтъ! Не долженъ ли онъ дѣйствовать, совершать акты великодушія, любви, признательности, какъ наипаче свойственные человѣку? Не долженъ ли онъ испытать свой геній въ созданіи шедевровъ поэзіи, музыки, архитектуры? Ничего подобнаго,—ему надо вступить въ борьбу *не на животъ, а на смерть*! „Я не могу, говоритъ Михелетъ, познать другого, какъ тожественное себѣ самосознаніе, пока онъ остается передо мною чувственною вещью. Чувственная оболочка препятствуетъ соприкосновенію духовъ и должна быть устранена; такимъ образомъ, ищущее признанія самосознаніе идетъ за счетъ смерти другого". Надо диву даться, если только, зайдя такъ далеко, вообще можно еще чему-нибудь удивляться! Въ англійскихъ школахъ есть обычай, согласно которому новичекъ долженъ вступить въ боксъ, если только онъ не хочетъ занять самое отдаленное отъ камина мѣсто; иногда нѣчто подобное случается и въ нѣмецкихъ университетахъ, это теперь считается проявленіемъ мальчишества и грубости. Согласно нашимъ философамъ, это единственное средство для утвержденія за другимъ человѣкомъ его человѣческаго достоинства, его прирожденнаго богоподобія. Александрійскіе врачи примѣняли вивисекцію къ людямъ, чтобы выслѣдить жизнь („um das Leben aufzuspüren"); согласно нашимъ философамъ, надо распотрошить тѣло человѣка, чтобы найти духъ" („muss mann die Leiber der Menschen aufschneiden um den Geist zu finden"). Здѣсь Экснеромъ вышучивается мысль ученика Гегеля, что правосознаніе—добровольное взаимное ограниченіе свободы одного „Я" другимъ—исторически выросло на почвѣ первобытной „bellum omnium contra omnes". Крайне любопытно, что Липпсъ, выводящій психогенезисъ познанія и „признанія" чужого „Я" изъ „отрицательнаго вчувствованія", въ данномъ случаѣ до извѣстной степени близокъ Гегелю. (См. ниже).

Едва ли не самымъ замѣчательнымъ эпигономъ Шеллинговскаго монистическаго идеализма является Фехнеръ. Высочайшая, полнѣйшая реальность, согласно ему, принадлежитъ міровому Духу (Weltgeist'у). Всѣ остальные индивидуумы природы включены въ его сознаніе: міръ есть тѣло Бога, какъ высшаго духа—космическій организмъ; небесныя тѣла, люди, животныя, растенія суть организмы низшаго порядка, надѣленные психической организаціей низшаго порядка. Богъ, какъ высшій духъ, включаетъ въ своемъ сознаніи всѣ мысли и чувства низшихъ существъ и многое имъ недоступное — его порогъ раздраженія лежитъ у нуля, у послѣдующихъ индивидуумовъ порогъ

раздраженія оказывается все выше и выше, по мѣрѣ возрастанія ихъ простоты.

Въ міровомъ духѣ Фехнеръ отличаетъ двѣ стороны: творческое интеллигибельное Urbewusstsein и феноменальное, чувственно окрашенное Nachbewusstsein, которыя относятся другъ къ другу, какъ идея къ конкретному осуществленію ея въ головѣ художника. Какъ въ міровое цѣлое входятъ отдѣльныя небесныя тѣла, такъ въ сознаніе мірового духа входятъ *сознанія планетъ*. Фехнеръ пытается научно оправдать издревле существовавшую анимистическую наклонность къ одухотворенію свѣтилъ. Земля, взятая со всею совокупностью имѣющихся на ней живыхъ существъ, есть одинъ сложный организмъ, одаренный высшимъ, по сравненію съ человѣкомъ, сознаніемъ. Между жизнью человѣка и планеты найдутся многія черты сходства; есть аналогія между смѣною сна и бодрствованія съ одной стороны и смѣною дня и ночи—съ другой, между циркуляціей влаги и кровообращеніемъ, между морскимъ приливомъ и пульсомъ, между растительнымъ земнымъ покровомъ земли и чувствительной кожной поверхностью человѣческаго тѣла. Полной аналогіи у земли съ человѣкомъ, какъ ея частью, здѣсь, разумѣется, нельзя и ожидать—вѣдь, и человѣкъ не похожъ всецѣло на какую-нибудь отдѣльную часть своего тѣла. Такъ, у земли нѣтъ сплошного мозга и нервной системы, но весь ансамбль мозговъ и нервныхъ системъ животныхъ и людей со всѣми существующими культурными средствами общенія образуютъ одинъ общій коллективный мозгъ и одну коллективную нервную систему земли. Это курьезное воззрѣніе на землю, какъ на животное, какъ указываетъ Фехнеръ, серьезно защищалъ Кеплеръ, оспаривая у Роберта Флудда пріоритетъ такой точки зрѣнія („Harmonice mundi“, стр. 252), именно какъ *научной гипотезы*, а не поэтической фантазіи. Въ пользу одушевленности земли говоритъ и consensus между организмами и средою, ихъ окружающею,—всѣ организмы имѣютъ общею праматерью землю: дерево и птица, сидящая на немъ, какъ поэтически выражается Рюккертъ, произошли изъ общаго яйца:

Naturtraum.

Der grüne Baum und der Vogel drauf,
Sie liegen im Traum und wachen nicht auf,
Sie grünen im Traum und singen
Und können es nicht durchdringen,
Wie einem Ei
Sie alle zwei
Entsprossen und entspringen. (Rückert's Gedichte, IV, S. 234).

Признавая достаточно обоснованнымъ фактомъ одушевленность планетъ, Фехнеръ, съ другой стороны, энергично защищаетъ и мысль объ одушевленности растеній. Натуралисты, отвергающіе одушевленность растеній, обыкновенно ссылаются на то, что у растеній *нѣтъ нервной системы*. Однако, отсутствіе ея, при поразительномъ сходствѣ между растительнымъ и животнымъ организмами въ другихъ отношеніяхъ, еще не можетъ служить достаточнымъ аргументомъ противъ одушевленности. Изъ того, что въ роялѣ, скрипкѣ или віолончели наличность струнъ является необходимымъ условіемъ для извлеченія тоновъ изъ этихъ инструментовъ, еще отнюдь не слѣдуетъ, будто тона не могутъ быть извлечены изъ флейты, тромбона или органа, гдѣ нѣтъ никакихъ струнъ. Подобнымъ же образомъ отсутствіе нервной системы у растеній свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что ихъ ощущенія не похожи на ощущенія животныхъ; но не о томъ, будто они *навърное* лишены всякихъ ощущеній. Указываютъ, съ другой стороны, на отсутствіе *централизаціи* въ растительномъ организмѣ, какъ на доказательство отсутствія одушевленности. Однако, это обстоятельство не исключаетъ возможности *разсѣяннаго сознанія*, присущаго отдѣльнымъ клѣткамъ. Вѣдь, и въ животномъ мірѣ централизація нервной системы и сознанія достигаетъ полной завершенности лишь на высшихъ ступеняхъ. Это можно видѣть на опытахъ съ разрѣзываніемъ животныхъ, гдѣ обнаруживается, что и отрѣзанная часть продолжаетъ жить, нося въ себѣ часть психики цѣлаго животнаго. Отсутствіе *произвольныхъ движеній* у растеній опять же не доказываетъ отсутствія ощущеній—вѣдь, и у большинства животныхъ не замѣчается произвольныхъ движеній. Наконецъ, въ исторіи развитія животное и растительное царства не субординированы, а *координированы*, это двѣ вѣтви одного общаго ствола—обстоятельство, опять говорящее въ пользу одушевленности растеній. Вся природа одушевлена, и вся она есть великій организмъ, въ который входитъ безчисленное множество организмовъ убывающей сложности. Теперь спрашивается, одушевлены ли атомы — элементы матеріи? Фактически реальны лишь духи и организмы, связанные съ ними и объединенные въ ens realissimum — міровомъ духѣ. Атомы, какъ центры силъ, имѣютъ лишь методологическое значеніе для познающаго субъекта, они суть лишь мысленные элементы, на которые при научномъ анализѣ разлагается міръ—они суть лишь проявленіе творческой дѣятельности божественнаго духа, какъ она раскрывается для насъ при процессѣ научнаго познанія; сами по себѣ, внѣ божественнаго духа и нашего

познающаго субъекта, они не реальны, они просто Hilfsvorstellungen, а потому не могутъ обладать сознаніемъ. Все сказанное можетъ быть сведено къ слѣдующей схемѣ:

Міровой духъ—космосъ—порогъ раздраженія безконечно малъ [1])

Планетная душа — планета — порогъ раздраженія неизмѣримо бо́льшій.

Сознаніе человѣка—тѣло человѣка—порогъ еще выше.

Сознаніе животнаго—тѣло животнаго—порогъ еще выше.

Сознаніе растенія—тѣло растенія—порогъ еще выше.

Сознаніе микроорганизма — тѣло микроорганизма — порогъ еще выше.

Тотъ процессъ, которымъ мы устанавливаемъ фактъ всеобщей одушевленности, есть, по Фехнеру, *заключеніе по аналогіи*, но при этомъ онъ, повидимому, склоненъ допустить и элементъ непосредственной *интуиціи*, хотя лишь гипотетически. Допущеніе множественности сознаній путемъ заключенія по аналогіи: 1) не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, 2) согласуется вполнѣ съ данными опыта и 3) вполнѣ гармонируетъ съ нашими практическими интересами. Но помимо раціональнаго заключенія по аналогіи въ основѣ постиженія нами проявленій чужой душевной жизни, напримѣръ, чужой рѣчи, лежитъ и нѣчто непосредственное, инстинктивное, коренящееся „въ извѣстномъ обоюдномъ соотношеніи тѣлъ и душъ двухъ взаимодѣйствующихъ субъектовъ, соотношеніи, которое само осуществимо лишь путемъ коренной сопринадлежности ихъ тѣлу и духу Высшаго Существа“. („Zend Avesta“, I, 291 и II, 326—327).

Безсмертіе человѣческаго индивидуальнаго сознанія для Фехнера есть не только объектъ религіозной вѣры, но онъ пытается оправдать этотъ взглядъ и теоретически: „Когда человѣкъ умираетъ, то его духъ не погружается въ высшее сознаніе, изъ котораго онъ возникъ, но скорѣе вступаетъ съ нимъ въ просвѣтленное сознательное отношеніе, и весь запасъ его духовнаго творчества претворяется въ высшія и проясненныя формы“. „Потусторонняя жизнь нашихъ ду-

[1]) Такъ какъ психическія переживанія всѣхъ низшихъ индивидуумовъ включены въ сознаніе мірового духа, то всѣ „вторичныя свойства“ тѣлъ—цвѣта, запахи, звуки, вкусы объективно существуютъ внѣ сознанія живыхъ существъ „въ Богѣ“. „Божественное зрѣніе есть непосредственное созерцаніе вещей—вещи выглядятъ въ дѣйствительности именно такъ, какъ Онъ ихъ созерцаетъ“. „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“, 1879, S. 28. Такимъ образомъ, у Фехнера монистическій идеализмъ сочетается съ „наивнымъ“ реализмомъ.

ховъ относится къ посюсторонней, какъ жизнь воспоминаній — къ жизни непосредственныхъ переживаній (Anschauungsleben), изъ которыхъ она выросла". Такая точка зрѣнія у Фехнера, очевидно, трудно согласуется: 1) съ признаніемъ сообщаемости сознаній, которая исключаетъ возможность взгляда на индивидуальное сознаніе, какъ на обособленную и *недѣлимую* субстанцію — монаду, 2) съ признаніемъ разрушимости человѣческаго *тѣла*, отъ сохраненія котораго должно зависѣть, если не сохраненіе сознанія, то, по крайней мѣрѣ, возможность воспроизведенія *тѣхъ же конкретныхъ содержаній* сознанія. Но Фехнеръ подробнѣе не изслѣдуетъ этого вопроса, и для него самого, повидимому, безсмертіе являлось въ большей степени постулатомъ моральной вѣры, чѣмъ твердо установленнымъ теоретическимъ положеніемъ [1]).

Геймансъ въ своемъ „Введеніи въ метафизику" (1905), описавъ процессъ заключенія по аналогіи отъ своего къ чужому сознанію, присоединяетъ къ этому описанію слѣдующія соображенія. Заключеніе по аналогіи въ высокой степени вѣроятно по отношенію къ сознанію другихъ людей и высшихъ животныхъ, но оно инвалидируется по отношенію къ низшимъ животнымъ, растеніямъ, кристалламъ и т. п. 1) „Тѣ случаи, въ которыхъ заключеніе по аналогіи о наличности чужого сознанія неоспоримо, *переходятъ* совершенно незамѣтнымъ образомъ въ тѣ случаи, въ которыхъ подобное заключеніе, по крайней мѣрѣ, въ той же формѣ не можетъ быть несомнѣннымъ". Попытки установить надлежащіе критеріи для различенія *живого и мертваго* всѣ оказались негодными, потому что всѣ основаны на ложномъ дуализмѣ физическаго и психическаго. Всѣ организмы и неорганизованныя тѣла подчинены одинаковымъ физическимъ законамъ. „Съ физической точки зрѣнія, нигдѣ не представляется надобности прибѣгать къ предположенію психическихъ процессовъ". Поэтому не можетъ быть физическихъ признаковъ для наличности психическаго (произвольныя движенія, наличность нервной системы и т. п.). 2) Упомянутый выше переходъ отъ однихъ случаевъ къ другимъ, хотя и сопровождается непрерывнымъ уменьшеніемъ положительной вѣроятности въ пользу наличности душевной жизни, однако никогда не переходитъ въ *отрицательную вѣроятность*. Чтобы доказать, что извѣстнымъ явленіямъ природы не соотвѣтствуетъ никакого сознанія,

[1]) См. прекрасную книгу Lasswitz'a: „G. Th. Fechner" (Frommans Klassiker d. Philosophie), 1896, S. 62, 187.

у насъ нѣтъ никакихъ средствъ. Я могу доказать съ извѣстной убѣдительностью въ извѣстномъ случаѣ отсутствіе опредѣленныхъ психическихъ процессовъ, какіе мнѣ даны въ самонаблюденіи, но отсутствіе сознанія вообще доказать нѣтъ возможности. „Такимъ образомъ, въ подавляющемъ множествѣ случаевъ я, стоя передъ извѣстнымъ явленіемъ природы, остаюсь въ полной неизвѣстности, соотвѣтствуетъ ли ему нѣчто психическое или нѣтъ". Изъ этой скептической позиціи могутъ быть три выхода: матеріалистическій, дуалистическій и психомонистическій. Геймансъ примыкаетъ къ послѣднему. Все непосредственно дано намъ въ видѣ психическихъ данныхъ, и мы имѣемъ основанія истолковывать міровыя явленія въ панпсихическомъ, а не матеріалистическомъ, еще менѣе дуалистическомъ духѣ. Панпсихизмъ можетъ на первый взглядъ показаться фантазерствомъ, но надо помнить сказанное по этому поводу Бэкономъ: поверхностное знакомство съ естествознаніемъ отталкиваетъ отъ панпсихизма, но болѣе глубокое изученіе естественныхъ наукъ снова приводитъ къ панпсихизму. Геймансъ, слѣдуя за Фехнеромъ, склоняется къ допущенію одушевленности растеній, а также земли, какъ организма, для котораго сознаніемъ является психическая жизнь человѣчества. Геймансъ считаетъ не невозможнымъ существованіе сознанія у планетъ, у солнечныхъ системъ и, наконецъ, существованіе Мірового Духа у вселенной.

Можно упомянуть еще о послѣдователѣ Фехнера, Бруно Вилле, но у него нѣтъ систематически разработаннаго философскаго міровоззрѣнія. (См. его брошюру: „Das lebendige All", 1905 г.).

Къ монистическому идеализму Шопенгауэра, Шеллинга и Фехнера примыкаетъ и *Гартманнъ*; у него, какъ и у нихъ, этотъ монизмъ сочетается съ мистицизмомъ (интуитивизмомъ), но о Гартманнѣ я не буду говорить здѣсь, отсылая читателей къ моей статьѣ: „Э. фонъ-Гартманнъ", Русская Мысль, 1907, апрѣль и май.

Къ неофихтіанцамъ въ современной психологіи принадлежитъ Ремке. Согласно ему, наше самосознаніе въ своемъ развитіи проходитъ три ступени. „Сначала наше сознаніе опознаетъ свое отличіе отъ *внѣшняго міра*, т. е. отъ непосредственно данной внѣ соотвѣтствующаго тѣла вещной реальности (Dingwirklichkeit), затѣмъ оно отличаетъ себя отъ *собственнаго тѣла* и, наконецъ, отъ *другихъ духовныхъ существъ*. Наличность послѣднихъ устанавливается путемъ заключенія по аналогіи, при чемъ чужая душевная жизнь никогда *не дана намъ непосредственно*, мы всегда только умозаключаемъ къ по-

слѣдней, хотя это заключеніе дѣлается благодаря повторенію столь привычнымъ, что намъ кажется, будто чужія психическія состоянія переживаются непосредственно. Мы устанавливаемъ множественность чужихъ сознаній при наблюденіи множественности подобныхъ нашему тѣлъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что эта множественность *находится въ пространствѣ*, ибо душа не имѣетъ мѣста—она нигдѣ". Множественность душъ различается другъ отъ друга лишь специфическимъ содержаніемъ, обусловленнымъ ихъ связью съ двумя различными тѣлами, но всѣ онѣ, съ другой стороны, входятъ въ общее психическое единство. „Безъ сомнѣнія, мыслимо и возможно, что „множественность" человѣческихъ душъ, разсматриваемыхъ въ качествѣ таковыхъ, въ дѣйствительности составляетъ одну душу, и выраженіе: они—одно сердце и одна душа—можетъ быть истиннымъ въ буквальномъ смыслѣ слова". „Для этики возможность признавать многія души, въ сущности, одною имѣетъ принципіальное значеніе,—безъ этого допущенія невозможна была бы мораль, требующая, чтобы многія души были одною, нравственный законъ требуетъ этого единства бытія въ буквальномъ смыслѣ слова, не въ смыслѣ, напримѣръ, равнозначности бытія (Gleichsein) множества душъ". Такимъ реальнымъ единствомъ всѣхъ сознаній служитъ „*сознаніе вообще*". Оно 1) сообщаетъ всѣмъ душамъ тожественную формально организацію сознанія, 2) сообщаетъ своей творческой активностью содержанія всѣмъ сознаніямъ, какъ въ видѣ предметнаго міра воспріятій, такъ и въ видѣ внутреннихъ духовныхъ состояній.

Какъ возникла индивидуальная душа? По этому вопросу существуютъ три гипотезы: *преэкзистенціанизма* [1]) (душа существовала до тѣла), *традуціанизма* [2]) (душа передается отъ родителей) и *креаціанизма* (всякая душа *творится* Богомъ ad hoc), наиболѣе пріемлема (cum grano salis, конечно) послѣдняя. При зарожденіи новаго организма послѣ оплодотворенія съ наступленіемъ благопріятнаго момента „сознаніе вообще" своимъ творческимъ актомъ зарождаетъ новую душу, она, такъ сказать, отпочковывается отъ него, при чемъ природныя расположенія индивидуума зависятъ и отъ природы его тѣла. На это могутъ возразить слѣлующее: „Сознаніе было справедливо охарактеризовано Кантомъ, какъ синтезъ, который, на какой бы ступени развитія мы его ни разсматривали, предполагаетъ заранѣе данное

[1]) Теорія Оригена (185—254 г.).
[2]) Теорія Тертулліана (160—245 г.).

многообразіе. Первое же ощущеніе не имѣетъ возможности примкнуть къ какому либо (предшествующему) психическому элементу, какой же синтезъ или какое сознаніе можетъ тутъ существовать?“ Однако, не смотря на то, что мы въ нашемъ развитомъ сознаніи не можемъ представить себѣ перваго момента психической жизни, такой моментъ вполнѣ мыслимъ для насъ, и „первое ощущеніе“ допустимо для элементарной формы психики. Ремке категорически отвергаетъ „психическій атомизмъ“, какъ въ формѣ гербартіанскаго ученія о „сліяніи“ представленій, такъ и въ формѣ „психической химіи“ представителей ассоціаціонной школы, такъ какъ сознаніе для него всегда является *единствомъ*. Никакихъ безсознательныхъ элементовъ психики онъ въ силу того же соображенія не признаетъ. Не считая сознанія субстанціальнымъ единствомъ—монадою, Ремке въ то же время считаетъ его *замкнутымъ* единствомъ наперекоръ гилозоистамъ и отвергаетъ категорически возможность *раздвоенія „Я“* или непосредственной сообщаемости сознаній между собой. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія его критика теоріи Макса Дессуара о „двойномъ Я“ (Doppel-Ich) [1]), согласно которой въ человѣкѣ можетъ существовать наряду съ высшимъ сознаніемъ (Oberbewusstsein) еще и низшее (Unterbewusstseins) [2]). По мнѣнію Ремке, всѣ факты, приводимые въ пользу раздвоенія сознанія, говорятъ какъ разъ въ пользу абсолютной недѣлимости индивидуальнаго сознанія (Ungespaltensein des individuellen Bewusstseins): 1) По словамъ Дессуара, г. Баркворть могъ во время оживленнаго разговора, не отвлекаясь отъ него нимало, производить сложеніе длиннаго ряда чиселъ. Здѣсь легко предположить, что *благодаря привычкѣ*, вызванной продолжительнымъ упражненіемъ, этотъ господинъ могъ достигнуть того, что промежутки времени, потребные для производства вычисленій, были у него *настолько коротки*, что ему могло казаться, будто разговоръ совсѣмъ не перерывается. 2) Когда мы хотимъ что-нибудь припомнить, но тщетно, то полезно на время отвлечь вниманіе отъ искомаго объекта, предоставить мысли самой „спокойно работать“ (ruhig arbeiten), тогда искомое внезапно само „приходитъ въ голову“—въ этихъ случаяхъ оказывается на-лицо „минная подземная работа припоминанія“. И здѣсь нѣтъ надобности предполагать обособленіе части психики изъ верхняго сознанія въ нижнее,—гораздо проще предположить, что мы здѣсь имѣемъ дѣло,

[1]) См. рецензію Ремке на книгу Дессуара: „Das Doppel-Ich“ въ „Zeitschrift für Immanente Philosophie“, B. II, 1897, S. 234—247.

[2]) См. также Jastrow: „La subconscience“, 1908.

какъ и въ первомъ случаѣ, съ незамѣченными (unbemerkte), неопознанными состояніями того же единаго сознанія; быть можетъ, обращеніе къ другимъ мыслямъ помогаетъ въ данномъ случаѣ тѣмъ, что содѣйствуетъ устраненію утомленія въ тѣхъ частяхъ мозга, отъ дѣятельности которыхъ зависитъ припоминаніе искомаго понятія. 3) Не говоритъ въ пользу гипотезы двойного „Я“ и тотъ фактъ, что мы нерѣдко во вторую ночь продолжаемъ видѣть во снѣ то, что началось видѣться во снѣ въ предшествующую ночь; или что пьяный не помнитъ протрезвившись свои поступки, совершенные въ состояніи опьяненія, но вспоминаетъ ихъ въ состояніи новаго опьяненія и т. п. Здѣсь можно говорить только объ относительной обособленности рядовъ ассоціацій, а не о раздвоеніи „Я“. 4) То же примѣнимо и къ случаямъ патологическаго раздвоенія личности въ собственномъ смыслѣ слова. У знаменитой Леоніи, которая во „второмъ“ состояніи называла себя Леонтиной и не приписывала себѣ поступковъ Леоніи, нѣтъ основаній констатировать два сознанія. Наблюдавшимъ дѣтей хорошо извѣстны случаи, когда ребенокъ приписывалъ себѣ другое имя, отвергая данное ему при крещеніи и разсматривая свои прежніе поступки, какъ принадлежащіе совершенно другому лицу [1]).

Въ вопросѣ о безсмертіи души Ремке развиваетъ такую точку зрѣнія. Души выдѣлились изъ первоначальнаго мірового единства. Ихъ самостоятельное и обособленное состояніе въ настоящее время, быть можетъ, есть лишь переходный *этапъ* къ будущему *реальному* объединенію всѣхъ духовныхъ существъ въ единство мірового „Я“. Этотъ взглядъ согласуется съ общей универсалистической и пантеистической тенденціей въ философіи Ремке [2]).

Среди современныхъ представителей идеалистическаго монизма особеннаго вниманія заслуживаетъ Теодоръ Липпсъ, удѣляющій въ своихъ сочиненіяхъ много мѣста психологической сторонѣ интересующей насъ проблемы—вопросу о психогенезисѣ представленія о чужомъ „Я“. Душевная жизнь индивидуума представляется Липпсу нѣкоторымъ конкретнымъ психическимъ единствомъ, которое онъ называетъ

---

[1]) Вотъ иллюстрація подобнаго случая:

... Знаешь, кто я?

— Господинъ Чечевицынъ.

— Нѣтъ, я Монтитано, Ястребиный коготь, вождь непобѣдимыхъ! („Мальчики“, разсказъ Чехова).

[2]) Эта мысль развита Ремке въ книгѣ „Die Seele des Menchen“, 1902 („Aus Natur und Geist“, B. 36).

„реальнымъ Я“. Это—нѣкоторый постоянный и недѣлимый субстратъ, который образуетъ трансцендентную подпочву или основу того, что проявляется въ видѣ извѣстныхъ *содержаній сознанія*. „*Реальное Я*“ гораздо шире сферы *содержаній сознанія*, оно есть совокупность безсознательныхъ и подсознательныхъ потенцій, склонностей и постоянныхъ предрасположеній: въ немъ формируется въ безсознательной формѣ *процессъ ощущенія*, прежде чѣмъ стать содержаніемъ сознанія, въ немъ *хранятся воспоминанія*, когда мы ихъ не сознаемъ, безсознательной функціей *мѣстныхъ знаковъ* мы при его помощи построяемъ пространственное воспріятіе и т. д.,—словомъ, оно есть *дѣйственное*, организующее начало. „Реальное „Я“ есть извѣстное единство внѣпространственное и недѣлимое, сознающее себя всегда тожественнымъ. Психическіе элементы всегда принадлежатъ какому-нибудь психическому единству—ихъ „сліяніе во-едино“ внѣ всякаго психическаго единства есть нелѣпость. „Единство сознанія, *замкнутость* въ одномъ только „Я“ относится къ числу существенныхъ признаковъ переживанія сознанія. Это единство не *создается* изъ частей, которыя существовали раньше, были сами по себѣ отдѣльны другъ отъ друга, оно не представляетъ собою какого либо результата, а, напротивъ, оно-то и является первичнымъ, предпосылкою. Частныя переживанія сознанія, не замкнутыя въ единомъ „Я“, представляютъ собою совершенно пустое слово, подобное звуку, который не звучитъ, или поверхности, лишенной протяженія“. Внѣшній міръ, являющійся съ психологической точки зрѣнія совокупностью объективированныхъ ощущеній, съ физико-механической точки зрѣнія сводится къ процессамъ движенія: всѣ перемѣны въ природѣ въ конечномъ счетѣ суть движенія, нашъ мозгъ, подобно другимъ тѣламъ природы, есть механическая система. Въ какомъ же отношеніи находится наше реальное „Я“ къ міру, какъ системѣ движеній? Сказать, что психическая жизнь есть продуктъ тѣхъ спеціальныхъ формъ движенія, которыя присущи мозгу или вообще нервной системѣ, значитъ предположить, что движеніе можетъ породить нѣчто абсолютно съ нимъ несоизмѣримое toto genere, какова внутренняя психическая жизнь, значитъ утверждать противорѣчіе. „Механическая система всегда производитъ тотъ именно механическій процессъ, который предначертывается ей законами механики, помимо же такого процесса данная механическая система не производитъ *ровно ничего*“. Это всецѣло примѣнимо и къ мозгу. Чтобы избѣжать нелѣпаго дуализма физическаго и психическаго, нужно допустить, „что сознательная жизнь вообще соединена съ механическими

процессами, другими словами,—что все физическое является въ то же время психическимъ" (универсальный психофизическій параллелизмъ и панпсихизмъ). Но этотъ параллелизмъ между психическими процессами и мозговыми перемѣнами, полная гармонія жизни сознаній съ физическими законами могутъ быть поняты только при предположеніи міровой закономѣрности, составляющей проявленіе единой міровой сущности—*міровой матеріи* (Weltmaterie), которая, съ другой стороны, есть *міровое Я* (Weltich). „Именно къ этому „міровому Я" принадлежитъ, какъ его часть, мое индивидуальное сознаніе, какъ и индивидуальное сознаніе другихъ индивидуумовъ. Міровое Я *дифференцируется* на такія индивидуальныя единицы сознанія, но не для того, чтобы распасться на нихъ". „Индивидуальное „Я" тѣмъ въ большей степени освобождается отъ своей изолированности, чѣмъ болѣе реальности, т. е. чѣмъ болѣе силы, богатства и внутренней согласованности въ отдѣльномъ индивидуумѣ, или чѣмъ болѣе міровое сознаніе *сообщаетъ* послѣднему своей реальности". „Богъ хочетъ *себя*, но только въ такомъ изобиліи; онъ мыслитъ, т. е. все богаче и богаче *переживаетъ себя въ этомъ изобиліи*. Міровой процессъ состоитъ въ наростаніи духовной энергіи въ такого рода міровомъ анализѣ или въ апперцептивномъ міровомъ синтезѣ"! Индивидуумъ, съ своей стороны, можетъ *выплянуть изъ своего я на мірооснову* именно въ сознаніи *объективности* и закономѣрности природы, сознаніи того, что онъ составляетъ „только *часть* ея".

Проблему познанія чужого „Я" Липпсъ ставитъ въ тѣсную связь съ изученіемъ того психологическаго явленія, на которое Робертъ Фишеръ впервые обратилъ вниманіе, „Einfühlung"—*вчувствованія*. Этотъ процессъ привходитъ и въ *воспріятіе* предметовъ, и въ переживанія *настроеній*, и въ *познаніе чужой психической жизни*. 1) Вчувствованіе *апперцептивное* заключается въ активномъ *опознаніи* формъ, линій, звуковъ, красокъ, когда я мысленно *ретуширую*, *обтягиваю* фокусомъ вниманія воспринимаемый предметъ, какъ бы динамически *возсоздаю* его контуры, его ансамбль. Это то, что Карлъ Грооссъ назвалъ innere Nachahmung, внутреннее подражаніе. 2) Вчувствованіе *настроенія*: „я переживаю „настроеніе", какъ такое, которое происходитъ отъ цвѣта или отъ сочетанія тоновъ, соединено съ ними, основывается на нихъ; я *объективирую или проектирую въ предметъ себя, настроеннаго такимъ же образомъ*. Больше того, я нахожусь въ предметѣ, безо всякаго содѣйствія съ моей стороны. Я нахожу настроеніе въ предметѣ, короче говоря,—я вчувствую это настроеніе". 3) *Эмпирически обусловленное*

апперцептивное вчувствованіе заключается въ объективаціи чувства *усилія* различной интенсивности при наблюденіи объективнаго причиннаго отношенія между явленіями природы. Это—антропоморфическій привкусъ, привносимый нами въ созерцаніе взаимодѣйствія физическихъ силъ. 4) Вчувствованіе *въ чувственное явленіе „другихъ"*. Непосредственно мы не воспринимаемъ чужого „Я" и его переживаній. „Мы должны построить чужую личность изъ чертъ нашей собственной". Какимъ образомъ это совершается? Положимъ, я испытываю ужасъ и испускаю крикъ ужаса. Какимъ путемъ, услышавъ, что другое лицо испускаетъ подобный же крикъ, я могу прійти къ мысли, что оно ощущаетъ ужасъ? „Я просто лишь слышу звукъ, а то, что одновременно *чувствую* въ себѣ, можетъ быть, носитъ совсѣмъ *другой* характеръ". Какимъ же путемъ „для меня появляется такое чуждое мнѣ „нутро", короче говоря,—какъ для меня возникаетъ другой индивидуумъ?" Трудность проблемы усугубляется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что я до извѣстной степени понимаю „душевныя состоянія, которыхъ я самъ никогда не испытывалъ". Повидимому, остается предположить слѣдующее: „пониманіе мною жизненныхъ обнаруженій другихъ индивидуумовъ основывается, съ одной стороны, на инстинктивномъ стремленіи къ подражанію, а, съ другой, на инстинктивномъ же стремленіи обнаруживать въ опредѣленной формѣ мои собственныя психическія переживанія. Это означаетъ слѣдующее: положимъ, я вижу мину; въ такомъ случаѣ зрительный образъ этой мины, въ силу неопредѣлимой болѣе подробнымъ путемъ организаціи моей природы, пробуждаетъ импульсы къ движенію. Эти движенія, въ свою очередь, суть естественное обнаруженіе аффективнаго внутренняго состоянія, напримѣръ, печали. Такое состояніе и двигательные импульсы, о которыхъ идетъ рѣчь, образуютъ психическое единство. Вслѣдствіе этого, двигательные импульсы, освобождаемые зрительнымъ образомъ чужой мины, заключаютъ въ себѣ тенденцію къ переживанію такого аффективнаго состоянія. Эта тенденція осуществляется, когда можетъ, т. е., во-первыхъ, когда подобное аффективное состояніе *уже переживалось мною*, слѣдовательно, когда оно уже принадлежитъ къ моему дѣйствительному духовному владѣнію, и, во-вторыхъ, когда это аффективное состояніе *не противорѣчитъ моей истинной природѣ*. Равнымъ образомъ, въ случаѣ такого противорѣчія все-таки остается тенденція къ переживанію аффективнаго состоянія. И въ извѣстномъ смыслѣ я переживаю послѣднее, но только *именно, какъ такое, которому сопротивляется моя истинная природа*". Въ послѣднемъ случаѣ вчувство-

ваніе имѣетъ *отрицательный или антипатическій* характеръ, въ первыхъ двухъ *положительный или симпатическій*. Возможны вчувствованія въ *мины*, въ *произвольныя движенія и въ покоящіяся формы* человѣческаго тѣла. Отрицательное вчувствованіе, а не полное положительное вчувствованіе является, по Липпсу, источникомъ познанія чужого „Я“. Въ полномъ положительномъ вчувствованіи для меня существуетъ, прежде всего, лишь единственное „Я“, именно данное, вчувствованное или объектированное собственное „Я“, проектированное во внѣшній объектъ. И только когда я выступаю изъ полнаго вчувствованія и всегда, когда я чувствую себя лишь отрицательнымъ образомъ, я въ то же время чувствую себя *не* связаннымъ со внѣшнимъ объектомъ, а противостоящимъ ему, а иногда связаннымъ съ моимъ собственнымъ *тѣломъ*. Отсюда-то и возникаетъ дѣленіе единаго „Я“, а, слѣдовательно, и множественность индивидуумовъ. „Я“, соединенное съ чужимъ тѣломъ, даже послѣ того, какъ соединеніе однажды совершилось во вчувствованіи, остается затѣмъ соединеннымъ съ нимъ *въ воспоминаніи*. Вотъ откуда происходитъ *знаніе* о чужихъ психическихъ индивидуумахъ или о „чужихъ Я“. Языкъ въ формѣ звукоподражательнаго инстинкта и инстинкта оглашенія укрѣпляетъ это знаніе. Это знаніе о другихъ Липпсъ называетъ *интеллектуализированнымъ вчувствованіемъ*. Во вчувствованіи „существуетъ только одно, именно объективированное собственное „Я“. Послѣднее же раскалывается на два, когда я вмѣстѣ съ тѣмъ чувствую *необъективированное* „Я“, свободное отъ связанности со внѣшнимъ предметомъ“. Послѣднее и есть я самъ, а первое—„другой“; знаніе о послѣднемъ для разсудка и есть интеллектуализированное вчувствованіе. Но не всякое вчувствованіе имѣетъ значеніе показателя *психической реальности*. Напримѣръ, если человѣкъ, котораго я ошибочно считалъ любящимъ меня, оказывается de facto враждебно настроеннымъ ко мнѣ, то я исправляю одни вчувствованія при помощи другихъ. Вчувствованіе съ сознаніемъ дѣйствительности вчувствованнаго есть *этическое вчувствованіе*. Вчувствованіе же, которое всецѣло находится по ту сторону вопроса о дѣйствительности или недѣйствительности, есть *эстетическое вчувствованіе*. „То, во что мы въ состояніи положительно вчувствовать себя, мы называемъ прекраснымъ“, обратное—отвратительнымъ [1]).

[1]) Боделэръ въ своей книгѣ: „Искусственный рай“ приводитъ замѣчательный примѣръ на процессъ вчувствованія, развивающагося до размѣровъ экстаза при отравле-

VIII.

Изъ представителей *монадологіи* въ XIX-мъ вѣкѣ заслуживаютъ вниманія Тейхмюллеръ, Лютославскій, Банзенъ и Ренувье.

Тейхмюллеръ называетъ себя лейбниціанцемъ, и, дѣйствительно, его система имѣетъ много общаго съ Лейбницевской. Съ его точки зрѣнія, „Я“ есть субстанція, единая, простая, т. е. не имѣющая частей, неразрушимая. Бытіе „Я“ непрерывно: во снѣ, въ обморокѣ и т. д. перерывается не бытіе „Я“, но самосознаніе; что „Я“ остается тѣмъ же,—это видно изъ того, что по пробужденіи каждый находитъ себя *тѣмъ же,* какимъ онъ былъ до пробужденія. Такъ называемое „раздвоеніе „Я“ надо понимать не буквально. „Я“ отличается отъ *личности.* Послѣдняя заключается въ координаціи *нашихъ знаній и нашего характера* съ сознаніемъ, т. е. въ *самосознаніи.* Тейхмюллеръ допускаетъ существованіе безсознательныхъ представленій и проводитъ разграниченіе между Erkenntniss и Bewusstsein. Когда я, не размышляя, просто смотрю на свѣтлое пятно, — это фактъ сознанія, но не познанія. Наоборотъ, когда я говорю, что *знаю* математику, здѣсь нѣтъ сознанія, сознательной суммы математическихъ познаній, но безсознательное храненіе этого знанія въ памяти. Опознанный и систематизированный запасъ нашихъ знаній и природныхъ наклонностей и образуетъ нашу *личность.* Наше „Я“ не есть форма познанія, какъ думалъ Кантъ, но субстанція. Кантъ не только грубо заблуждался,

---

ніи гашишемъ: „Случается иногда, что личность исчезаетъ, а объективность—истинная сущность пантеистической поэзіи—развивается въ васъ до такой ненормальной степени, что созерцаніе окружающихъ предметовъ заставляетъ васъ забыть о своемъ собственномъ существованіи, и вы сливаетесь съ ними. Вашъ глазъ останавливается на стройномъ деревѣ, раскачивающемся отъ вѣтра; черезъ нѣсколько секундъ то, что вызвало бы только сравненіе въ мозгу поэта, становится для васъ реальностью. Вы переносите на дерево ваши страсти, ваши желанія или вашу тоску; его стопы и раскачиванія становятся вашими, и вскорѣ вы превращаетесь въ это дерево. Точно также птица, парящая въ глубинѣ лазури, въ первый моментъ является какъ бы олицетвореніемъ вашего желанія парить надъ всѣмъ человѣчествомъ, но еще моментъ,—и вы превратились въ эту птицу. Вотъ вы сидите и курите. Ваше вниманіе остановилось на синеватыхъ облакахъ, поднимающихся изъ вашей трубки. Представленіе объ испареніи, медленномъ, постепенномъ, вѣчномъ овладѣваетъ вашимъ умомъ, и вы свяжете его съ вашими собственными мыслями, съ вашей мыслящей матеріей. И вотъ въ силу какой-то странной перестановки, какого-то перемѣщенія или интеллектуальнаго qui pro quo, вы вдругъ почувствуете, что вы испаряетесь, и вы припишите вашей трубкѣ (въ которой вы ощущаете себя сжатымъ и сдавленнымъ, какъ табакъ)—поразительную способность *курить васъ*“ (русск. пер. 1908, стр. 34-я).

отвергая субстанціальность духа, но сдѣлалъ еще грубѣйшую ошибку, перенося понятіе субстанціи на матеріальное, и Гегель правъ, говоря: „Кантъ не хотѣлъ признавать „Я“ за субстанцію, потому что его нельзя взять въ руки и понюхать“. „Я“ есть *прототипъ понятія субстанціи*, и мы можемъ говорить о множественности субстанцій, лишь строя такое представленіе по аналогіи съ тою единственною субстанціей, которая каждому изъ насъ раскрыта въ его собственномъ „Я“. Внѣшній міръ, міръ матеріи, представляющійся намъ, какъ независящая отъ насъ реальность, какъ таковой, вовсе не существуетъ. Принимая его за себѣ довлѣющую реальность, мы дѣлаемся жертвами *пройективизма*. Наше „Я“ такъ устроено, что мы въ силу закономѣрной и безсознательной функціи пройектируемъ въ пространственномъ и временномъ порядкѣ наши ощущенія; отсюда образуется объективированное представленіе находящагося въ пространствѣ и времени міра, но фактически это лишь *образъ* міра вещей въ себѣ, это „ein perspectivisches Weltbild“. Что „истинный“ міръ внѣвременененъ, а время есть форма, въ которую нашъ интеллектъ располагаетъ свои переживанія, это можно пояснить остроумнымъ примѣромъ Эберти: „Настоящимъ событіе является лишь для присутствующаго непосредственно тутъ же въ пространствѣ лица... А такъ какъ свѣтовой лучъ для своего прохожденія требуетъ времени, то можно представить себѣ звѣзду столь отдаленную, что до нея отъ насъ лучъ можетъ дойти лишь черезъ нѣсколько тысячъ лѣтъ. Еслибъ на такой звѣздѣ былъ наблюдатель съ достаточно сильнымъ телескопомъ, то онъ могъ бы сказать: смотрите, вонъ Ева подаетъ Адаму яблоко, Адамъ беретъ его. А вотъ теперь убили Каина и т. д. Пространство, какъ и время, есть только закономѣрная перспективная форма воспріятія—истинное бытіе безпространственно. Пройекція ощущеній въ пространство есть также безсознательная функція „Я“, причемъ нужно замѣтить, что мы не всѣ ощущенія пройектируемъ во внѣ, но, главнымъ образомъ, зрительныя и осязательныя, потому что онѣ наиболѣе устойчивы и, слѣдовательно, болѣе соотвѣтствуютъ идеѣ *сосуществованія*, столь характерной для пространства. Но если внѣшній міръ есть лишь перспективная картина бытія въ моемъ сознаніи (Fata Morgana des Lebens, scheinbare Welt), то гдѣ же истинный міръ (wirkliche Welt)? Онъ образуетъ іерархію внѣвременныхъ и внѣпространственныхъ духовныхъ сущностей, подобныхъ моему „Я“, онъ есть *система монадъ*. О существованіи другихъ „Я“ я замѣчаю по аналогіи, по внѣшнимъ проявленіямъ. Это есть *семіотическое знаніе*. Мы лишены непосредственнаго интуи-

тивнаго познанія чужого „Я“. Психологическая иллюзія непосредственнаго познанія чужого „Я“ заключается въ *привычкѣ*. Мы привыкаемъ до того быстро истолковывать проявленія чужой душевной жизни по аналогіи съ нашей собственной, особенно *понимать чужую рѣчь*, что принимаемъ *семіотическое* познаніе за *интуитивное* [1]).

Отчетливое познаніе собственнаго „Я“, самосознаніе, предполагаетъ и познаніе другихъ „Я“. Черезъ образованіе понятія о существѣ внѣ моего „Я“ впервые найденъ пунктъ отношенія, коимъ обусловлено примѣненіе понятія *числа* къ „Я“, какъ сущности. Въ былыя времена на островѣ Гельголандѣ была одна единственная корова, принадлежавшая англійскому губернатору. Какъ единственная представительница своей породы, она была для туземныхъ дѣтей не „нѣкоей“ коровой, но просто этой коровой (die Kuh); только попавъ на континентъ, они могли увидѣть съ удивленіемъ, что *эта* корова лишь одна среди многихъ. Точно также и „Я“ впервые можетъ представить себя, какъ единицу (Eins), лишь найдя „Ты“ въ качествѣ второго „Я“. Познаніе себя, какъ „Я“, какъ сущности, такимъ образомъ, уже предполагаетъ, что я отличаю отъ себя и противополагаю себѣ другія существа, мать, братьевъ, животныхъ, какъ пункты отношеній того же порядка. Первоначальная точка зрѣнія на міръ у дѣтей и дикарей и сводится къ одухотворенію рѣшительно всего, къ панпсихизму. „Умные люди требуютъ, чтобы мы разстались съ дѣтскими башмаками, но объ этомъ мы еще поспоримъ“. Вѣдь до сихъ поръ не найденъ никакой другой источникъ для понятія *бытія*, кромѣ „Я“ и его дѣятельностей. Разсматривать бытіе, какъ *матерію*, можно было бы, если бы мы уже знали, что такое *бытіе* матеріи, а таковое намъ неизвѣстно. Поэтому „мы можемъ заключить, что *дѣтская точка зрѣнія есть естественная и единственно возможная*“. Разумѣется, здѣсь рѣчь идетъ о пониманіи вещей въ себѣ, а не чувственныхъ явленій.

Мы видѣли, что Тейхмюллеръ разсматриваетъ сущность міра, какъ систему *внѣвременныхъ* и внѣпространственныхъ духовныхъ сущностей, законосообразно взаимодѣйствующихъ между собою. Слѣдованіе событій въ мірѣ другъ за другомъ есть только иллюзорный резуль-

[1]) Данныя экспериментальной психологіи подтверждаютъ это соображеніе. Опыты Каттеля показали, что на иностранномъ языкѣ мы читаемъ *медленнѣе*, чѣмъ на своемъ, и тѣмъ медленнѣе, чѣмъ хуже его знаемъ—время реакціи при этомъ больше. Вотъ почему намъ кажется, что иностранцы говорятъ такъ скоро. См. „Психологію“ Джэмса, глава IX: „Нѣкоторыя общія условія нервной дѣятельности“.

татъ перспективной природы времени. Каждое существо построяетъ въ своемъ сознаніи „прошлое“ и „будущее“ міра, но это иллюзія, хотя и закономѣрная. Къ внѣвременной сущности вещей относятся вѣчные неизмѣнные законы природы (напримѣръ, физическіе, химическіе). Къ числу такихъ законовъ слѣдуетъ отнести и неизмѣнные *типы*, соотвѣтственно которымъ въ опытѣ реализуются растительныя и животныя формы. Система типовъ прерывна, и число ихъ ограничено. Воплощаются типы въ эмпирической дѣйствительности не путемъ механической эволюціи мертвой матеріи въ живую въ абсолютно-реальномъ времени, что было бы нелѣпо допустить, но путемъ дифференціаціи изъ нѣкоторыхъ *родовыхъ* формъ (Descendenz — нисхожденіе). Принципъ каждаго организма кроется въ одномъ атомѣ, какъ бы господствующей въ немъ монадѣ, и, когда во внутренней (внѣпространственной и внѣвременной) природѣ этого атома по поводу новыхъ условій существованія соотвѣтствующаго ему организма происходитъ измѣненіе, наступаетъ *метаморфоза* организма въ новую форму. Всѣ организмы связаны между собою математически необходимыми и въ то же время телеологическими соотношеніями: всѣ возможныя формы прошлаго и будущаго даны въ природѣ вещей заразъ, какъ системы сосуществующихъ внѣ времени геометрическихъ построеній“. Такимъ образомъ, для Тейхмюллера Фата Моргана бытія есть, какъ для Боделэра, „лѣсъ, полный символовъ“, „матеріальность существуетъ, лишь какъ способъ представленія“. Только душа есть субстанція. Она есть *недѣлимое* единство, поскольку ея функціей является *сужденіе* и, слѣдовательно, мышленіе, и она является таковою же, поскольку переживаетъ единство того или другого *эмоціональнаго состоянія*. О томъ же свидѣтельствуетъ, какъ уже замѣчено выше, и *непрерывность* самосознанія. „Просыпаясь утромъ, мы не спрашиваемъ себя съ удивленіемъ, кто же это такой лежитъ въ постели; мы не ощупываемъ, не оглядываемъ и не изслѣдуемъ себя, не приходимъ въ удивленіе и отъ комнаты, въ которой находимся, подобно Абу Гассану, котораго султанъ приказалъ унести соннаго и по пробужденіи почитать, какъ султана. Это возможно лишь путемъ воспоминанія, а для послѣдняго необходимо *сравненіе, которое должно быть сдѣлано чѣмъ-нибудь единымъ*. Наконецъ, это единое сознаетъ въ себѣ самобытную индивидуальность. Душа, какъ *индивидуальная* субстанція, безсмертна и безначальна. Это аподиктически вытекаетъ изъ самаго анализа понятія души; что же касается *личнаго* безсмертія, то оно не можетъ быть доказано аподиктически, но предста-

вляется въ высокой степени вѣроятнымъ. Разграниченіе, дѣлаемое Тейхмюллеромъ, между индивидуальнымъ и личнымъ безсмертіемъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, которое Лейбницъ дѣлалъ между indefectibilitas, свойственной всѣмъ монадамъ, и immortalitas, свойственной лишь человѣку и высшимъ духамъ [1]).

Талантливый польскій философъ Лютославскій (бывшій когда-то доцентомъ Казанскаго университета) написалъ интересную книгу „Seelenmacht“ (1899), въ которой разбирается и проблема чужого „Я“. Въ нашемъ общеніи другъ съ другомъ мы руководствуемся сходствомъ между нашими собственными движеніями и движеніями окружающихъ людей, а также рѣчью для заключенія по аналогіи о чужой одушевленности. Но *это заключеніе по аналогіи само по себѣ недостаточно*: то же дѣйствіе можетъ быть вызвано различными причинами, и нельзя опровергнуть человѣка, который сталъ бы, напримѣръ, утверждать, что видимость одушевленности другихъ людей есть продуктъ дѣятельности міровой души, или что жизнь есть сонъ, и душевная жизнь другихъ людей есть продуктъ нашей грезящей фантазіи. Существуетъ ли у насъ опредѣленный критерій для различенія сна и дѣйствительности? Таковымъ служитъ свидѣтельство другихъ людей. Мы провѣряемъ показанія нашихъ чувствъ, опираясь на показанія чувствъ сочеловѣковъ. Насколько это обстоятельство имѣетъ для насъ большое значеніе, можно видѣть изъ слѣдующаго опыта: „Если внести спящаго человѣка въ совершенно темную комнату и въ присутствіи нѣсколькихъ друзей разбудить его, то въ большинствѣ случаевъ не будетъ трудно внушить ему, что онъ ослѣпъ, и что комната ярко освѣщена. Для этого достаточно, чтобы присутствующіе друзья заранѣе сговорились такъ вести себя, какъ если бы въ комнатѣ было совершенно свѣтло, напримѣръ, играть въ карты, читать громко вслухъ газеты и обнаружить величайшее удивленіе и сочувствіе, когда проснувшійся спроситъ, почему не зажженъ свѣтъ. Разумѣется, такой опытъ можетъ удасться только въ томъ случаѣ, если жертва никогда раньше не слышала о подобной шуткѣ и не имѣла ранѣе привычки подвергать чувственныя впечатлѣнія провѣркѣ путемъ размышленія. Въ противномъ случаѣ проснувшійся, дабы стряхнуть съ себя навожденіе, немедленно догадается, что надъ нимъ продѣлываютъ опытъ“. Изъ сказаннаго становится яснымъ, что мы попадаемъ въ загадочный кругъ:

---

[1]) См. „Wirkliche und scheinbare Welt“, „Logik und Psychologie“ и трактатъ „О Безсмертіи души“, переведенный на русскій языкъ проф. Бобровымъ.

„мы вѣримъ въ объективность нашихъ ощущеній, такъ какъ другія души свидѣтельствуютъ намъ о томъ же, и мы вѣримъ въ существованіе другихъ душъ, такъ какъ онѣ оказываютъ дѣйствіе на нашу чувственную воспріимчивость". И тѣмъ не менѣе „каждый изъ насъ имѣетъ необъяснимую увѣренность въ томъ, что всякій другой человѣкъ есть подобное ему существо, надѣленное сознаніемъ, которое многія понятія мыслитъ совершенно тожественнымъ съ нимъ образомъ". Эта увѣренность, представляющая всеобщее и непоколебимѣйшее убѣжденіе всѣхъ людей, можетъ быть объяснена только путемъ предположенія, что души могутъ дѣйствовать одна на другую непосредственно, т. е. *телепатически*. Такое предположеніе подтверждается многочисленными фактами *вѣщихъ сновъ*, когда мы постигаемъ въ сновидѣніи душевное состояніе людей, находящихся далеко отъ насъ, или предвосхищаемъ грядущія событія. Такое непосредственное дѣйствіе одной души на другую составляетъ коренное свойство нашего духа и даже болѣе понятно, чѣмъ дѣйствіе души на матерію или на тѣло. Кто желаетъ провѣрить лично эту способность души, тотъ долженъ проникнуться *увѣренностью* въ успѣхѣ: вѣра въ мощь собственной души является здѣсь необходимымъ условіемъ для достиженія желаннаго результата. Достовѣрность телепатическихъ явленій подтверждается такимъ авторитетнымъ психологомъ, какъ Джэмсъ [1]).

То, что называется внушаемостью, есть именно телепатія и зависитъ въ большей степени отъ духовной мощи внушающаго, чѣмъ отъ воспріимчивости объекта внушенія. Разстояніе при телепатіи не играетъ никакой роли, такъ какъ между душами нѣтъ разстоянія, ибо пространство существуетъ лишь въ душахъ, оно есть лишь простѣйшая система классификаціи нашихъ ощущеній. При телепатіи мы познаемъ чужую душу непосредственно, „*интуитивно*". Здѣсь Лютославскій, въ противоположность Тейхмюллеру, отвергаетъ *семіотическій* par excellence характеръ познанія „чужого Я". Одушевленность животныхъ, которую отвергалъ Декартъ, доказуема также лишь путемъ предположенія телепатическаго непосредственнаго воздѣйствія на ихъ душу души человѣка. Это обнаруживается при воздѣйствіи человѣческаго голоса, человѣческой экспрессіи на самочувствіе животнаго. Товянскій ласковыми, ободряющими интонаціями сообщалъ бодрость своей утомленной лошади. Говорятъ, что факиры силою своей воли заставляютъ расте-

[1]) Подробности о *телепатіи* читатель найдетъ въ моей статьѣ „Телепатія" въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

нія быстро развиваться и расти. Если это правда, то и въ подобномъ явленіи обнаруживается власть человѣческой души надъ душою растенія.

Не только растенія одушевлены, но и вся природа. Ея сущность образуетъ систему внѣвременныхъ и внѣпространственныхъ монадъ, даже атомы вещества, напримѣръ, частицы газа имѣютъ каждый соотвѣтствующую себѣ *индивидуальную* непохожую на другія монаду, только на низшихъ ступеняхъ природы различія индивидуумовъ такъ *незначительны*, что мы разсматриваемъ ихъ, какъ специфически тожественныя единицы. Каждая монада, хотя и подчинена въ своей дѣятельности законамъ природы, но въ извѣстныхъ предѣлахъ обладаетъ и *спонтанностью*. Человѣческому тѣлу соотвѣтствуетъ цѣлая іерархія монадъ: монады атомовъ, клѣтокъ, первныхъ центровъ и, наконецъ, центральная монада головного мозга. Послѣдняя пользуется услугами подчиненныхъ монадъ, которыя *вліяютъ* на ея психическую дѣятельность, но не *сливаются* съ нею. Въ этомъ существенно отлична точка зрѣнія Лютославскаго отъ Гартманна, по которому подчиненныя психическія единицы входятъ въ составъ высшей въ формѣ относительно безсознательныхъ представленій: Лютославскій совершенно отвергаетъ безсознательныя представленія. Наряду съ человѣкомъ есть основаніе предполагать существованіе высшихъ существъ. Наивысшею монадою является Богъ. Онъ не есть безконечное, всемогущее и творческое начало: онъ не творецъ міра, который безначаленъ, не всемогущъ [1]), ибо въ такомъ случаѣ исключалась бы возможность свободы индивидуумовъ и оставалось бы необъяснимымъ существованіе зла. Лютославскій горячо отстаиваетъ неповторяемость, свободу, субстанціальность, самобытность индивидуумовъ-монадъ. Существуетъ два типа людей, говоритъ онъ,—индивидуалисты и универсалисты. „Индивидуалистъ убѣжденъ, что онъ составляетъ самостоятельную, себѣ довлѣющую причину, самъ полагаетъ себѣ цѣли, самъ трудится ради нихъ и самому себѣ приписываетъ успѣхи и неудачи послѣ достиженія или недостиженія цѣли. Онъ ощущаетъ свою собственную мощь, какъ опредѣленную силу въ міровомъ процессѣ и отвергаетъ мысль, будто будущее заранѣе предопредѣлено божьею волею. Слѣдованіе событій въ его глазахъ представляетъ дѣйствительность, осуществляемую его собственными усиліями и усиліями другихъ су-

[1]) Существованія одного независимаго духа, какъ Прометей Шелли, достаточно для опроверженія Всемогущества Божія.

ществъ. Наоборотъ, универсалистъ не имѣетъ никакого безусловнаго, ему присущаго сознанія. Онъ ощущаетъ свою жизнь, какъ нѣчто всецѣло зависимое отъ чуждыхъ силъ, на которыя вліять онъ безсиленъ. Онъ довѣрчиво предается этимъ силамъ и дѣлается, такимъ образомъ, детерминистомъ или фаталистомъ". Универсалисты, какъ матеріалисты, такъ и идеалисты, имѣютъ всѣ между собою эту общую черту, заключающуюся въ отрицаніи личной свободы. Всякая монада, всякій духовный индивидуумъ не только свободенъ, но и безсмертенъ. Душа— субстанція и потому не сотворена, но существовала отъ вѣчности, не погибнетъ, но будетъ вѣчно жить. Моральная и вообще жизненная цѣнность вѣры въ безсмертіе громадна. Если мы представимъ себѣ народъ, находящійся подъ гнетомъ гнусной тиранніи, и допустимъ на минуту, что весь онъ одушевленъ глубокой вѣрой въ безсмертіе, то никакое внѣшнее насиліе не можетъ быть для него страшнымъ: никакіе палачи и никакія карательныя экспедиціи не сокрушатъ энергіи возставшаго народа, готоваго смѣло и радостно пожертвовать жизнью во имя свободы.

Ученіе Шопенгауэра исключаетъ возможность монадологіи. Шопенгауэръ вмѣняетъ въ особенную заслугу Канту именно разрушеніе понятія души, какъ субстанціи. Однако, какъ мы видѣли, въ его ученіи есть пунктъ, отчасти дающій поводъ къ возвращенію душѣ ея правъ на имя субстанціи: ученіе объ *интеллигибельныхъ характерахъ*, таящихся въ единой Волѣ и предопредѣляющихъ собою природу эмпирическихъ воплощенныхъ индивидуальностей. Этотъ пунктъ привелъ шопенгауэріанца Банзена къ *монадологической* метафизикѣ воли [1]). Міръ „въ себѣ" состоитъ изъ множества взаимодѣйствующихъ субстанціальныхъ сущностей, *генадъ*. Каждая генада есть воля, стремящаяся къ самораздвоенію, раздираемая этимъ самораздвоеніемъ. Дѣйствительность есть совокупность воплощенныхъ генадъ разной степени сложности. Эти генады строго обособлены одна отъ другой: онѣ не „сливаются" въ сложныя единицы: высшее сознаніе нельзя разсматривать, какъ „Summationsphaenomen" изъ множественности частичныхъ сознаній,— такая дедукція высшаго сознанія изъ сліянія низшихъ всегда заключаетъ въ себѣ petitionem principii. Множественность генадъ воплощается въ іерархіи взаимодѣйствующихъ существъ. То, что съ внутренней стороны является импульсомъ воли, съ внѣшней стороны оказывается силой. Между воплощенными индивидуумами (растенія, жи-

[1]) См. „Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt". 1881.

вотныя, люди) устанавливается транзеунтно-причинное отношеніе. Время не есть лишь субъективная форма познанія (aetas, saeculum, χρόνος, γενεά), но объективная форма бытія генадъ, какъ вещей въ себѣ (aevum). „Мы можемъ расквитаться съ „непознаваемостью" другихъ индивидуумовъ, коль скоро мы раздѣлались съ суевѣріемъ, будто между вещами въ себѣ не можетъ быть никакого причиннаго отношенія, такъ какъ причинность-де принадлежитъ исключительно лишь міру явленій". „Являющееся не стоитъ просто позади или по ту сторону явленій въ абстрактной уединенной обособленности, какъ нѣчто просто трансцендентное, но проникаетъ въ нихъ, какъ нѣчто дѣйственное и именно въ силу этого и означаетъ истинно дѣйствительное". Всякій тѣлесный индивидуумъ, связанный съ генадою, подлежитъ тлѣнію и смерти, но генада, какъ импульсъ воли къ жизни, не погибаетъ и снова когда-нибудь при наличности благопріятныхъ условій можетъ воплотиться. Объективное время мірового процесса распадается на извѣстные циклы (Карма у индійцевъ, αἰών у грековъ), въ которые и совершается перевоплощеніе генадъ. Личнаго безсмертія не можетъ быть, такъ какъ эмпирическія условія для непрерывнаго самосознанія и памяти невозможны, но возможна своего рода *палингенезія*, которая, однако, не приводитъ ни къ какому „искупленію" страданій и разрѣшенію противорѣчій, заложенныхъ въ самораздвоенной ирраціональной природѣ волевыхъ генадъ. Эту мысль, по словамъ Банзена, прекрасно выразилъ пѣвецъ трагическаго — Фридрихъ Геббель:

Natur, Du kannst mich nicht vernichten,
Weil es Dich selbst vernichten heisst,
Du kannst auf kein Atom verzichten,
Das einmal mit im Weltall kreist.
Du musst sie alle wiederwecken,
Die Wesen, die sich gross und klein
In deinem dunkeln Schoos verstecken
Und träumen nun, nicht mehr zu sein.
Natur, ich will Dich nicht beschwören:
Verändre deinen ew'gen Lauf',
Ich weiss, Du kannst mich nicht erhören,
Nur wecke mich am letzten auf!

Въ первоначальный періодъ своей философской дѣятельности, въ эпоху созданія „Опытовъ всеобщей критики" (1854), провозглашая неотдѣлимость двухъ элементовъ въ познаніи, le représentatif и le représenté—мышленія и бытія, субъекта и объекта, Ренувье разрѣшаетъ

проблему множественности сознаній крайне просто, но въ то же время, очевидно, сложность проблемы не сознается имъ: онъ не даетъ рѣшенія вопроса, а просто обходитъ его; доказавъ соотносительность субъекта и объекта, онъ говоритъ: „Опроверженіе абсолютнаго идеализма, который нѣкоторые обозначаютъ именемъ *эгоизма*, при помощи моего метода столь же просто, ибо я начинаю съ того, что отбрасываю гипотетическое „Я“, изъ котораго эгоистъ дѣлаетъ себѣ идола (намекъ на абсолютное „Я“ Фихте). Остается эмпирическое „Я“— синтезъ извѣстнаго порядка представленій для каждаго человѣка и образующій этого человѣка; какъ же, спрашивается, могу я утверждать то, что утверждаетъ эгоистъ, а именно будто *всѣ представленія суть „Я“*, когда налицо тотъ фактъ, что *слова Я, онъ, другой, не Я, внѣ меня*, не сходящія у меня съ языка, обозначаютъ какъ разъ представленія, не принадлежащія мнѣ“ (Essais, v. I, p. 15)? Въ своихъ произведеніяхъ 60-хъ и 70-хъ годовъ Ренувье продолжаетъ стоять на точкѣ зрѣнія радикальнаго феноменализма. Въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ, особенно въ двухъ трудахъ: „Nouvelle monadologie“ (1899) и „Personnalisme“ (1903) онъ развиваетъ монадологическое ученіе въ слѣдующей формѣ.

Все бытіе духовно—міръ есть система духовныхъ сущностей, внѣвременныхъ и внѣпространственныхъ *монадъ*. Этотъ принципъ Ренувье заимствуетъ у Лейбница. Онъ защищаетъ его противъ слѣдующаго возраженія, дѣлаемаго Сталло: „Однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ образчиковъ онтологическаго разсужденія служитъ аргументъ, согласно которому мы въ правѣ отъ существованія сложныхъ субстанцій заключать къ существованію простыхъ. Лейбницъ помѣщаетъ этотъ аргументъ во главѣ своей Монадологіи: „Necesse est dari substantias simplices, quia dantur compositae, neque enim compositum est, nisi aggregatum simplicium“. Однако эта энтимема есть очевидный паралогизмъ, ошибка, извѣстная въ логикѣ подъ именемъ *ошибки упраздненной относительности* (erreur de relatif supprimé). Существованіе сложныхъ субстанцій, разумѣется, доказываетъ существованіе составляющихъ частей, которыя *относительно этой субстанціи* просты, но оно не доказываетъ ровно ничего относительно простоты этихъ частей въ самихъ себѣ“. Этотъ упрекъ Сталло, по мнѣнію Ренувье, непримѣнимъ къ монадѣ Лейбница, ибо она проста лишь въ смыслѣ отсутствія частей, но она *качественно сложна*, какъ психическое единство. Съ другой стороны, Лейбницъ правъ, говоря, что сложное предполагаетъ реальность недѣлимаго, но и онъ дѣлаетъ ошибку, допуская

существованіе въ сложномъ *безконечно большого числа* простыхъ элементовъ. Лейбницъ—*инфинитистъ*, Ренувье—ревностный *финитистъ*. Поэтому онъ утверждаетъ, что монадъ не *безконечно*, но *конечно много*, ибо законченная безконечность—нелѣпость. Равнымъ образомъ, Ренувье отвергаетъ изъ тѣхъ же соображеній безконечность міра въ прошедшемъ a parte ante, ибо тогда пришлось бы допустить, что уже протекла безконечность времени. Такимъ образомъ, міръ монадъ — сотворенный міръ. Его виновникомъ является Богъ—высшая монада, который тоже не предвѣчно существовалъ. Первоначальный міръ сотворенныхъ духовъ былъ совершенъ, но такъ какъ эти духи, одаренные болѣе совершенной, чѣмъ люди, организаціей, злоупотребляли тою свободою воли, которой одарено всякое духовное существо, то это привело къ грѣхопаденію—космическому перевороту (въ родѣ Оригеновской καταβολὴ τοῦ κόσμου), и теперешній міръ возникъ несовершеннымъ. Постепенное нравственное перерожденіе человѣчества приведетъ когда-нибудь къ „искупленію“ первороднаго грѣха и возстановленію прежняго совершеннаго міра. Признавая, подобно Канту, безсмертіе необходимымъ моральнымъ постулатомъ, Ренувье представляетъ это безсмертіе 1) непремѣнно *личнымъ*: индивидуумъ будетъ *помнить* о своемъ существованіи въ трехъ мірахъ, безъ этого безсмертіе не имѣло бы никакой нравственной цѣнности, 2) это безсмертіе осуществляется въ формѣ воскресенія *во плоти*, ибо монада предполагаетъ непремѣнно связанную съ нею тѣлесную организацію, хотя, конечно, могутъ пройти милліоны лѣтъ, прежде чѣмъ создадутся условія, благопріятныя для ея возстановленія, но вѣдь время, громадность его періодовъ есть нѣчто реальное лишь для сознанія, для міра монадъ время идеально, и потому, хотя бы человѣкъ воскресъ черезъ милліонъ лѣтъ, все же фактически „venant de mourir, c'est tout à l'heure qu'il ressuscitera“. Индивидуумы духовные неразрушимы, они лишь desorganisables, т. е. могутъ при разрушеніи соотвѣтствующаго имъ организма временно пребывать въ состояніи „инволюціи“, чтобы снова при благопріятныхъ условіяхъ возстановиться въ видѣ сложнаго организма. Для Ренувье, какъ для Лейбница, человѣческое тѣло in rerum natura есть извѣстная іерархія монадъ, управляемыхъ господствующею монадою (entelechie dominante). Но, по мнѣнію Ренувье, ошибка Лейбница заключалась въ непослѣдовательности (вытекавшей изъ его инфинитизма), въ силу которой онъ, считавшій пространство идеальнымъ, приписывалъ монадѣ *безконечно малую протяженность*. Лейбницъ смѣшиваетъ здѣсь, такъ сказать, абсолютно непротяженный Gedankencentrum съ протяженнымъ

сѣменемъ или зародышемъ. Поэтому, согласно Лейбницу, господствующая монада, какъ безконечно малый зародышъ, нетлѣнна и возрождается при благопріятныхъ условіяхъ, сочетаясь съ системой подходящихъ подчиненныхъ монадъ, переходя изъ состоянія инволюціи въ состояніе *эволюціи*. Можно предположить, что возстановленіе въ смыслѣ личнаго безсмертія распространяется лишь на тѣхъ духовныхъ индивидуумовъ, которые образовывали первоначально совершенный міръ, и что *соотвѣтственно* каждой господствующей монадѣ этого существа въ природѣ имѣются elements germinatifs, *конечно малые* зародыши, столь малые по размѣрамъ, что на нихъ не могутъ дѣйствовать разрушительнымъ образомъ силы малѣйшихъ физическихъ молекулъ и самая высокая температура, исключающая существованіе какихъ либо организмовъ. Тогда является мыслимымъ сохраненіе этихъ „элементовъ“ при газообразномъ состояніи міра и передача ихъ изъ поколѣнія въ поколѣніе въ животномъ мірѣ вплоть до человѣка, и, наконецъ, новыя появленія ихъ, какъ центральныхъ элементовъ въ организмахъ будущихъ совершенныхъ существъ, въ которыя переродится человѣчество.

Къ представителямъ монадологіи слѣдуетъ отнести, думается мнѣ, и незабвеннаго В. С. Соловьева, который былъ первымъ въ русской философской литературѣ писателемъ, поднявшимъ вопросъ о „чужомъ Я“. Этому вопросу онъ удѣляетъ мѣсто въ статьѣ: „О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія“ (Отвѣтъ К. Д. Кавелину). Въ этой статьѣ онъ опровергаетъ солипсизмъ при помощи слѣдующаго хода разсужденій. Говоря, что міръ данъ мнѣ, какъ представленіе, какъ состояніе сознанія, я вовсе не уполномоченъ утверждать, что мнѣ онъ данъ, *только* какъ состояніе сознанія. Никому не принадлежащее состояніе сознанія есть объектъ безъ субъекта: состояніе сознанія немыслимо безъ самого сознанія, какъ субъекта, какъ носителя состояній сознанія“. Отсюда дальнѣйшій выводъ: „Если мы должны утверждать, что все существующее состоитъ изъ объектовъ или представленій самихъ по себѣ, что все есть состоянія сознанія сами по себѣ, то это утвержденіе, если мы дадимъ ему логическій смыслъ, означаетъ, что все существующее не зависитъ само по себѣ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта, а есть вмѣстѣ и субъектъ, и объектъ самъ по себѣ. Это значитъ, что все, что есть, состоитъ изъ существъ, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность. Внѣшній міръ доступенъ мнѣ, лишь какъ явленіе, его сущность познается мною лишь опосредствованнымъ образомъ, но „самъ

себѣ я доступенъ съ внутренней стороны, не какъ явленіе только, но и какъ существо". Каковы же мои познанія о другихъ существахъ? Я замѣчаю въ окружающемъ мірѣ явленій лишь внѣшнюю феноменальную сторону, въ другихъ людяхъ я по сходству этихъ внѣшнихъ феноменальныхъ проявленій и на основаніи законнаго заключенія по аналогіи предполагаю, что имѣю дѣло съ проявленіями психической жизни *однородныхъ* со мною существъ. „Но спрашивается: имѣетъ ли эта увѣренность положительное логическое основаніе, можетъ ли она быть сведена къ какому-нибудь необходимому логическому закону? Я нахожу, что можетъ, именно, къ закону, аналитически выводимому изъ закона тожества и выражающемуся такъ: *постоянная и непосредственная однородность* (*матеріальная и формальная*) независимыхъ другъ отъ друга проявленій (точнѣе: *рядовъ проявленій*) *предполагаетъ внутреннюю однородность проявляющихся существъ*". Этотъ законъ составляетъ основу нашей увѣренности во множественности человѣческихъ и животныхъ сознаній. Но наука снимаетъ безусловную границу между міромъ животныхъ и растеній, органической и неорганической природой и вынуждаетъ насъ распространить предѣлы одушевленности: „мы должны признать, что все существующее состоитъ изъ единичныхъ недѣлимыхъ или *монадъ*, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность, однородную съ тою, какую мы знаемъ непосредственно въ своемъ собственномъ внутреннемъ опытѣ". Такимъ путемъ Соловьевъ приходитъ къ идеализму въ формѣ монадологіи. Но монады, какъ „стихіи міра", объединяются черезъ посредство міровой души въ абсолютномъ первоначалѣ—Всеединомъ Сущемъ.

IX.

Когда-то Альбертъ Ланге прозвалъ Германна Лотце Степкой-Растрепкой метафизики за спутанность его мышленія и за эклектизмъ. Быть можетъ, такое прозвище и не заслужено Лотце, но эклектическій характеръ его философіи, дѣйствительно, даетъ себя чувствовать. Часто Лотце считаютъ панпсихистомъ монадологическаго типа, но это допустимо лишь съ большими оговорками. Какъ я уже указывалъ въ другомъ сочиненіи, въ психологическихъ воззрѣніяхъ Лотце имѣются элементы гилозоизма, несовмѣстимаго съ монадологіей: Лотце допускаетъ возможность перехода физической энергіи въ психическую (См. „Законы мышленія и формы познанія", стр. 76). Съ другой стороны, панпсихизмъ Лотце ограниченъ тѣмъ, что онъ отвергаетъ (или, по крайней мѣрѣ, не допускаетъ категорически) одушевленность

атомовъ и растеній. На это указалъ впервые Гартманнъ въ своей превосходной книгѣ: „Lotze's Philosophie“ (стр. 62 — 64). Правда, въ раннемъ сочиненіи: „Медицинская психологія“ Лотце еще допускаетъ одушевленность міровыхъ стихій, но позднѣе, по мѣрѣ перемѣщенія въ его ученіи истинной реальности всего въ Бога, въ Абсолютъ, онъ, повидимому, отклоняетъ это воззрѣніе. Отклоняетъ на томъ основаніи, что атомы вообще не имѣютъ „для себя бытія“, но наше представленіе о нихъ соотвѣтствуетъ извѣстнымъ закономѣрнымъ актамъ Бога, въ силу которыхъ въ конечныхъ духахъ порождается картина единаго міра. Какъ для Фехнера, реальность атомовъ для Лотце имѣетъ исключительно методологическое значеніе. Эта точка зрѣнія особенно рѣзко выступаетъ въ „Метафизикѣ“ 1879 г., когда Лотце склонился къ монистическому идеализму. Контроверзія „объ одушевленности атомовъ у Лотце“ недавно имѣла мѣсто въ нѣмецкихъ журналахъ (См. статью Schwendler'a: „Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze“. Zeitschrift für Philosophie, 1908). Монадистомъ Лотце, кромѣ того, нельзя назвать потому, что душа въ его системѣ, какъ указываетъ Гартманнъ (Geschichte d. Metaphysik, II, глава о Лотце), псевдосубстанціальна. Безсмертіе онъ принимаетъ лишь въ качествѣ моральнаго постулата, это—безсмертіе „для немногихъ“ въ награду за хорошее поведеніе. Богъ въ системѣ Лотце, какъ показалъ Зикель (см. статью въ Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, 1907) ни личный, ни сверхличный.

Болѣе интереса для насъ представляютъ мысли, высказываемыя Лотце относительно природы эстетическаго вчувствованія.

Лотце былъ однимъ изъ первыхъ психологовъ, подвергшихъ анализу явленіе „вчувствованія“, при чемъ онъ отмѣтилъ роль моторныхъ ощущеній и представленій въ этомъ процессѣ. Формы и движенія окружающихъ существъ воспринимаются нами въ связи съ соотвѣтствующими моторными отзвучіями: „Мы не только видимъ возникновеніе движеній, но мы самодѣятельно привносимъ ихъ“. „Одушевленію нашихъ созерцаній много способствуетъ обобщаемое нами воспоминаніе о живоподвижности нашего тѣла“. По аналогіи съ нашими ощущеніями мы мысленно перевоплощаемся въ самыя разнообразныя существа, „въ радостный полетъ пѣвуньи-птицы или въ изящную подвижность стройныхъ сернъ“. Эта перевоплощаемость распространяется и на неподвижныя формы безжизненныхъ предметовъ, мы „обращаемъ мертвыя массы и неподвижныя опоры любого зданія въ сопринадлежные члены живого тѣла, котораго внутренніе переливы

отзываются въ насъ, какъ нѣчто намъ родное, близкое, свое". Наряду съ эстетическимъ вчувствованіемъ, Лотце открываетъ своеобразную иллюзію перемѣщенія нашей чувствительности за предѣлы нашего тѣла при пользованіи орудіями: „Такъ плотникъ или дровосѣкъ вмѣстѣ съ отдачею въ рукѣ топорища чувствуетъ и шипучую врѣзку стали въ сердце дерева, а солдатъ ощущаетъ вонзеніе штыка или сабли въ тѣло противника". На этомъ обстоятельствѣ основано употребленіе всѣхъ орудій („Микрокосмъ", II, 238—242).

X.

Искусственная метафизика Гербарта, которой мы здѣсь не предполагаемъ излагать, занимаетъ *промежуточное* мѣсто между монадологіей и гилозоизмомъ [1]). Подобно Лейбницу, Гербартъ предполагаетъ: 1) множественность простыхъ сущностей, 2) ихъ внѣвременность и внѣпространственность, 3) взаимоотношенія этихъ сущностей объясняютъ и физическій міръ, и духовный. Но съ другой стороны: 1) „*Монадъ*" Лейбница безконечно большое число, „*Реалій*" Гербарта конечно большое число. 2) Каждая „монада" есть centrum repraesentativum Universi, цѣлая вселенная въ миніатюрѣ, каждая „реалія" есть лишь элементъ—атомъ психоматеріи, mind-dust. 3) „Я" со всѣмъ своимъ содержаніемъ есть монада по Лейбницу, т. е. субстанція, по Гербарту же „Я" есть равнодѣйствующая изъ сліянія мозаичныхъ камушковъ—психическихъ элементовъ—реалій. 4) Монада абсолютно замкнута—въ ней „нѣтъ оконъ", реаліи же вступаютъ между собою во „взаимодѣйствіе". Для гилозоистическаго способа мышленія у Гербарта характеренъ процессъ *матеріализаціи* психическихъ явленій: онъ говоритъ: о *равновѣсіи* представленій, объ ихъ *движеніи*, *задержкѣ*, *сплетеніи*, *сліяніи*, *погруженіи*, *давленіи*, *свертываніи*, *развертываніи*, *заостреніи* и т. д. Въ то же время въ его систему остаются вкрапленными взгляды на душу, какъ на непротяженную, простую субстанцію. Отсюда 1) допущеніе, по примѣру Декарта, локализаціи души въ математической точкѣ на этотъ разъ подвижной въ мозгу и 2) признаніе безсмертія души. Эти противорѣчащія тенденціи (спиритуализмъ и гилозоизмъ) ни Гербарту, ни его школѣ никогда не удавалось примирить.

Гербартъ, подобно Юму и Конту, отвергаетъ первичность и непроизводность „Я", какъ психическаго индивидуума: „Я" есть резуль-

[1]) Объ отношеніи метафизики Гербарта къ метафизикѣ Лейбница, см.: R. Zimmermann: „Leibniz und Herbart", 1849.

татъ комбинаціи элементарныхъ психическихъ атомовъ, представленій-силъ". Психическіе первоэлементы предшествуютъ хронологически своему результату — индивидуальной личности, тоже наблюдается въ развитіи нашего самосознанія, которое выростаетъ *не изъ антитезы „Я" и „Не-Я"* („какъ будто вещи съ самаго начала были преисполнены отрицаніемъ „Я"!). „При такомъ способѣ никогда бы не возникли *Ты* и *Онъ*, никогда бы не была познана другая личность, кромѣ своей собственной. Лучше сказать: то, что ощущалось внутри, будетъ, гдѣ это возможно, переноситься вовнѣ. Поэтому *вмѣстѣ съ „Я" образуется „Ты"*, и почти одновременно съ тѣмъ и другимъ „Мы", что забываетъ и долженъ забывать идеализмъ, не желающій пробудиться отъ своихъ грезъ". Процессъ одухотворенія окружающихъ объектовъ совершается путемъ инстинктивнаго заключенія по аналогіи: *„что* существуютъ вещи, въ которыхъ живутъ представленія — это знаетъ даже животное. Этому оно научается, видя, что извѣстныя вещи *примѣняются* къ другимъ, даже не соприкасаясь съ ними" [1]). Такъ какъ „Я" возникаетъ въ соціальной обстановкѣ, то анализъ его природы долженъ исходить изъ разсмотрѣнія уже наличной множественности психическихъ индивидуумовъ: „должно изслѣдовать „Мы" раньше, чѣмъ „Я" [2]).

Такой же хронологическій prius „Мы" передъ „Я" провозглашается и гербартіанцами, создателями „Völkerpsychologie" — Лацарусомъ и Штейнталемъ. Очень мѣтко слѣдующее замѣчаніе Бугле: „Психологія народовъ есть логическое развитіе системы Гербарта. ...Своей борьбой противъ ученія о душевныхъ способностяхъ, ученіемъ о представленіяхъ, какъ центрахъ силъ, онъ какъ бы отдѣлялъ душевныя явленія отъ метафизическаго единства нашего „Я". Онъ открылъ путь къ пониманію въ нѣкоторомъ родѣ психологіи безъ личности, психологіи, которая изучаетъ движеніе представленій внѣ индивидуальнаго сознанія. Отсюда до психологіи народовъ одинъ шагъ" [3]). И, дѣйствительно, Лацарусъ, исходя изъ подобныхъ гербартовскимъ соображеній, выдвигаетъ понятіе *„объективнаго духа"* въ статьѣ [4]), являющейся какъ бы программой для позднѣйшихъ послѣдователей „Völkerpsychologie". Объективный духъ есть нѣкоторое *реальное*

[1]) Гербартъ. Учебникъ психологіи § 199. Пер. приватъ-доцента С.-Петербургскаго университета А. П. Нечаева.

[2]) Гербартъ. Учебникъ психологіи, § 198, стр. 233.

[3]) Бугле: „Соціальная наука въ современной Германіи", стр. 38. 1900 г.

[4]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, III, 21—39.

органическое существо, въ которомъ воплощается жизнь народа или государства. Отдѣльный индивидуумъ такъ же относится къ „объективному духу“ даннаго народа, какъ единичное представленіе къ индивидуальному сознанію: здѣсь наблюдается полный параллелизмъ отношеній: I) Индивидуумы даннаго народа прежде всего имѣютъ въ виду индивидуальныя цѣли, напримѣръ, говоря на родномъ языкѣ, преслѣдуя личныя экономическія выгоды и т. п.; однако *языкъ*, которымъ они пользуются, образуетъ сверхличное единство, въ которое они входятъ, иногда сами себѣ не отдавая отчета въ существованіи подобнаго единства. То же наблюдается и въ индивидуальномъ сознаніи: отдѣльныя идеи образуютъ между собою *ассоціаціи*, не отдавая каждая въ отдѣльности себѣ въ томъ отчета. II) Далѣе, индивидуумы могутъ ставить себѣ сознательныя цѣли общественнаго *сверхличнаго* характера—участіе въ научномъ творчествѣ, въ политической жизни, въ художественной, въ литературной, публицистической дѣятельности. Точно также и въ индивидуальномъ сознаніи опредѣленные элементы играютъ роль регуляторовъ, направляющихъ ходъ единичныхъ представленій — логическіе, грамматическіе элементы и т. п. — они отправляютъ какъ бы общественныя должности въ жизни индивидуальнаго сознанія. III) Затѣмъ общество и государство вліяютъ на индивидуума, и точно также „апперципирующая масса“ представленій оказываетъ вліяніе на какое-нибудь индивидуальное представленіе. IV) Наконецъ, въ нѣкоторые моменты исторической жизни, напримѣръ, во время національной обороны, отдѣльные граждане и вся нація объединены единодушно общей цѣлью; равнымъ образомъ и въ жизни отдѣльнаго индивидуума бываютъ періоды высшаго напряженія, когда всѣ элементы его психики направлены къ одной всепоглощающей цѣли. Итакъ, языкъ, продукты религіознаго, научнаго и художественнаго творчества, продукты техники, сложная сѣть правовыхъ и соціальныхъ отношеній — все это есть проявленіе сверхличной активности объективнаго духа. Штейнталь примыкаетъ къ этимъ взглядамъ своего друга (Бугле, стр. 24 — 25).

Фолькманнъ фонъ Фолькмаръ, слѣдуя принципамъ гербартіанской метафизики, говоритъ объ объективныхъ признакахъ или критеріи одушевленности (Das Kriterium des Beseeltseins) приблизительно слѣдующее: „Такъ какъ каждому человѣку даны лишь его собственныя представленія, то онъ расширяетъ сферу одушевленности, предполагая наличность психики во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ смѣна центростремительнаго раздраженія центробѣжной отвѣтной реакціей связана съ тою иллюзіей произвольности (Schein der Freiheit),

которая у самого наблюдающаго связана съ формою представленія". Такъ какъ этотъ критерій не всегда въ точности приложимъ, то дѣлаютъ еще шагъ далѣе и распространяютъ одушевленность на всѣ тѣ случаи, гдѣ имѣется наличность условій для упомянутой смѣны, то есть гдѣ есть централизованная нервная система. У инфузоріи мы также наблюдаемъ иллюзію произвольности въ движеніяхъ, но послѣднія всецѣло объяснимы внѣшними причинами, между тѣмъ какъ у высшихъ животныхъ формъ раздраженіе является лишь поводомъ, а не причиной движенія. У растеній нѣтъ основаній предполагать одушевленность, такъ какъ основанія для заключенія по аналогіи являются здѣсь чрезчуръ шаткими. Равнымъ образомъ лишена всякихъ научныхъ основаній гипотеза міровой души. Въ томъ, что касается качественной природы души у человѣка и животныхъ, то Фолькманнъ, какъ и Гербартъ, отвергаетъ абсолютное разграниченіе ихъ. Ни способность къ рѣчи (Бонне, Максъ Мюллеръ), ни способность къ совершенствованію (Декартъ, Руссо), ни способность къ рефлексіи (Реймарусъ), ни къ „самосозерцанію духа" (Карусъ) не могутъ быть признаны за основаніе для абсолютнаго разграниченія.

Въ вопросѣ о психогенезисѣ представленія о „чужомъ Я" Фолькманнъ, по примѣру Гербарта, говоритъ: „Исторія развитія представленія о собственномъ Я во всѣхъ стадіяхъ своихъ идетъ параллельно исторіи развитія представленія о „чужомъ Я". Ребенокъ первоначально переноситъ удовольствіе и боль туда, гдѣ онъ воспринимаетъ причину, доставляющую ему удовольствіе или боль. Этотъ способъ представленія нельзя назвать пройэкціей удовольствія или боли, ибо, напримѣръ, болевое ощущеніе ребенокъ приписываетъ себѣ, а то, что онъ пройицируетъ, не есть ощущеніе, но представленіе боли. Слѣдствіемъ этого является то, что выводъ касательно причины провѣряется и исправляется посредствомъ вывода касательно дѣйствія. Именно, ребенокъ приходитъ къ тому, что предполагаетъ наличность боли лишь тамъ, гдѣ наталкивается на внѣшнія проявленія боли, какія онъ подмѣтилъ на себѣ, и какія онъ связалъ съ представленіемъ боли. Горящее полѣно ощущаетъ боль жженія, такъ какъ оно „охаетъ и стонетъ", а жукъ, остающійся при всякомъ мученіи опѣпенѣлымъ, не можетъ ощущать никакой боли, и въ этомъ отношеніи дитя смотритъ на него, какъ на листокъ дерева или на камушекъ".

Какъ у Гербарта, у Фолькманна есть тенденція переносить понятіе мы въ индивидуальное сознаніе. Наше „Я" есть точка пересѣченія

множества элементарныхъ психическихъ единицъ, истинная реальность принадлежитъ имъ. Единство сознанія есть абстракція, суммированіе ряда эмпирическихъ единствъ представленій въ одинъ непрерывный рядъ. Такимъ же образомъ индивидуальное сознаніе въ своемъ составѣ расширяется образованіемъ представленій о „чужихъ Я". „Мы" возникаетъ всякій разъ, какъ съ моимъ Я чужое вступаетъ въ сліяніе (verschmilzt) въ какомъ-нибудь мѣстѣ, въ какомъ-нибудь отношеніи, то есть, коль скоро какое-нибудь представливаніе (Vorstellen) указываетъ рядомъ съ моимъ Я на чужое, или, другими словами, коль скоро данъ объектъ, на который оба Я соотвѣтственно реагируютъ. Такимъ образомъ, „Мы" имѣетъ весьма различный объемъ: отъ точечнаго въ видѣ случайнаго совпаденія представливанія въ томъ же ощущеніи, представленіи или въ той же мысли, до проникающаго почти всѣ сферы Я „семейнаго Мы" (Wir der Familie), при чемъ, конечно, это нисколько не исключаетъ сильнѣйшаго антагонизма между „Я": ненависть, подобно любви, формируетъ себѣ свое „Мы". Самодержецъ, увѣренный въ слѣпомъ повиновеніи и подражаніи своему ходу представленій въ сознаніяхъ подданныхъ, строитъ себѣ соотвѣтствующее „Мы" („Мы, Божьею милостью" etc).

Весьма характеристично у Фолькманна стремленіе принять за исходный пунктъ развитія сознанія не его формальное единство, но атомистическую множественность психическихъ элементовъ, стремленіе, которое замѣчается у всѣхъ гилозоистовъ — напомню здѣсь о Клиффордѣ (То же у Drobisch'a: „Empirische Psychologie" 1842, 146). Въ началѣ душевнаго развитія психика человѣка представляетъ пучекъ порозненныхъ представленій: „Всякое представленіе въ своей первоначальной формѣ есть нѣчто положительное, какъ ощущеніе и безъ всякаго отношенія къ какому-либо другому представленію. Принимать единство Я, подобно Фихте, за врожденное, за отправной фактъ психологіи, значитъ противорѣчить фактамъ. Между прочимъ: „Изумительнымъ явленіемъ служитъ строгій параллелизмъ, существующій между развитіемъ представленія о своемъ Я и о „чужомъ Я", такъ какъ несомнѣнно случается крайне рѣдко, чтобы на всѣхъ стадіяхъ развитія было констатировано совпаденіе въ законѣ развитія врожденнаго, просто устранившаго свою задержку, представленія, и такого, пріобрѣтенный характеръ коего является безспорнымъ. Несомнѣнно, что это удивленіе распространяется и на представленіе „Мы". Если представленіе „Я" есть отображеніе единой реаліи (т. е. одного психическаго элемента), то гдѣ же та реалія, въ которой всецѣло отобра-

жается плюрализмъ „Я“ „нашего Мы“ (Der Ichpluralismus des Wir), или скажемъ наоборотъ: если изъ множественности представленій можетъ возникнуть единство „Мы“, которое въ послѣднихъ не было заключено, то почему же представленіе Я не могло бы возникнуть изъ представленій, въ которыхъ оно не заключалось? Ссылки на родовое сознаніе (Gattungsbewusstsein) скорѣе сводятся къ признанію наличности проблемы, чѣмъ къ ея рѣшенію.

По поводу тѣхъ чувствованій, въ которыхъ для насъ имѣетъ значеніе оцѣнка насъ другими „Я“, и которыя Спенсеръ назвалъ эгоальтруистическими (каковы: гордость, тщеславіе и т. п.), Фолькманнъ говоритъ слѣдующее: „Подобно тому, какъ „Я“ можетъ первоначально заключаться въ „Мы“ и первоначально выростать изъ него, такъ точно и самочувствіе (Selbstgefühl, собственно, чувство собственной личности—„Я самъ“) можетъ заключаться въ чувствѣ „Мы сами“ (Wirselbstgefühl) и выростать изъ него, и тамъ, гдѣ это имѣетъ мѣсто, можетъ также случиться, что „чувство Я-самъ“ индивидуума есть въ сущности лишь олицетворенное „чувство Мы-сами“ и подвергается разрушенію, когда связь даннаго лица съ „Мы“ порвана. Чѣмъ болѣе тѣснымъ дѣлается соціальное общеніе между отдѣльными лицами, тѣмъ болѣе всякій отражается во всѣхъ остальныхъ, и предназначаетъ эти отображенія въ видѣ такихъ проявленій, въ какихъ вообще реализуются настроенія. А такъ какъ отображенный въ другомъ воспринимаетъ свое отображеніе въ другомъ, какъ объектъ, который не столько составляетъ принадлежность другого лица, сколько *есть* онъ самъ, и которое познается имъ, какъ бы въ качествѣ продолженія его собственнаго „Я“, то упомянутое расширеніе ихъ усиливаетъ его чувство „Я-самъ“ (II, 365—7).

Симпатія по Фолькманну также связана съ перевоплощаемостью даннаго лица въ кругъ представленій другого „Я“, такимъ образомъ, съ расширеніемъ собственнаго „Я“. Это предполагаетъ извѣстную солидарность обоихъ. Если тотъ, кому выражаютъ симпатію, обнаруживаетъ то же чувство къ симпатизирующему, то возникаетъ симпатія второй степени (Mitgefühl zweiter Potenz), и удовольствіе, сопровождающее обыкновенно симпатію, усиливается и смягчаетъ состраданіе: „Geteilte Lust ist doppelte Lust, geteilter Schmerz—halber Schmerz“.

Чешскій психологъ Матіасъ Амосъ Дрбалъ, примыкая въ метафизикѣ къ Гербарту, высказываетъ по интересующему насъ вопросу слѣдующія соображенія. Познаніе чужой душевной жизни всегда опосредствовано, причемъ: 1) оно зависитъ отъ точнаго наблюденія и

точнаго истолкованія проявленія чужой психики, 2) правильное истолкованіе чужой душевной жизни зависитъ отъ правильнаго самопознанія:

Willst Du Dich selber erkennen, so sieh die Andern es treiben,
Willst Du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz (Schiller).

На одно изъ главныхъ затрудненій для пониманія „чужого Я", по словамъ Дрбала, указалъ Кантъ—это притворство: „Die Menschen sind insgesammt je civilisierter desto mehr Schauspieler" („Anthropologie", § 13). А у Шекспира по этому поводу имѣются мѣткія замѣчанія въ „Гамлетѣ" и „Венеціанскомъ купцѣ".

О представленіи „Мы" (Das Wir) Дрбалъ говоритъ приблизительно то же, что и Фолькманъ: „Тамъ, гдѣ, наряду съ собственнымъ моимъ „Я", появляется масса представленій „чужого Я", тамъ можетъ случиться, что обѣ массы представленій во многихъ тожественныхъ пунктахъ сольются по соотвѣтственнымъ рядамъ (gliederweise). Слѣдствіемъ воспроизведенія одной массы является также и воспроизведеніе другой, и такъ возникаетъ представленіе „Мы" (Vorstellung des Wir)". Но и внутри индивидуальной личности процессъ сліянія представленій въ единство „Я" можетъ быть неполнымъ, и тогда образуется множественность обособленныхъ психическихъ единствъ — Мы внутри Я. «Развитіе и дальнѣйшее формулированіе Я постольку является нормальнымъ, поскольку отдѣльные образующіе „Я"» круги представленій сливаются въ единство самосознанія. Но многочисленные случаи показываютъ, что внутри „Я" могутъ возникнуть раздѣленія: 1) или представленіе „Я" подавлено, и тогда мы являемся зрителями игры заполняющихъ сознаніе представленій, какъ объективнаго процесса; 2) или, хотя „Я" и обнаруживаетъ активность въ сознаніи, но наряду съ нимъ еще вторая масса представленій пріобрѣтаетъ характеръ личности (Ichheit), и одному „Я" противостоитъ другое „Я"; 3) или первоначальное „Я" пропало безслѣдно, и на его мѣстѣ другая масса представленій взяла на себя роль „Я", которую она продолжаетъ играть, не претерпѣвая никакого ущерба со стороны прежняго „Я". Второй изъ приведенныхъ случаевъ можно наблюдать не только въ патологическихъ, но и въ нормальныхъ случаяхъ. Это перенесеніе „Мы" въ индивидуальное сознаніе *характерно для нѣмецкихъ народныхъ психологовъ и французскихъ соціологовъ въ одинаковой степени* [1]). У послѣднихъ эта мысль нашла себѣ поддержку въ наблюденіяхъ

[1]) Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ Ницше: „Das Ego ist eine Mehrheit von personärtigen Kräften" (Werke, B. XI, S. 235, § 191).

раздвоенія личности, внушенія и т. д. Подобные взгляды мы находимъ у Эспинаса, Фуйлье и особенно у Полана. Такъ, послѣдній, какъ и Дрбалъ [1]), раздвоеніе воли въ человѣкѣ истолковываетъ, какъ борьбу двухъ реальныхъ личностей, одинъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ изъ Гете, другой—изъ Расина.

Гете: Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust.
Die will sich von der andern trennen,
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Расинъ: Mon Dieu, quelle guerre cruelle,
Je trouve deux hommes en moi,
L'un veut que plein d'amour pour toi
Mon coeur te soit toujours fidèle,
L'autre à tes volontés rebelle
Me révolte contre ta loi.

Въ анализѣ развитія симпатическихъ чувствъ Дрбалъ присоединяетъ къ замѣчаніямъ Фолькманна указаніе на слѣдующія условія, отъ которыхъ зависитъ сила симпатіи: 1) богатство и дифференцированность эмоціональной жизни даннаго индивидуума, 2) наиболѣе совершенная способность перевоплощаемости даннаго человѣка въ другого, 3) общность въ радостяхъ и страданіяхъ съ объектомъ симпатіи, 4) подвижность, живость фантазіи. Наоборотъ, отсутствіе этихъ чертъ благопріятствуетъ развитію эгоистическихъ наклонностей (Ib., § 127).

Горвичъ [2]) полагаетъ, что процессъ объективаціи ребенкомъ чувствованій въ окружающихъ лицъ — процессъ одухотворенія послѣднихъ, совершается въ ребенкѣ постепенно. Сначала извѣстное лицо образуетъ въ сознаніи ребенка опредѣленный *„комплексъ чувствованій“*, который для каждаго конкретнаго лица индивидуализируется (мать, няня, отецъ, сестра); этотъ комплексъ чувствованій складывается постепенно изъ единичныхъ впечатлѣній, получаемыхъ отъ даннаго лица, и лишь позднѣе, когда въ ребенкѣ разовьется самосознаніе, онъ начинаетъ приписывать (путемъ извѣстнаго заключенія по аналогіи) психическія состоянія другому. Симпатическія чувства развиваются въ силу такого инстинктивнаго заключенія по аналогіи по-

[1]) Paulhan: „L'activité mentale et les éléments de l'esprit“ 1889. Drbal: „Empirische Psychologie“, § 109, 2-oe примѣч.

[2]) Adolf Horwicz: „Psychologische Analysen“, 1878. B. II, II-er Th. S. 305—315.

степенно, при чемъ сочувствіе другому можетъ осуществляться въ трехъ формахъ:

I) Per consensum, когда раздраженіе, воздѣйствующее на нашъ органъ чувства и органъ чувства другого, вызываетъ въ насъ соотвѣтствующее представленіе о душевномъ состояніи другого.

II) Per reproductionem seu phantasiam, когда мы сочувствуемъ другому на основаніи воспоминанія о нашемъ прежнемъ состояніи, подобномъ его теперешнему положенію, съ которымъ мы и сравниваемъ наше прежнее переживаніе, перенося его на другое лицо.

III) Per providentiam seu apperceptionem, когда мы боимся, надѣемся, или, по крайней мѣрѣ, считаемъ возможнымъ, что насъ и другое лицо ждетъ та же участь.

Эти три мотива къ сочувствію могутъ переходить одинъ въ другой. Consensus можетъ быть двухъ родовъ *гомологичный* и *гетерологичный*: первый имѣетъ мѣсто, когда и я, и другое лицо испытываемъ раздраженіе, дѣйствующее на *тотъ же органъ чувствъ*, второй, когда раздраженіе дѣйствуетъ *у меня на одинъ органъ чувствъ, а у другого лица—на другой*. Сочувствіе другому въ смыслѣ пройэкціи представленій о душевныхъ состояніяхъ ближняго въ его тѣло выступаетъ особенно рельефно именно во второмъ случаѣ. Если меня и другого одновременно раздражаетъ солнечный жаръ, то мое сочувствіе другому *заслоняется* отчасти моимъ собственнымъ аналогичнымъ состояніемъ. Иную форму представляетъ гетерологичный консензусъ: когда *я вижу*, какъ другого *бьютъ*, память и воображеніе даютъ мнѣ возможность представить, какъ переживанія другого лица то, чего я лично не ощущаю. Такимъ образомъ, въ первый видъ сочувствія привходитъ и второй, per reproductionem. Роль памяти въ процессѣ сочувствія очевидна изъ того факта, что „мы не сострадаемъ такимъ страданіямъ, которыхъ не испытали, или которыхъ намъ нечего бояться, или сострадаемъ крайне слабо, скорѣй теоретически“. По поводу сочувствія per providentiam слѣдуетъ отмѣтить тотъ фактъ, что *наши представленія о будущихъ страданіяхъ или будущемъ благополучіи могутъ быть иногда ярче, чѣмъ самыя эмоціи, переживаемыя въ дѣйствительности*, хотя обыкновенно воспроизводимое бываетъ блѣднѣе непосредственно переживаемаго въ дѣйствительности.

У Алоиза Гефлера (Höfler) въ одномъ мѣстѣ его „Психологіи“ мимоходомъ затрогивается вопросъ о доказательствахъ реальности „чужого Я“. Со своей стороны, признавая проблему трудной, онъ

находитъ все же достаточно убѣдительнымъ слѣдующій опытъ. Задайте другому лицу какое-нибудь сложное вычисленіе и одновременно сами произведите его при помощи *логариѳмовъ* — совпаденіе результатовъ является убѣдительнымъ доказательствомъ объективной реальности мыслительнаго процесса въ „чужомъ Я“ (sic!).

XI.

Переходными формами въ намѣченной нами классификаціи являются разнообразные представители спиритуализма, признающіе за душой субстанціальный характеръ и въ то же время допускающіе самостоятельное бытіе матеріальнаго міра. Къ таковымъ слѣдуетъ отнести многочисленныхъ эпигоновъ декартовскаго дуализма и дуализма Ѳомы Аквинскаго. И тѣ, и другіе, однако, отвергаютъ автоматизмъ животныхъ и не придерживаются взглядовъ Малебранша на реальность „чужого Я“, которые высказаны имъ въ 9-мъ Размышленіи („Meditations metaphysiques“, 1841, p. 78): „Мнѣ непосредственно даны лишь мои собственныя состоянія сознанія. ...Слѣдовательно, не по сознанію моему я могу судить о существованіи духовъ внѣ меня; и меня побуждаетъ строить догадки (conjecturer) объ ихъ существованіи тотъ фактъ, что мнѣ приходятъ мысли, совершенно не зависящія отъ моей воли, предваряемыя опредѣленными ощущеніями, которыя я называю звуками, и которыя произведены не мною; эти звуки мнѣ кажутся находящимися въ такомъ отношеніи и въ такой связи съ моими собственными мыслями, что онѣ имъ точно соотвѣтствуютъ. Эти мысли таковы, что онѣ естественно заставляютъ меня вѣрить, что существуетъ другой какой-нибудь духъ, подобный мнѣ, который ихъ задумалъ, и который пожелалъ мнѣ ихъ сообщить“. Такимъ образомъ, для Малебранша, какъ и для Декарта, объективнымъ признакомъ одушевленности является рѣчь. Спиритуалисты XIX в. предполагаютъ одушевленность и у животныхъ. Такъ, напримѣръ, Мэнъ-де-Биранъ [1]) устанавливаетъ три царства природы: 1) Мертвая природа (la nature morte)—онъ оговаривается—„если таковая существуетъ“, 2) міръ организмовъ, между этими двумя мірами есть „скачекъ“, который едва ли удастся заполнить; 3) міръ людей, сознаніе которыхъ, въ отличіе отъ животнаго, связано со свободною активностью“. Для Мэнъ-де-Бирана воля—основная черта духа; онъ волунтаристическій спиритуалистъ. Между міромъ животныхъ и человѣкомъ опять имѣется „ска-

[1]) Oeuvres philosophiques, 1851, v. III, p. 309—314.

чекъ": въ душѣ человѣка есть „souffle divin", котораго нѣтъ у животныхъ. Мэнъ-де-Биранъ указываетъ на объективные признаки этого „божественнаго дыханія"—свободу: „Какимъ знакомъ, спрашивается, могу я распознать внѣ меня наличность этой свободы? Я отвѣчаю: преднамѣренными дѣйствіями, которыя, какъ мы видимъ, совершаются существами, сходными съ нами по (внѣшней) формѣ, хотя это сходство еще не единственный признакъ и даже не истинное основаніе для индуктивнаго вывода, на основаніи котораго мы переносимъ на такія существа волю, свободную активность, подобную нашей собственной. Если бы моя лошадь или моя собака выполняли рядъ дѣйствій, связанныхъ между собою и обусловленныхъ подобно моимъ, то я вынужденъ былъ бы признать ихъ принципъ дѣйствія тожественнымъ съ моимъ, но этого-то и невозможно никогда наблюдать". Эта „vis insita", которая дѣлаетъ человѣка обладающимъ самосознаніемъ и владѣющимъ своей волей (compos sui), повидимому, совершенно отсутствуетъ у животныхъ [1]), хотя и дѣятельность послѣднихъ уже необъяснима чисто механически.

Познаніе чужой душевной жизни у спиритуалистовъ большею частью разсматривается, какъ познаніе семіотическое (см. выше, стр. 62-я), отнюдь не интуитивное. Всякая мысль о непосредственной сообщаемости сознаній плохо вяжется съ признаніемъ субстанціальности души. Вотъ, быть можетъ, почему спиритуалисты, какъ Кузенъ и Мэнъ-де-Биранъ, отвергаютъ познаніе чужой душевной жизни, основанное на инстинктивной вѣрѣ въ реальность „чужого Я" или на мистической интуиціи „чужого Я": 1) Викторъ Кузенъ въ своей книгѣ „Philosophie écossaise" оспариваетъ первичность и непроизводность вѣры въ реальность „чужого Я" у Рида: „Слова и дѣйствія нашихъ ближнихъ суть знаки, заставляющіе насъ приписывать имъ тѣ же умственныя способности, какія мы наблюдаемъ въ нашемъ собственномъ сознаніи. Это индуктивное разсужденіе совершается инстинктивно и съ величайшею быстротою (avec une rapidité extrême), которая ввела въ заблужденіе Рида, заставивъ его предположить здѣсь наличность спеціальнаго принципа". Точно также наклонность наша истолковывать извѣстные интонаціи и жесты, какъ проявленія опредѣленныхъ душевныхъ состо-

[1]) Ученіе Декарта объ автоматизмѣ Мэнъ-де-Биранъ находитъ „tranchant", противорѣчащимъ убѣжденіямъ всего рода человѣческаго. По его мнѣнію, организмы не подчинены исключительно механическимъ законамъ — онъ сочувствуетъ витализму Шталя (Oeuvres inédites de Maine de Biran, v. III, p. 378).

яній окружающихъ лицъ, по мнѣнію Кузена, есть результатъ опыта и индукціи [1]). 2) Мэнъ-де-Биранъ, говоря о телепатическихъ явленіяхъ, допускаетъ ихъ возможность, но полагаетъ, что симпатическая сообщаемость между воображеніемъ магнетизера и его паціента непремѣнно опосредствована тѣлесными воздѣйствіями одного индивидуума на другого: „Что было бы не только необъяснимо, но прямотаки чудесно, внѣ всякой правдоподобности и аналогіи съ данными физіологіи и психологіи, такъ это прямое и непосредственное вліяніе намѣренія или желанія магнетизера на другой организмъ, вся жизнь коего была бы отожествлена съ жизнью перваго и поглощена имъ. Такъ же абсурдно было бы допустить нѣкотораго рода переносъ или перемѣщеніе (transport ou transfusion du principe de la vie individuelle, „principium individuationis“) начала индивидуальной жизни, которое какъ разъ образуетъ данный организмъ, какъ таковой, какъ и признать переносъ „Я“ съ сознаніемъ въ другое „Я“ (transport du moi avec conscience dans un autre moi), которое дѣйствовало бы, двигалось бы подъ вліяніемъ чуждаго усилія, замѣстившаго его собственное присущее ему усиліе, то есть, его собственное „Я“. Такое отожествленіе въ обоихъ случаяхъ безусловно противорѣчитъ всѣмъ законамъ природы, мысли и жизни человѣка, какими мы ихъ и знаемъ, и чувствуемъ“ [2]).

Такимъ образомъ, Мэнъ-де-Биранъ является противникомъ интуитивизма. У него есть любопытная статья, спеціально посвященная критикѣ этого ученія. Онъ указываетъ, что ученіе объ „интеллектуальной интуиціи“, которое развивали въ его время нѣмецкіе метафизики, не новость, что оно имѣется уже въ александрійской философіи, у Прокла (Procli opera inedita, ed. Paris, 41—63) и у Ванъ-Гельмонта („Ortus Medicinae“, 1648, p. 27—28). Но это ученіе несостоятельно. Кто считаетъ душу субстанціей, и при томъ волевою субстанціей, тотъ не можетъ допустить ни сліянія душъ, ни поглощенія ихъ въ Богѣ: „Еслибы мыслящая душа была приведена къ полной пассивности интуиціи, то, будучи въ то же время поглощенной богомъ, она не имѣла бы болѣе присущаго ей свойства (elle n'aurait la propriété d'elle-même); теряя собственную активность, которая дѣлаетъ изъ нея личность, „Я“, она не могла бы болѣе быть разсматриваема въ качествѣ субстанціи“ [3]). Это соображеніе Мэнъ-де-Биранъ подтверждаетъ ссыл-

[1]) „Philosophie Ecossaise“, 1864, p. 379.

[2]) Oeuvres inédites de Maine de Biran, v. III, p. 488—489.

[3]) См. Oeuvres philosophiques, 1841, v. IV, p. 147, note.

кою на Лейбница, указывающей, что основатель монадологіи считалъ ее несовмѣстимой съ ученіемъ о сліяніи съ богомъ: „Beatitudo animi consistit in sua unione cum Deo, *modo non putes absorberi animum in Deum*, proprietate quae substantiam propriam sola facit actione omissa". Интуитивизмъ, дѣйствительно, какъ мы увидимъ ниже, чаще всего встрѣчается у монистическихъ идеалистовъ и пантеистовъ, къ которымъ представители монадологіи и спиритуализма относились отрицательно. Особенно враждебно отношеніе къ пантеизму у французскихъ спиритуалистовъ. Мэнъ-де-Биранъ говоритъ о пантеизмѣ: „дорога, ведущая къ пропасти, можетъ быть покрыта цвѣтами, но *пропасть* находится тамъ"! (Oeuvres philosophiques, III, 171). Ламенне называетъ пантеизмъ *пропастью*. Точно такъ же остроумный испанскій схоластикъ Якопо Бальмесъ, указывая на несовмѣстимость пантеизма съ фактомъ множественности и обособленности сознаній, замѣчаетъ: „Отрицая нашу индивидуальность, пантеизмъ ввергаетъ насъ въ темную и бездонную *пропасть* (abîme ténébreux et sans fond) единой субстанціи, абсолютнаго бытія, смѣшивая, отожествляя насъ съ нимъ, разлагая, такимъ образомъ наше существо, такъ же, какъ разсѣеваются молекулы пылинки въ безконечности пространства. Всѣ наши личныя чувства, исторія, какъ совокупность индивидуальныхъ жизней, становятся съ этой точки зрѣнія необъяснимыми" (см. „Philosophie fondamentale", переводъ съ испанскаго Майесъ, т. 3, стр. 239—269). „Самая идея сознанія исключаетъ ту чудовищность, въ силу которой стараются преобразовать индивидуальныя сознанія въ модификаціи нѣкоего всеобщаго сознанія. Сознаніе, т. е. интимное чувство, ощущаемое извѣстнымъ существомъ, есть, по существу дѣла индивидуальное чувство: сознаніе, такъ сказать, несообщаемо (incommunicable). Мы даемъ другому знать о нашемъ сознаніи, но мы не сообщаемъ ему самаго этого сознанія".

А между тѣмъ тяготѣніе къ пантеизму и монистическому идеализму въ извѣстной степени замѣчается у главы школы французскихъ спиритуалистовъ—Виктора Кузена. Какъ извѣстно, Викторъ Кузенъ, совершивъ путешествіе въ 1817 году по Германіи, познакомился съ нѣмецкимъ идеализмомъ и популяризировалъ его въ блестящемъ курсѣ 1818 года. Въ это время онъ самъ былъ увлеченъ монистическимъ идеализмомъ, ученіемъ объ интеллектуальной интуиціи. Но и здѣсь мистическая сторона нѣмецкой метафизики не увлекла его. Онъ отвергаетъ „мистическій матеріализмъ" эстетическаго интуитивизма. Равнымъ образомъ онъ отвергаетъ возможность мистическаго сліянія

одной души съ другой въ экстазахъ любви, о которыхъ писалъ Новалисъ: „Любовь стремится къ наиболѣе тѣсному смѣшенію... сущности желающаго съ желаемымъ объектомъ. Въ чувственности это сліяніе невозможно. Пространство всегда обречено быть или пустымъ, или заполненнымъ. Все соприкасается, ничто не сливается, и всякое смѣшеніе въ матеріи невозможно. Вотъ почему вслѣдъ за любовнымъ экстазомъ сознаніе чувствуетъ и свидѣтельствуетъ, что сліянія не было, и что любовь не достигла своего объекта". Интеллектуальная любовь равнымъ образомъ не приводитъ къ такому реальному отожествленію двухъ душъ. „Абсолютное единство никогда не можетъ быть найдено въ сферѣ феноменовъ, надо разбить эту сферу и подняться до бытія, которое ее поддерживаетъ, и которое никогда намъ не показывается. Вотъ почему самыя острыя наслажденія (половой любовью) всегда сопровождаются мучительнымъ возвратомъ человѣка внутрь самого себя и глубокимъ и печальнымъ сознаніемъ собственнаго безсилія— omne animal post coitum triste". Такое же чувство безсилія проникнуть въ тайну бытія испытываетъ и философъ въ процессѣ познанія: всякій ученый печаленъ послѣ своихъ размышленій. Конечно, онъ приблизился къ истинѣ, но лишь для того, чтобы познать, что пропасть, его отдѣляющая отъ нея, не можетъ быть перейдена [1]).

Пантеистическіе элементы въ философіи Кузена снова всплываютъ въ его курсѣ 1828 г., на этотъ разъ подъ вліяніемъ Гегеля, котораго онъ пропагандировалъ во Франціи [2]) въ видѣ ученія о безличномъ разумѣ (la raison impersonnelle [3]), но Кузену никогда не удавалось логически примирить эти элементы со спиритуалистическими воззрѣніями, такъ какъ его основная вполнѣ сознательная позиція эклектика въ философіи исключала возможность такого примиренія, что бы онъ самъ ни говорилъ объ органичности своего эклектизма. Позднѣе

---

[1]) См. книгу: Paul Janet: „V. Cousin et son oeuvre." 1888, стр. 132—134. Эти мысли напоминаютъ разсужденія Вл. Соловьева въ его статьѣ: „О смыслѣ любви". И тамъ, и здѣсь отвергается возможность мистическаго сліянія двухъ сознаній. Вал. Брюсовъ прекрасно передалъ эту же мысль въ стихотвореніи: „Одиночество".

[2]) Гегель, находившійся до самой смерти въ дружественной перепискѣ съ Кузеномъ, тѣмъ не менѣе, говорятъ, замѣтилъ о лекціяхъ Кузена: „Соусъ-то его собственный, а рыбу онъ взялъ у меня!"

[3]) Пантеистическія идеи въ лекціяхъ Кузена оказали глубокое вліяніе на Вашро (Vacherot), который на всю жизнь остался пантеистомъ. См. книгу: Ollé Laprune: „Etienne Vacherot". Ученію о безличномъ разумѣ посвящена во Франціи послѣ В. Кузена книга: „Theorie de la raison impersonnelle", par Francisque Bouillier, 1844.

онъ совершенно отрекся отъ пантеизма и сблизился съ традиціоннымъ церковнымъ ученіемъ.

XII.

Обращаясь къ воззрѣніямъ *солипсистовъ*, мы прежде всего должны поставить вопросъ, существуетъ ли въ философіи XIX-го вѣка хотя бы одинъ философъ, защищающій *догматическій солипсизмъ серьезно и методически*, безъ какихъ бы то ни было ограниченій или поправокъ въ видѣ постулатовъ моральной вѣры или допущенія окольныхъ путей мистической интуиціи? Такого философа мы не знаемъ. Л. Робинсонъ въ очень интересной статьѣ указываетъ на существованіе *радикальнаго солипсиста* въ XVIII-мъ вѣкѣ. Таковымъ является Клодъ Брюне (Claude Brunet), издавшій въ 1703 году: „Projet d'une nouvelle metaphysique". Книга эта представляетъ величайшую рѣдкость, если совсѣмъ не утрачена. Л. Робинсону удалось познакомиться съ ея содержаніемъ изъ второй части изданныхъ Flachat de St. Sauveur'омъ: „Pièces fugitives d'histoire et de litterature" (Paris 1704). По словамъ послѣдняго, Брюне утверждаетъ, „что онъ самъ, въ качествѣ мыслящаго существа, одинъ только существуетъ въ мірѣ; что существованіе его собственнаго тѣла такъ же сомнительно, какъ существованіе другихъ тѣлъ и какъ существованіе другихъ, кромѣ него самого, людей; что онъ является творцомъ всѣхъ сотворенныхъ вещей, такъ какъ всѣ вещи и всѣ люди существуютъ лишь въ его представленіи, и, когда онъ перестаетъ о нихъ думать, они перестаютъ существовать" [1]):

Въ XIX-мъ вѣкѣ скептическій солипсизмъ встрѣчается лишь въ сочетаніи съ *фидеизмомъ* или *интуитивизмомъ*, которые даютъ изъ него выходъ. Такъ, напримѣръ, у Фихте реальность „чужого я" устанавливается актомъ вѣры, у Шопенгауэра—интуиціей. Изъ скептицизма Юма выросъ скептическій солипсизмъ Де-Моргана, Лааса, Штёра и Зиммеля. О солипсизмѣ въ школѣ Канта рѣчь будетъ ниже [2]).

Вѣнскій профессоръ Адольфъ Штёръ (Stöhr) пытается преодолѣть

---

[1]) См. очень цѣнную брошюру Л. Робинсонъ: „Историко-философскіе этюды". 1908 г., стр. 49-я (II, „Солипсизмъ въ XVIII-мъ столѣтіи").

[2]) Юмъ первый въ новой философіи даетъ подробную характеристику душевнаго состоянія скептическаго солипсиста (см. „Трактатъ", послѣдняя глава). Кантъ, какъ мы увидимъ ниже, первый отчетливо разграничиваетъ понятія *скептическаго* и *догматическаго* солипсизма. Вольфъ, какъ мы видѣли, разсматриваетъ „эгоизмъ", какъ видъ догматизма.

скептическій солипсизмъ при помощи остроумныхъ построеній, которымъ онъ однако самъ придаетъ лишь гипотетическое значеніе. Въ интересной книгѣ: „Leitfaden der Logik in psychologisierenden Darstellung“ (1905) онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Въ глазахъ отдѣльнаго человѣка его собственное тѣло отличается нѣкоторыми особенностями по сравненіи съ тѣлами другихъ людей—онъ не видитъ безъ посредства зеркала большей части своей головы, при закрытіи его вѣкъ становится для него невидимымъ окружающее и т. п. Того же мнѣнія всякій другой о своемъ тѣлѣ. Между показаніями отдѣльныхъ индивидуумовъ возникаютъ противорѣчія, которыя могутъ быть сняты лишь предположеніемъ, что существуетъ не одинъ міръ, а множество міровъ, и именно столько, сколько есть различныхъ высказываній. Существуетъ ли каждое изъ этихъ тѣлъ въ каждомъ изъ этихъ міровъ въ той же или сходной формѣ? Каждый индивидуумъ ставитъ этотъ вопросъ для себя, и отвѣчаетъ на него для себя, всѣ другіе являются для первоначально ставящаго вопросъ и отвѣчающаго лишь совопрошающими и соотвѣчающими—т. е. тѣлесными проявленіями спрашиванія и отвѣчанія. Но лишь въ одномъ мірѣ имѣлся первоначально спрашивавшій—во всѣхъ другихъ имѣлось налицо лишь тѣлесное проявленіе вопрошавшаго того же наименованія. Это было лишь сходное, но не тожественное явленіе. Такъ какъ въ мірѣ первоначально спрашивавшаго всѣ соотвѣчавшіе отвѣчали то же самое, и такъ какъ во всѣхъ мірахъ былъ подобный, но не тотъ же самый спрашивавшій, то возникаетъ въ каждомъ отдѣльномъ мірѣ видимость противорѣчія въ понятіи міра, который самъ себя описываетъ. Это противорѣчіе можетъ быть снято лишь гипотезой существованія множественности міровъ. Каждый изъ нихъ въ связи съ однимъ главнымъ тѣломъ называетъ себя „міромъ я“ — внутреннимъ міромъ, а всѣ остальные міры—„міромъ ты“—внѣшнимъ міромъ. Этотъ „Du-Welt“ можно назвать *метафизическимъ ты* въ противоположность *„чувственному ты“*, т. е. извѣстному тѣлесному проявленію ты. Взаимоотношеніе чувственнаго я и чувственнаго ты не разрѣшаетъ еще проблемы метафизическаго ты [1]).

По словамъ англійскаго логика Де-Моргана: „Всѣ системы исходятъ изъ предположенія единообразія процессовъ во всѣхъ сознаніяхъ, предположенія, которое, будучи развито, нуждалось бы въ спеціальномъ изслѣдованіи. Нѣтъ писателей, которые даютъ намъ такъ

[1]) Adolf Stöhr: „Leitfaden d. Logik“, 1905, S. 133.

много „*должно*“ и такъ мало „*почему*“, какъ метафизики. Если бы лица, видѣвшія лишь снаружи часовой механизмъ, попытались сами изобрѣсти машину, отвѣчающую той же цѣли, то они могли бы достигнуть желаннаго результата весьма различными путями. Одинъ могъ бы утилизировать маятникъ и гирю, другой—пружину и равноплечный рычагъ; одинъ могъ бы изобрѣсти систему зубчатыхъ колесъ, другой болѣе сложное взаимодѣйствіе рычаговъ... Увѣрены ли мы, что въ организаціи нашихъ сознаній нѣтъ различій, для которыхъ указанный примѣръ можетъ быть подходящей аналогіей?“. Признавая далѣе отрицаніе реальности „чужихъ Я“ чудовищнѣе отрицанія реальности внѣшняго міра, Де-Морганъ, однако, заявляетъ, что *солипсизмъ не опровергнутъ* („Formal Logik“, p. 28).

Лаасъ, признавая солипсизмъ или теоретическій эгоизмъ парадоксальнымъ и скучнымъ міровоззрѣніемъ, тѣмъ не менѣе принимаетъ на вѣру реальность чужихъ сознаній, лишь какъ гипотезу, которая, „какъ фактъ въ строго позитивномъ смыслѣ слова никогда не можетъ быть оправдана“ [1]).

Въ позднѣйшемъ сочиненіи: „Idealismus und Positivismus“ Лаасъ вводитъ понятіе „сознанія вообще“, которое есть просто идеальная конструкція мысли, а не метафизическая реальность.

Въ „Beilage zur Allgemeine Zeitung“ за 1885 г. (20-го и 21-го октября) есть статья Наторпа, въ которой авторъ указываетъ, что Лаасъ принимаетъ „Bewusstsein ueberhaupt“ не въ смыслѣ сверхъиндивидуальнаго Всеобщаго Сознанія, но въ смыслѣ „ein abstractes ideales Bewusstsein“, въ качествѣ необходимаго мысленнаго коррелята абсолютнаго пространства и абсолютнаго времени. Самое представленіе объ „объективности“ заключается въ отнесеніи даннаго чувственнаго многообразія къ „сознанію вообще“. Вопросъ объ отношеніи множественности сознаній къ этому идеальному единству остается у Лааса столь же невыясненнымъ, какъ и у Ланге, Когена и Либманна, какъ мы увидимъ ниже.

Скептицизмъ — характеристичная черта въ философскомъ творчествѣ Георга Зиммеля—даетъ себя чувствовать и въ вопросѣ о познаніи „чужого я“. Допущеніе его реальности—основная предпосылка практической жизни человѣка и исторіи, какъ науки. „Въ сношеніяхъ людей между собою каждый долженъ въ каждый моментъ предполагать въ другихъ наличность душевныхъ явленій, которыя онъ не мо-

[1]) Laas: „Kant's Analogien d. Erfahrung“, 1879, S. 230, 234.

жетъ непосредственно констатировать, но безъ которыхъ поступки этихъ людей оказались бы безсмысленнымъ и безсвязнымъ скопленіемъ порывистыхъ импульсовъ; мы дополняемъ ихъ, подобно тому, какъ мы дополняемъ отраженія предметовъ въ глазѣ, прерываемыя слѣпымъ пятномъ, не замѣчая даже этого перерыва, благодаря тому, что дополненіе его само собою разумѣется". Съ обывательской точки зрѣнія, заключенія по аналогіи о реальности „чужого Я" безспорны, но не такимъ представляется дѣло въ тонкихъ научныхъ проблемахъ: „...по отношенію къ болѣе высокимъ и сложнымъ душевнымъ явленіямъ, заключенія эти становятся ненадежными, ведутъ къ безчисленнымъ заблужденіямъ и этимъ доказываютъ, что и въ болѣе вѣрныхъ случаяхъ они являются лишь предположеніями, привнесенными къ данному, и что вѣрность ихъ является слѣдствіемъ практической ихъ приложимости, а не внутренней необходимости, по которой они разумно вытекали бы изъ этихъ данныхъ" [1]). Безконечная запутанность мотивацiи человѣческихъ поступковъ создаетъ историку, по мнѣнію Зиммеля, почти непреодолимыя трудности, которыя еще болѣе увеличиваются оттого, что и психологія, какъ наука, едва ли можетъ служить подспорьемъ историку, ибо большинство психологическихъ законовъ— мнимые законы. Любому психологическому положенію можно противопоставить противоположное, столь же истинное. Если святая правда, что „разлука ослабляетъ любовь", то такая же святая правда, что „разлука усиливаетъ любовь" [2]).

Крайній номинализмъ во взглядахъ на отношеніе мысли къ языку издревле хорошо уживался со скептическимъ міровоззрѣніемъ. Это мы видимъ у софистовъ, у средневѣковыхъ логиковъ и въ позднѣйшія времена. Вотъ почему иногда встрѣчается среди филологовъ своеобразный типъ скептика, для котораго незыблемыя основы философіи и раціональнаго познанія—„слова, слова, слова". Къ такому типу скептика-филолога принадлежитъ авторъ книги „Beiträge zu einer Kritik der Sprache"—Фрицъ Маутнеръ. Въ первомъ томѣ этого произведенія, вышедшемъ вторымъ изданіемъ (1906), Маутнеръ высказывается о солипсизмѣ, какъ о словесномъ фетишѣ, и смотритъ на эту теорію съ такимъ же ироническимъ и безпечнымъ видомъ, какъ на всѣ вообще философскія разногласія — для Маутнера вся философія со всѣми ея головоломными проблемами—безконечная „пря" о словахъ.

---

[1]) „Проблемы философіи исторіи", стр. 7. Первое изд.

[2]) „Соціальная дифференціація", стр. 12.

Отсюда понятно, что логическая неопровержимость солипсизма, признаваемая имъ, нисколько не смущаетъ его. „Солипсизмъ, т. е. утвержденіе или чувство индивидуума, что его „Я“ единственно реально на свѣтѣ, и всѣ представленія его объ остальномъ мірѣ суть лишь представленія, т. е. невзаправдашнія грезы, этотъ солипсизмъ, съ одной стороны, *логически неопровержимъ*, а съ другой—безуміе, ибо логическая неопровержимость далеко не всегда гарантируетъ насъ отъ всякаго безумія“ [1]).

Признаніе солипсизма логически неопровержимымъ нисколько не препятствуетъ Маутнеру въ вопросѣ о предѣлахъ одушевленности въ природѣ допускать одушевленность не только людей и животныхъ, но и растеній, правда, лишь въ качествѣ предположенія. Ссылаясь на изслѣдованіе Габерландта о проводимости раздраженій у мимозы, на книги: Schultze „Vergleichende Seelenkunde“ и Pauly „Darwinismus und Lamarkismus (1905), Маутнеръ не отвергаетъ возможности „души растенія“, но настаиваетъ на безусловной несравнимости свойствъ подобной души съ человѣческою психикою (Ib., 268—277).

XIII.

Психологическій солипсизмъ и связанныя съ нимъ колебанія въ отношеніи къ реальности „чужого Я“ представляетъ интересное явленіе, на которомъ я остановлюсь здѣсь нѣсколько подробнѣе. Уже Махъ указывалъ, что наше „Я“ способно къ „расширенію“ или „съуженію“, разумѣется, въ переносномъ смыслѣ слова. Мы можемъ живѣе представить себѣ психическія состоянія и чувствованія, приписываемыя нами другимъ людямъ, обладать повышенной чуткостью къ переживаніямъ другихъ людей или, наоборотъ, не обладать ею. Въ этомъ нашемъ отношеніи къ реальности чужого „Я“ могутъ быть различныя метаморфозы. Можетъ измѣняться наша способность къ *этическому* (взаправдашнему) *вчувствованію*: съ нимъ происходитъ или полная, или частичная *„dezrealisationialisacija“*. Это можетъ имѣть мѣсто при разныхъ обстоятельствахъ. I) Можно наблюдать *этическій солипсизмъ*, потерю чувства реальности „чужого Я“ и чувства цѣнности чужого „Я“ въ силу taedium vitae. Геніальный примѣръ подобнаго рода даетъ Достоевскій въ „Разсказѣ смѣшного человѣка“. Я уже однажды указывалъ на этотъ примѣръ, но позволю себѣ снова привести его: „Я вдругъ почувствовалъ, что мнѣ все равно, существовалъ ли бы міръ, или если бы нигдѣ ничего не было. Я сталъ слышать и чувство-

[1]) Fritz Mauthner, Beiträge etc. S. 669.

вать всѣмъ существомъ моимъ, *что ничего при мнѣ не было* (курсивъ Достоевскаго). Сначала мнѣ все казалось, что зато было многое прежде, но потомъ я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-по-малу я убѣдился, что и никогда ничего не будетъ. Тогда я вдругъ пересталъ сердиться на людей и почти сталъ не примѣчать ихъ... Застрѣлюсь я, и міра не будетъ, по крайней мѣрѣ для меня. Не говоря уже о томъ, что, можетъ быть, и, дѣйствительно, ни для кого ничего не будетъ послѣ меня, и весь міръ, только лишь угаснетъ мое сознаніе, тотчасъ угаснетъ, какъ призракъ, какъ принадлежность лишь одного моего сознанія, ибо, можетъ быть, весь этотъ міръ и всѣ люди — я-то самъ одинъ и есть" [1]).

Пьеръ Жане приводитъ интересный примѣръ потери чувства реальности окружающихъ людей—„чужихъ Я"; его больная говоритъ: „Все черно, все пусто вокругъ меня, нѣтъ кругомъ меня ни одного живого существа, да и сама я точно мертвая", а Жане замѣчаетъ по этому поводу: „Это *чувство отсутствія психологической реальности во внѣшнихъ существахъ* заставляетъ больныхъ утверждать, что животныя и люди, находящіяся предъ ними, мертвы". Чувство внѣшней физической и психической реальности Жане называетъ „fonction du réel". Его разстройство различные авторы объясняютъ различно. Бергсонъ по этому поводу говоритъ: „...Если наши анализы правильны, то испытываемое нами конкретное чувство наличной реальности заключается въ сознаніи того, что движенія, совершаемыя нами, эффективны, и что нашъ организмъ естественно реагируетъ ими на раздраженія" („Matière et mémoire", p. 191). Однако разстройство этихъ симптомовъ само по себѣ еще не приводитъ къ потерѣ функціи реальнаго, напримѣръ, при „словесной слѣпотѣ". Джэмсъ относитъ эту потерю за счетъ утраты эмоціи интереса, за счетъ индифферентизма. Дюга подчеркиваетъ разстройство въ данномъ случаѣ психическаго синтеза и преувеличенность автоматизма, но и это объясненіе неполно, а противъ Джэмса можно сказать, что, напримѣръ, у истериковъ абулія бываетъ вовсе не связана съ разстройствомъ функціи реальнаго. Надо всѣ эти толкованія объединить и сказать, что чувство реальности и наличности настоящаго (du présent) сопровождаетъ извѣстную высокую степень мозговой активности, въ которой ощущенія, образы, движенія, эмоціи многочисленны, сложны и богаты. Это духовное

[1]) См. „Законы мышленія и формы познанія", 1906, стр. 311.

богатство всецѣло относительно, и весьма вѣроятно, что слабоумный можетъ всю свою жизнь довольствоваться несложною и скудною идеей, которая для него достаточна, чтобы опознавать реальное и настоящее. Но когда человѣкъ привыкъ къ опредѣленному максимуму сознанія, онъ обозначилъ этотъ максимумъ реальностью и больше не признаетъ реальнаго и настоящаго, когда больше не въ силахъ достигнуть этого максимума („Les obsessions et la psychasthenie", p. 340 — 348, v. I, 1903). II) Можно наблюдать далѣе ослабленіе „чувства реальности и цѣнности „чужого Я" у мыслителей, которыхъ я назвалъ бы *конвульсивными индивидуалистами*. Они, защищая свободу своей индивидуальности, стараются порвать всѣ психическія связи, соединяющія ихъ съ другими людьми, и трактовать послѣднихъ, какъ *слѣпыя орудія* для своихъ цѣлей. Таковъ Штирнеръ: онъ *не отрицаетъ множественности эмпирическихъ „Я"*, но онъ не желаетъ связывать свою личность никакими *постоянными* связями съ другими людьми, провозглашая абсолютную цѣнность и независимость „единственнаго" и трактуя весь остальной міръ, какъ его „собственность". Исторически онъ вышелъ изъ Фихте, замѣнивъ у него абсолютное „Я" эмпирическимъ: „Фихте говоритъ объ абсолютномъ „Я", я же говорю о моемъ „Я", о себѣ, о преходящемъ „Я" [1]). Чужое „Я" для Штирнера— „instrumentum vocale". III) *Человѣконенавистничество*, развиваясь въ насъ на почвѣ разочарованія въ людяхъ, можетъ съуживать наши симпатическія чувства, уничтожая въ нашихъ глазахъ *цѣнность* „чужихъ Я", что ведетъ и къ ослабленію чувства ихъ реальности. Здѣсь *въ серьезъ* повторяется то, что Циммерманъ разсказываетъ про поведеніе одной маленькой дѣвочки, которой подарили однажды хорошенькую куклу. На другой день оказалось, что дѣвочка бросила куклу въ печку и сожгла. Когда ее спросили, зачѣмъ она такъ поступила, то она отвѣтила со слезами: „Я сказала этой куклѣ, что люблю ее, а она мнѣ ничего не отвѣтила" [2]). Тимонъ Лукіана можетъ служить

[1]) Максъ Штинеръ: „Единственный и его собственность", 1906. Иногда подобная точка зрѣнія можетъ быть связана съ природной жестокостью и крайней узостью круга представленій и чувствованій, связанныхъ съ „чужимъ Я". Въ этомъ смыслѣ Маутнеръ говоритъ о „солипсизмѣ, какъ неосознанномъ міровоззрѣніи беззастѣнчиваго эгоиста, отъ обыкновеннаго убійцы до ростовщика, которые, будучи всецѣло рабами своихъ чувствъ, теоретически вполнѣ довѣряютъ ихъ показаніямъ, поскольку они трактуютъ свою жертву, какъ нѣчто реальное, но практически, т. е. этически, ничего въ мірѣ не считаютъ дѣйствительнымъ, кромѣ своего Я" („Beiträge etc, 1906, S. 669).

[2]) См. Zimmermann: „La solitude". 1841.

примѣромъ того явленія, которое мы имѣемъ въ виду. Разочарованный въ людяхъ, онъ обрекаетъ себя на полное одиночество и говоритъ: „Мнѣ противно все, что носитъ имя человѣка, и меня вовсе не будутъ касаться ни общественныя отношенія, ни дружба, ни состраданіе. Жалѣть несчастныхъ, помогать нуждающимся — это слабость и преступленіе. Я хочу скончать дни мои въ уединеніи, какъ дикіе звѣри, и никто, кромѣ Тимона, не будетъ другомъ Тимона... Будь проклятъ день, когда я сошелся съ человѣкомъ! *И пусть люди будутъ для меня все равно, что каменныя или бронзовыя статуи!* Пусть мое одиночество будетъ непреодолимымъ барьеромъ между міромъ и мною—люди изъ той же филы, фратріи и дема, да и само отечество — пустыя, безсвязныя слова, которыя способны уважать одни дураки“ (καὶ ἦν τινα ἴδω μόνον, ἀποφρὰς ἡ ἡμέρα, καὶ ὅλως ἀνδριάντων λιθίνων ἢ χαλκῶν μηδὲν ἡμῖν διαφερέτωσαν καὶ μήτε κήρυκα δεχώμεθα παρ' αὐτῶν, μήτε σπονδὰς σπενδώμεθα· ἡ ἐρημία δι' ὅρος ἔστω πρὸς αὐτούς, φυλέται δὲ καὶ φράτορες καὶ δημόται, καὶ ἡ πατρὶς αὐτὴ, ψυχρὰ καὶ ἀνωφελῆ ὀνόματα καὶ ἀνοήτων ἀνδρῶν φιλοτιμήματα. Λουκιανοῦ Σαμοσάτεως Ἅπαντα, 1800, edidit Schmieder, Τίμων, § 43). IV) Своеобразный видъ потребности въ одиночествѣ въ связи съ желаніемъ наблюдать душевный міръ окружающихъ, *но наблюдать издалека*, не входя въ непосредственное соприкосновеніе съ нимъ, очень тонко описанъ Стриндбергомъ въ превосходномъ разсказѣ: „Одинокій“. Герой этого разсказа, разочарованный въ людяхъ, но не ненавидящій ихъ, говоритъ о себѣ: „Прервавъ всѣ сообщенія съ людьми, я замѣтилъ, что вслѣдствіе этого я сначала потерялъ въ силѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ мое „Я“ начало какъ бы уплотняться, осаждаться вокругъ того ядра, въ которомъ сосредоточивалось все пережитое мною; тамъ оно растворялось и воспринималось моею душою въ качествѣ питательнаго вещества“. Герой разсказа то наблюдаетъ людей на улицѣ и *строитъ догадки* объ ихъ духовномъ складѣ, то заглядываетъ въ окна домовъ и, не слыша словъ, по мимикѣ и внѣшнему виду лицъ заключаетъ о происходящемъ тамъ. „Въ сущности одиночество заключается въ слѣдующемъ: закутаться въ ткань своей собственной души, окуклиться и ждать превращенія, которое не преминетъ наступить. Тѣмъ временемъ живешь прошедшимъ и *телепатически переживаешь жизнь другихъ*“. Разумѣется, это переживаніе, благодаря значительному элементу фантазіи, приближается къ *эстетическому* вчувствованію. Это видно, напримѣръ, изъ описанія *„расширенія „Я“* въ моменты жизненнаго подъема: „Я радуюсь съ радующимися, страдаю со страдающими, я добръ вмѣстѣ съ добрыми, я выхожу изъ своей личности,

и говорю устами ребенка, женщины, старика. Я—король и нищій, я—вельможа, тиранъ и самый презрѣнный, угнетаемый ненавистникъ тиранна. Я становлюсь на всѣ точки зрѣнія и признаю всѣ религіи. Я живу во всѣхъ вѣкахъ и самъ по себѣ пересталъ существовать. Такое состояніе даетъ неописуемое счастіе".

Здѣсь, благодаря процессу расширенія эстетическаго вчувствованія, *солипсистъ* соприкасается съ *мистикомъ*. Если *„все во мнѣ"*, то и *„я во всемъ"*. Объ этомъ у насъ будетъ еще рѣчь ниже по поводу Аміеля. Теперь же замѣтимъ, что Шеллингъ и Ницше, у которыхъ замѣчается наклонность къ интуитивизму, поэтично описываютъ солипсическія настроенія.

Въ 1805-мъ году вышло въ свѣтъ интересное литературное произведеніе: „Nachtwachen von Bonaventura". До сихъ поръ остается невыясненнымъ, кто авторъ этихъ романтическихъ фантазій въ стилѣ Жана Поля Рихтера, но общее мнѣніе историковъ философіи и литературы, повидимому, склонно видѣть автора въ Шеллингѣ; такъ думаютъ и Ибервегъ, и Іоганнъ Губеръ, и Куно Фишеръ; такого же мнѣнія и Германъ Михель, переиздавшій „Nachtwachen" въ 1904-мъ году и посвятившій прекрасное введеніе къ этому произведенію какъ разъ по вопросу объ авторствѣ. „Nachtwachen" служитъ *эстетическимъ изображеніемъ* глубокаго пессимизма, сопровождающагося потерею *чувства реальности* окружающихъ живыхъ существъ. Вотъ одно любопытное мѣсто: герой, окруженный въ дикомъ фантастическомъ карнавалѣ быстро ускользающими отъ него *масками*, тщетно старается обнаружить подъ ними подлинныя лица. Онъ задается, наконецъ, вопросомъ, кто же онъ самъ. Дайте мнѣ зеркало, чтобы я могъ хоть разъ взглянуть на самого себя, мнѣ надоѣло вѣчно созерцать лишь ваши смѣющіяся личины! Вы содрагаетесь—какъ?—когда я становлюсь передъ зеркаломъ, въ немъ не отражается никакого „Я"?! [1]). Неужели я есмь лишь мысль мысли, лишь греза грезы??.,. О, какъ ужасно одиноко здѣсь въ этомъ „Я"! Когда я предоставляю вамъ прикрываться вашими масками и хочу взглянуть на самого себя—предметы отсутствуютъ, и я вижу, да, вѣдь, это—ничто, что я вижу!"

У Ницше въ „Заратустрѣ" мы находимъ такой же „эстетическій солипсизмъ", хотя и безъ глубоко пессимистической окраски, какъ у Шеллинга. Мягкою грустью проникнуто слѣдующее поэтическое мѣсто:

---

[1]) Напомнимъ читателю „Горла" Мопассана, которому принадлежитъ и разсказъ: „Solitude".

„Какъ пріятно, что есть слова и звуки: не есть ли слова и звуки радуга и призрачные мосты, перекинутые черезъ все, что разъединено навѣки? У каждой души свой міръ: для каждой души всякая другая душа потусторонній міръ.—Только черезъ самое сходное бываетъ перекинутъ самый прекрасный призракъ: ибо черезъ наименьшую пропасть труднѣе всего перекинуть мостъ,—для меня—какъ существовало бы что-нибудь внѣ меня: Нѣтъ ничего внѣ насъ! Но это забываемъ мы при всякомъ звукѣ, и какъ отрадно, что забываемъ мы! Имена и звуки не затѣмъ ли даны вещамъ, чтобы человѣкъ освѣжался ими? Говорить — это прекрасное безуміе, говоря, человѣкъ танцуетъ на всѣхъ вещахъ. Какъ пріятна всякая рѣчь и всякая ложь звуковъ. Благодаря звукамъ, танцуетъ любовь наша на пестрыхъ радугахъ“ [1]).

Конвульсивный индивидуализмъ, въ эстетической формѣ „культа генія“, является у романтиковъ первой половины прошлаго вѣка отзвучіемъ фихтева ученія [2]), въ которомъ абсолютное „Я“ замѣнено эмпирической личностью поэта. Едва ли основательно однако этотъ эстетическій солипсизмъ приписывать въ качествѣ сознательной философской точки зрѣнія Фридриху Шлегелю, какъ это принято у историковъ философіи. Напримѣръ, Іоганнъ Эрдманнъ усматриваетъ въ философскихъ наброскахъ Шлегеля только „оргіи субъективизма“. Ружъ въ своей монографіи: „Frédéric Schlegel“ [3]) (1904) показываетъ, что у Шлегеля эстетическій солипсизмъ никогда не являлся чѣмъ-либо бо́льшимъ, чѣмъ извѣстное поэтическое настроеніе. Въ теоретическихъ философскихъ разсужденіяхъ онъ никогда не отожествляетъ своего эмпирическаго „Я“ съ абсолютнымъ. Напримѣръ, онъ говоритъ: „Абсолютная свобода можетъ быть признана лишь за трансцендентальнымъ субъектомъ, авторъ (Нитгаммеръ) съ полнѣйшимъ основаніемъ и опираясь на убѣдительныя доказательства отрицаетъ ее за эмпирическимъ субъектомъ“. „Нѣтъ большей нелѣпицы, какъ говорить: „Я опредѣляю самъ себя чистымъ разумомъ“. „Трансцендентальное Я ничѣмъ не отличается отъ трансцендентальнаго Мы“. Зато у поэтовъ романтиковъ, у Новалиса и Тика, мы встрѣчаемъ неоднократно стремленіе отожествить поэтическій геній художника съ

[1]) Заратустра, стр. 240, пер. Ю. М. Антоновскаго. О мистикѣ у Ницше см. мою книгу: „Законы мышленія“ etc. II-е приложеніе.

[2]) См. объ этомъ Брандесъ: „Исторія нѣмецкой литературы“.

[3]) Rouge: „Frédéric Schlegel et la genèse du romantisme allemand“ (1791—1797). Chapitre XIX, pp. 288—304.

міровымъ „Я“, и ихъ солипсизмъ часто переливается въ психологическій интуитивизмъ. Рѣчь идетъ здѣсь не о философской точкѣ зрѣнія на міръ, а объ извѣстномъ поэтическомъ *настроеніи*, которое не можетъ быть разсматриваемо, *какъ серьезное принципіальное убѣжденіе*, но лишь какъ извѣстный художественный капризъ.

Этотъ капризъ проявляется въ слѣдующихъ стихахъ въ „Новеллѣ“ Тика:

Willkommen, du erhabenster Gedanke,
Der hoch zum Gotte mich erhebt,
Die Wesen sind, weil wir sie dachten.
In trüber Fern liegt die Welt,
Es fällt in ihre dunkeln Schachten
Ein Schimmer, den wir mit uns brachten,
Warum sie nicht in wilde Trümmer fällt?
Wir sind das Schicksal das sie aufrecht hält!
Den bangen Ketten froh entronnen
Geh' ich nun kühn durchs Leben hin
Den harten Pflichten abgewonnen,
Von feigen Thoren nur ersonnen.
Die Tugend ist nur, weil ich selber bin,
Ein Widerschein in meinen innern Sinn.
Was kümmern mich Gestalten, der matten
Lichtglanz ich selbst hervorgebracht?
Mag Tugend sich und Laster gatten,
Sie sind nur Dünst und Nebelschatten,
Das Licht aus mir fällt in die finstre Nacht,
Die Tugend ist, nur weil ich sie gedacht.

Дальше говорится: „живой и безжизненный міры висятъ на цѣпяхъ, которыми управляетъ мой духъ; *вся моя жизнь—только сонъ, въ которомъ различные образы сочетаются согласно моей волѣ*. Я самъ единственный законъ въ цѣлой природѣ, и этому закону повинуется все“. „Фихте не достаточно безусловный идеалистъ, замѣчаетъ Шлегель, я и Гарденбергъ превосходимъ его въ этомъ отношеніи“ [1]).

[1]) Въ другомъ мѣстѣ Тикъ говоритъ: „Настоящее есть лишь сонъ, прошедшее—темное воспоминаніе, будущее — міръ тѣней“. См. Joel: „Nietzsche und die Romantik“. Отзвучія эстетическаго солипсизма можно найти и у современныхъ поэтовъ индивидуалистическаго пошиба, напримѣръ, у Уйтмана („Я Уйтманъ, я космосъ“) и у Соллогуба. На солипсизмъ послѣдняго обратилъ вниманіе Ивановъ-Разумникъ въ своей талантливой книгѣ: „О смыслѣ жизни“. „Солипзизмъ этотъ особенно сильно проявляется въ книгѣ стиховъ „Пламенный кругъ“ и въ статейкѣ „Я“ (Золотое Руно, 1906, № 2). Соллогуба смущаетъ обособленность и множественность сознаній—въ нихъ онъ видитъ оптическій обманъ, фантасмагорію, „дьяволовъ водевиль“. Если для интуитивиста Фейербаха „homo homini Deus“, то для солипсиста Соллогуба: „че-

Мнѣ остается отмѣтить еще два любопытныхъ явленія: 1) Стремленіе къ замѣщенію *этическаго вчувствованія эстетическимъ*. Нѣчто подобное мы уже видѣли у Стриндберга. Но съ особенной яркостью эта черта замѣчается у тѣхъ натуръ, *которыя эстетическимъ цѣнностямъ отдаютъ вообще предпочтеніе передъ этическими*. Уже Киркегоръ далъ превосходную характеристику двухъ типовъ людей—у однихъ преобладаетъ этическая тенденція—тяготѣніе къ *постоянству* въ ихъ отношеніяхъ къ чужимъ „Я“. Другіе же, наоборотъ, склонны дорожить прелестью *преходящихъ переживаній, мгновенными эстетическими впечатлѣніями*, какія даетъ имъ чужой душевный міръ. Послѣдняго рода типъ тонко описанъ Гофмансталемъ въ его пьесѣ: „Вчера“. Авторъ изображаетъ здѣсь утонченнаго эстета Андреа, который смотритъ на жизнь, какъ на рядъ чисто художественныхъ переживаній, и хочетъ жить настоящимъ мгновеніемъ, не связывая себя съ какимъ-либо „вчера“:

Непонятно
Намъ прошлое. Вчерашній день обманетъ
И истинно, повѣрь мнѣ, лишь сегодня.
Отдай себя влеченію мгновеній.

Или:

Мѣняются всѣ наши настроенья
И силы наши. Каждая въ насъ страсть
И пробуждается, и гибнетъ въ свой чередъ,
И бытіе бокъ-о-бокъ тысячъ жизней
Кто далъ намъ право называть душой?

Такимъ образомъ, *личное „Я“ поэта лишь потокъ преходящихъ „импрессій“*. Андреа—аморалистъ: „Предательство бываетъ такъ прекрасно... добро такъ скудно, блѣдно, и только грѣхъ богатъ неистощимо“. Къ окружающимъ людямъ онъ относится благожелательно, но

ловѣкъ человѣку дьяволъ“ (статья въ „Золотомъ Руно“, 1907, № 2). Въ чужихъ сознаніяхъ, какъ шеллинговскій Бонавентура, Соллогубъ видитъ „хари“, „личины“ („дьяволъ прячется подъ уродливыми слѣпленными имъ харями“). Онъ признаетъ міръ пріемлемымъ только, если признать его эманаціей единаго Я, которое у него разростается до размѣровъ сверхъиндивидуальнаго космическаго Я, и солипсизмъ переливается въ интуитивизмъ, какъ мы видѣли у Стриндберга: „Для природы моей я душа, и она мнѣ послушное тѣло“, „Это я своею волей жизнь къ сознанію вознесъ“, „Я—во всемъ—и нѣтъ Иного“, „Весь міръ одно мое убранство, одни слѣды“; „Я самъ творецъ и самъ свое творенье, безстрастенъ и одинъ“, „Я одинъ въ безбрежномъ мірѣ, *я обманъ личинъ отверзъ* (курсивъ мой. И. Л.); „Я — богъ таинственнаго міра, весь міръ въ однѣхъ моихъ мечтахъ“ (Ивановъ-Разумникъ: „О смыслѣ жизни“, 2-е изданіе, 1910, стр. 61—69).

въ каждомъ изъ друзей своихъ онъ видитъ лишь эстетическое отраженіе и дополненіе самого себя:

. . . Ихъ жизнь есть только призракъ,
Живу лишь я, кому они нужны.
И въ каждомъ спитъ желанная мнѣ искра.

Или:

Когда одинъ въ глаза другого смотритъ,
То и въ другомъ онъ видитъ лишь себя.

Или:

. . . Я пользоваться вправѣ
Друзьями, потому что въ глубину
Они ныряютъ—жемчуговъ достать мнѣ.

Онъ говоритъ далѣе про друзей:

Моя наклонность къ спору—Веспасіано,
А Моска—онъ тщеславіе мое.

Созерцательное отношеніе къ жизни сочетается у Андреа съ безволіемъ („Я ощущаю боль, когда меня предметы вынуждаютъ на что-нибудь рѣшиться или выбрать“, „О, какъ завидую я этимъ людямъ: у нихъ желанья есть!“). Когда съ нимъ случается несчастье—онъ узнаетъ, что любимая имъ жена «вчера» измѣнила ему—онъ начинаетъ ощущать власть прошедшаго надъ настоящимъ („что было, то живетъ всегда“) и боль одиночества:

какъ страшно больно
Почувствовать, *какая безконечность*
Всегда между людьми, и какъ различны,
До ужаса различны наши души!

Низведеніе этическаго вчувствованія на ступень эстетическаго, аморализмъ и „культъ мгновенія“ приводятъ его къ трагической развязкѣ [1]).

[1]) Что у „эстетовъ“ моральныя отношенія къ живымъ людямъ могутъ замѣщаться въ извѣстной мѣрѣ эстетическимъ трактованіемъ живыхъ существъ, это можно иллюстрировать поразительнымъ примѣромъ, какой мы находимъ въ біографіи Грильпарцера. Имѣвшій большой успѣхъ у женщинъ австрійскій поэтъ пишетъ: „Въ возлюбленной я вижу только *образъ моей фантазіи*, такъ что *дѣйствительное превращается въ художественное произведеніе*, увлекающее меня соотвѣтствіемъ съ моими замыслами, но отталкивающее при малѣйшемъ уклоненіи. Можно ли это назвать любовью?“ Одна красивая дѣвушка любила его много лѣтъ, и онъ отвѣчалъ ей взаимностью, но никогда не доходилъ до рѣшительнаго шага, изъ опасенія нарушить эстетическое очарованіе, связанное съ ея образомъ; онъ пишетъ въ своемъ дневникѣ: „Am Ende war es doch mein grillenhaft beobachteter Vorsatz, das Mädchen nicht

2) Далѣе слѣдуетъ отмѣтить у поэтовъ *эстетическую игру съ реальностью чужого „Я“*. Смѣна этическаго одухотворенія эстетическимъ и обратно, полная дезэкзистенціализація чужого „Я“—все это можетъ быть средствомъ для *неожиданныхъ эффектовъ*, которыми поэты любятъ пользоваться. Вотъ почему у романтиковъ начала столѣтія, съ Гофманномъ во главѣ, такая любовь къ *автоматамъ*. У Гофманна есть два разсказа: въ одномъ разсказывается, какъ одинъ молодой человѣкъ измѣнилъ своей невѣстѣ, влюбившись въ нѣкую Олимпію, которая впослѣдствіи оказывается искусно сдѣланной говорящей куклой-автоматомъ (въ „Песочномъ человѣкѣ“); въ другомъ разсказѣ говорится объ автоматѣ—туркѣ; ему публика предлагала различные вопросы, на которые онъ разумно отвѣчалъ—и у читателя должно явиться впечатлѣніе, что автоматъ былъ одаренъ таинственной духовной силой („Автоматъ“). Въ первомъ случаѣ *то, чему* (съ точки зрѣнія героя разсказа) *приписывается этическое вчувствованіе*, оказывается *предметомъ, къ которому приложимо лишь эстетическое вчувствованіе*. Во второмъ случаѣ, *то, къ чему завѣдомо приложимо лишь эстетическое вчувствованіе*, оказывается дѣйствующимъ такъ, *что заставляетъ предполагать въ себѣ „взаправдашнюю“ одушевленность* [1]). Мы видѣли, что потеря или ослабленіе чувства реальности

---

zu geniessen, was mich in diesen kläglichen Zustand versetzhat. Grillenhaft beobachtet, sage ich, denn es war erzeugt durch ein vielleicht *blos aesthetischen, künstlerischen Wohlgefallen an des Mädchens Reinheit*, was mich zurückhielt das zu thun, wozu alle Gefühle und Gedanken mich beinahe unwiderstehlich hintrieben. So kampfte ich mich ab gegen die fast immerwährende Aufregung und der schwüle Odem, der aus meinem Wesen auf die Unschuldsvolle hinüberging, setzte auch sie unbewusst in Bewegung und brachte endlich bei ihr alle Wirkungen der unbefriedigten Geschlechtstriebe hervor. Sie ward argwonisch, heftig, zänkisch sogar, und so ward dieses Verhältniss nun auch in seinen geistigen Bestandtheilen gestört, die es so fabelhaft schön-gemacht hatten“. См.: „Grillparzers Leben“, v. Laube. 1884, S. 63. Также см. интересную статью: Anna Tumarkin: „Die Idealität der aesthetischen Gefühle“, Zeitschrift für Philosophie und ph. Kritik. 1906.

[1]) Нѣчто подобное—смѣшеніе эстетическаго вчувствованія съ взаправдашнимъ—составляетъ основу двухъ фантастическихъ разсказовъ, поразительно сходныхъ по сюжету: „Портретъ“ Гоголя и „Овальный портретъ“ Эдгара Поэ. У Гоголя ростовщикъ заказываетъ передъ смертью свой портретъ, въ который магическимъ образомъ перемѣщается жизнь его. У Поэ художникъ, рисуя портретъ своей жены, воплощаетъ въ полотнѣ ея одушевленность, и она, какъ и ростовщикъ, умираетъ, когда портретъ достигаетъ ошеломляющаго тожества съ оригиналомъ, когда жизнь какъ бы оказывается перенесенной на полотно. „Какая дьявольская сила, говоритъ гоголевскій художникъ, замѣчая перемѣщеніе реальной жизни въ портретъ: онъ у меня просто выскочитъ изъ полотна, если только хоть немного буду вѣренъ натурѣ“. Ростовщикъ

„чужихъ Я“ нерѣдко сопровождается потерей чувства реальности собственнаго „Я“. Это послѣднее настроеніе привходитъ въ литературную тему „двойникъ“—Doeppelgänger, которую разработывали Гофманнъ, Мюссе, Гейне, Достоевскій, Мопассанъ и Эдгаръ Поэ. Весьма любопытно отмѣтить, что здѣсь, какъ и у солипсистовъ-романтиковъ, ходячимъ символомъ для „деперсонализаціи“ „чужого Я“ является образъ „*маски*“. Мы уже видѣли это у Шеллинга, у Соллогуба. Тоже увидимъ ниже у Ж. П. Рихтера. Вотъ еще примѣры изъ Достоевскаго и Поэ. Одна изъ idées-fixes Голядкина: „*Маска* спадетъ съ нѣкоторыхъ лицъ, и кое-что обнажится“. Герой Поэ Вильямъ Вильсонъ вступаетъ въ борьбу со своимъ двойникомъ (фактически—съ собственнымъ отраженіемъ въ зеркалѣ на костюмированномъ балу): „*Черная маска* совершенно закрывала его лицо“ („Черныя маски“—Андреева).

XIV.

Мистицизмъ (интуитивизмъ), какъ и фидеизмъ, не представляютъ самостоятельныхъ точекъ зрѣнія на природу „чужого Я“, но лишь на способъ постиженія его реальности. По существу своему, мистицизмъ есть своеобразная разновидность монистическаго идеализма: и тамъ, и здѣсь истинная реальность принадлежитъ сверхъиндивидуальному Духу, Безсознательному, Идеѣ, Абсолюту, Міровой Волѣ, Міровому Я и т. п. Отдѣльные индивидуумы—только проявленіе этого единаго начала. Но мистицизмъ отличается отъ монистическаго идеализма тѣмъ, что допускаетъ *сверхразумное* познаніе мірового духа и черезъ его посредство познаніе чужихъ душъ, между тѣмъ какъ во враждебныхъ мистицизму системахъ реальность мірового „Я“ и чужихъ сознаній устанавливается путемъ логическихъ разсужденій. Элементы мистицизма налицо въ системахъ, допускающихъ возможность „интеллектуальной интуиціи“ въ смыслѣ непосредственнаго „мироощущенія“ или „чувства Бога“, чувства „сліянія съ Абсолютнымъ“ и со всѣми существами, въ немъ заключенными. Элементы мистическаго воспріятія чужого „Я“ имѣются у Шеллинга (см. выше, стр. 42-я), у Гегеля, который допускалъ сверхразумное телепатическое постиженіе „чужого

вскорѣ умираетъ. Закончивъ портретъ жены, художникъ Поэ останавливается передъ нимъ въ экстазѣ и восклицаетъ въ ужасѣ громовымъ голосомъ: „Дѣйствительно, это сама жизнь! Затѣмъ „онъ вдругъ обернулся, чтобы посмотрѣть на свою возлюбленную супругу. Она была мертва“. Аналогичный мотивъ развитъ въ „Портретѣ Доріана Грей“ Оскара Уайльда.

Я", у Гартманна въ его ученіи о „транзеунтной" причинности и о мистическомъ сліяніи съ Безсознательнымъ, у Шопенгауера въ его ученіи о состраданіи, у Фехнера въ вышеприведенномъ мѣстѣ (см. выше, стр. 50-ю). Мистицизмъ въ интересующей насъ проблемѣ соприкасается съ различными ученіями, и намъ важно отмѣтить его сходство съ этими послѣдними и его особенности. Къ такимъ ученіямъ слѣдуетъ отнести: наивный реализмъ, монадологію и солипсизмъ. 1) Наивный реалистъ, подобно мистицисту, полагаетъ, что „чужое Я" непосредственно дано ему, что онъ попросту „созерцаетъ" чужія психическія состоянія, какъ таковыя. Вотъ почему умѣренный интуитивистъ сходится съ наивнымъ реалистомъ: оба имѣютъ въ виду главнымъ образомъ психическія состоянія находящихся передъ ними существъ, между тѣмъ какъ радикальный мистицистъ полагаетъ, что можетъ постигать непосредственно душевную жизнь всѣхъ живыхъ существъ, въ томъ числѣ, по крайней мѣрѣ, у мистицистовъ, признающихъ безсмертіе (какъ, напримѣръ, Сведенборгъ), и душевную жизнь умершихъ [1]). Другое существенное различіе (которое, впрочемъ, какъ и первое, не всегда можно ясно установить), заключается въ томъ, что мистицистъ отдаетъ себѣ отчетъ въ сверхразумности такого познанія „чужого Я", наивный же реалистъ просто не размышляетъ надъ процессомъ познанія, въ которомъ ему „даны" чужія психическія состоянія.

2) Въ монадологіи, въ той формѣ, какую ей придалъ Лейбницъ, есть одинъ пунктъ, сближающій ее съ мистическимъ ученіемъ о познаніи „всего міра"—это мысль о томъ, что каждая монада есть „зеркало вселенной". Каждая монада ясно познаетъ лишь ничтожную долю міра, но смутно въ видѣ безсознательныхъ представленій она

---

[1]) Такое ясновидѣніе прошедшаго и находящагося вдали описываютъ Фетъ и Алексѣй Толстой:

Въ долгія ночи, какъ вѣжды на сонъ не сомкнуты,
Чудныя душу порой посѣщаютъ минуты,
Духъ окрыленъ, никакая не мучитъ утрата,
Въ дальней звѣздѣ отгадалъ бы отбывшаго брата.
Близкой души предо мною всѣ ясны изгибы,
Видишь, какъ были, и видишь, какъ быть бы могли бы.

„Я почти убѣжденъ, пишетъ А. Толстой въ одномъ письмѣ, что два человѣка, которые бы молились въ одно время съ одинаково сильной вѣрой другъ за друга, могли бы сообщаться между собою вопреки отдаленію" (см. замѣчательную книгу Н. А. Котляревскаго: „Старые портреты", 1907, стр. 284).

заключаетъ въ себѣ знаніе всего міра, въ томъ числѣ и душевной жизни другихъ монадъ. Эта идея навѣяна, по всей вѣроятности, традиціоннымъ сопоставленіемъ макрокосма и микрокосма [1]).

И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной
Весь солнца ликъ ты узнаешь,
Такъ слитно въ глубинѣ завѣтной
Все мірозданье ты найдешь.

Но между пониманіемъ монады, какъ „зеркала“ вселенной, и мистицизмомъ есть глубокая разница. Недаромъ создатель монадологіи тщательно отграничиваетъ свое ученіе отъ мистицизма („Я не презираю никого, даже мистиковъ“ (sic!).

Для мистициста чужая душевная жизнь дана непосредственно въ его сознаніи, онъ имѣетъ дѣло не съ зеркальными отраженіями содержаній „чужого Я“ въ своемъ собственномъ, но чужія состоянія сознанія, какъ таковыя, непосредственно входятъ въ его „Я“.

3) Точка соприкосновенія мистицизма и солипсизма была уже отмѣчена мною выше. Она бросается въ глаза при изученіи экстазовъ мистиковъ, на что указываетъ Г. Гомперцъ въ своей замѣчательной статьѣ: „Къ пониманію мистиковъ“ въ приложеніи къ книгѣ: „Die Lebensauffassung der gr. Philosophen“.

Также Рудольфъ Вилли (Willy: „Gegen die Schulweisheit“, 1905) замѣчаетъ: „Безспорное тяготѣніе къ солипсизму овладѣваетъ всѣми мистиками, крайне напряженная мистика есть какъ разъ не что иное, какъ полный энтузіазма солипсизмъ, который однако, разумѣется, лишь въ отдѣльныя мгновенія обнаруживаетъ характеръ внутренняго опыта“. „Гносеологическій эгоизмъ“, говоритъ упомянутый выше Маутнеръ: „какъ возможное міровоззрѣніе, споконъ вѣка мелькалъ въ отдѣльныхъ головахъ. Часто приводятъ изъ Шопенгауера изреченіе индѣйской мудрости: „Всѣ эти созданія суть всецѣло Я одинъ, внѣ меня не существуетъ никакого существа, и все твореніе создано мною“ [2]). Но вѣдь истолкованіе текста въ мертвыхъ языкахъ трудное дѣло. И именно это грубѣйшее выраженіе теоретическаго эгоизма близко родственно отчетливѣйшему выраженію вселюбящаго альтруизма, какъ это намъ явствуетъ изъ знаменитаго „Tat twam asi“ индусовъ и религіознаго (seligen) пантеизма средневѣковыхъ нѣмецкихъ мистиковъ“.

---

[1]) См. статью Meier'a въ Berner Studien. B. XXV.

[2]) Вотъ латинская редакція этой цитаты у Шопенгауэра: „Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci“. Oupnekhat, Parerga, II, I, § 31.

Мы увидимъ ниже, въ чемъ заключается психологическій *секретъ* этого совпаденія противоположностей — солипсизма и интуитивизма.

Элементы интуитивизма имѣются, какъ мы видѣли, въ различныхъ системахъ; мнѣ кажется, представителей интуитивизма можно раздѣлить на четыре группы. *Одни* допускаютъ постиженіе лишь Бога или Абсолюта, включающаго въ себя все живое, но или отрицаютъ интуицію чужого „Я“, или придаютъ ей второстепенное значеніе—это интуитивизмъ *религіозный*. *Другіе* усматриваютъ непосредственную данность „чужого Я“ главнымъ образомъ въ общеніи съ другими людьми—интуитивизмъ *соціологическій*—къ его представителямъ слѣдуетъ отнести Бэна, Фейербаха, Фуйлье, Гомперца, отчасти Пьера Леру. *Третьи* ставятъ въ связь непосредственное мистическое постиженіе мірового единства съ эстетическимъ переживаніемъ вчувствованія—интуитивизмъ *эстетическій*. Сюда относятся Гердеръ, Гёте, Робертъ Фишеръ, Фолькельтъ и Суріо. Наконецъ, параллельно психологическому солипсизму можно отмѣтить *психологическій интуитивизмъ*, который представляетъ собою не философскую теорію, а извѣстное *душевное состояніе*. Мы проанализируемъ его на примѣрѣ Аміеля, который особенно интересенъ для психолога.

XV.

Мы не будемъ здѣсь разсматривать представителей религіознаго интуитивизма, такъ какъ въ немъ стоитъ на первомъ планѣ сверхразумное познаніе Абсолюта, какъ основы всѣхъ живыхъ существъ, а не „человѣческихъ чужихъ Я“. Правда, представители этого направленія допускаютъ иногда непосредственную интуицію не только Абсолюта, но и „чужихъ я“ въ магическомъ явленіи телепатіи. Это мы видимъ у Шопенгауера. Довольно неожиданно встрѣтить допущеніе магической телепатіи у такого панлогиста, какъ Гегель. Остановимся нѣсколько на этихъ двухъ мыслителяхъ.

Отношеніе Гегеля къ интуитивному познанію „чужого Я“ весьма любопытно. Возможности такого познанія онъ отнюдь не отрицалъ, наоборотъ, онъ въ „Философіи духа“ подробно останавливается на этомъ явленіи, но онъ считаетъ его болѣзненнымъ, патологическимъ и, въ пику „философамъ чувства“, видитъ въ немъ не высшій философскій, а низшій чувственный родъ познанія. Наше „Я“, по его словамъ, заключаетъ въ себѣ двѣ стороны, разумную, сознательную, и темную, стихійную сферу чувствъ, въ глубинѣ которой нѣтъ ни раздѣленности субъекта и объекта, ни отчетливыхъ интеллектуаль-

ныхъ функцій. Это—геній человѣка, его конкретнѣйшее нутро. Въ болѣзненныхъ явленіяхъ такъ называемаго магнетическаго сомнамбулизма происходитъ между этими двумя сторонами человѣческой души разрывъ, и въ душевной жизни человѣка начинаютъ происходить явленія, непостижимыя для конечнаго разсудка, кажущіяся ему чудесами, въ родѣ способности человѣка угадывать будущее, видѣть предметы, находящіеся далеко внѣ поля зрѣнія, и интуитивно воспринимать чужую душевную жизнь. Чтобы понять возможность этихъ явленій и повѣрить имъ (а они дѣйствительно наблюдаются), надо мысленно отрѣшиться отъ категорій разсудка (nicht in den Verstandeskategorien befangen zu sein). Всеединство міра и души превыше границъ пространства, времени и индивидуальной обособленности сознаній. Поэтому съ разсудочной точки зрѣнія явленія мистическаго познанія „чужого Я“ непостижимы, поскольку при объясненіи ихъ мы пытаемся исходить изъ предположенія личностей, независимыхъ другъ отъ друга и въ отношеніи къ внѣшнему міру, какъ ихъ объекту, и предположенія вообще абсолютности пространственной и временной „внѣположности“ (Auseinanderseins). Однако интуитивное познаніе „чужого Я“ всегда конкретно, единично, чувственно. Поэтому „Es ist thorisch Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten“, „глупо ожидать отъ сомнамбулическихъ состояній откровеній касательно идей“. Но для Гегеля сліяніе сознаній есть лишнее подтвержденіе единства Идеи во всѣхъ конкретныхъ индивидуумахъ. „То обстоятельство, что погруженный въ сомнамбулическое состояніе индивидуумъ испытываетъ тѣ же вкусовыя и обонятельныя ощущенія, что и субъектъ, съ которымъ онъ связанъ (in Rapport ist), что онъ познаетъ созерцанія и внутреннія представленія послѣдняго, какъ свои собственныя, показываетъ это *субстанціальное тожество* (курсивъ Гегеля), въ которомъ душа въ силу своей имматеріальности даже въ конкретномъ состояніи, можетъ соединяться съ другой душой. Въ этомъ субстанціальномъ тожествѣ субъективность сознанія есть Единое (ist die Subjectivität des Bewusstseins nur eine), и индивидуальность больного, хотя и продолжаетъ обладать для себя бытіемъ, но пустымъ, не наличнымъ, подлиннымъ, поэтому эта формальная Самость (Selbst) заполняется ощущеніями и представленіями другого, видитъ, читаетъ, слышитъ, обоняетъ, испытываетъ вкусовыя ощущенія въ другомъ“. Гегель приводитъ примѣры такихъ телепатическихъ явленій: „Одинъ французскій врачъ лѣчилъ двухъ женщинъ, нѣжно любившихъ одна другую; онѣ заболѣвали всегда одною

и тою же болѣзнью одновременно, хотя жили далеко одна отъ другой. Къ этой же категоріи фактовъ слѣдуетъ отнести случай съ однимъ солдатомъ, который, находясь далеко отъ своей матери, подвергшейся нападенію грабителей, почувствовалъ въ себѣ такъ ярко ужасъ послѣдней, что ощутилъ неудержимый импульсъ броситься къ ней на помощь" („Философія духа" § 406, § 407 и Zusatz къ нему, пропущенный въ краткомъ изданіи энциклопедіи и въ русскомъ переводѣ Чижова). Какъ уже замѣчено, Гегель не придаетъ этимъ явленіямъ, такъ же какъ и ясновидѣнію будущаго, философской цѣнности. Пророческій даръ онъ считаетъ (хотя и далеко не увѣренъ въ его существованіи) недостойнымъ философа, ссылаясь на „Тимея" Платона, гдѣ говорится, что пророческій даръ принадлежитъ неразумной части души (ed. Steph. III, p. 71). Еслибы мы могли знать всѣ событія нашей жизни интуитивнымъ путемъ до ихъ наступленія, то это было бы, по словамъ Гегеля, смертельно скучно. Въ этомъ обнаруживается его разница отъ Шеллинга [1]), который мечталъ о томъ времени, когда „разсудочная" наука, какъ основа для человѣческаго предвидѣнія („Savoir pour prévoir" Конта!), будетъ замѣщена прямымъ непосредственнымъ интуитивнымъ познаніемъ любого момента будущаго [2]).

Я нарочно нѣсколько долѣе остановился на гегелевскомъ ученіи объ интуитивномъ познаніи „чужого Я" и магическомъ непосредственномъ постиженіи міра въ сомнамбулическомъ и магнетическомъ состояніи, чтобы подчеркнуть поразительное сходство этого ученія съ воззрѣніями Шопенгауэра. Послѣдній признаетъ существованіе *правдивыхъ сновидѣній*—въ видѣ интуитивнаго воспріятія реальной обстановки спящаго безъ посредства органовъ чувствъ, интуитивнаго познанія пространственно отдаленныхъ предметовъ и лицъ и интуитивнаго познанія прошедшихъ и грядущихъ событій. „Въ высшемъ гра-

---

[1]) См. интересную цитату изъ Шеллинга у Лосскаго „Обоснованіе интуитивизма". (стр. 160). Отецъ Гратри въ цитируемой ниже книгѣ приводитъ „фактъ" подобнаго „мистическаго" предвосхищенія результатовъ современной науки. Святая Гильдегарда—монахиня XI-го вѣка—„предупредила" открытія современной *геологіи*. Она утверждаетъ, будто Господь сказалъ ей слѣдующее: „Lapides ex igni et aqua velut ossa fudi et terram ex humiditate et viriditate quasi medullam constitui" („Logique", II, 218).

[2]) Изъ учениковъ Гегеля Розенкранцъ отвергалъ телепатію, Михелетъ же признавалъ: въ книгѣ „Anthropologie und Psychologie" (1840) онъ пишетъ: „Прозрѣніе въ будущее и постиженіе минувшаго (Ahnung und Vision) разрываютъ покровъ въ прошедшей и будущей жизни, перелетаютъ пространство и время и волшебствомъ переносятъ въ настоящее созерцаніе предметы, которыхъ уже нѣтъ или еще нѣтъ".

дусѣ ясновидѣніе можетъ обнимать всѣ событія по всей землѣ, куда бы ни направили его вниманіе". Въ связи съ интуитивнымъ познаніемъ міра физическаго находится „возможность непосредственнаго воздѣйствія другъ на друга индивидуумовъ независимо отъ ихъ разстоянія въ пространствѣ". Таковы явленія *„передачи мысли"*. „Гете разсказывалъ, что двѣ влюбленныя пары во время увеселительной поѣздки загадывали другъ другу шарады. Вскорѣ стала отгадываться тотчасъ, едва сходя съ языка, не только каждая шарада, но напослѣдокъ узнавалось и произносилось даже самое слово, которое другой задумывалъ обратить въ шараду. Вліяніе магнетизера на сомнамбулу можетъ простираться до того, что сомнамбула становится сопричастной всѣмъ его мыслямъ и познаніямъ, говоритъ на извѣстныхъ ему языкахъ, воспринимаетъ даже его чувственныя ощущенія,—словомъ, пребываетъ въ его мозгу, тогда какъ напротивъ его воля такъ непосредственно на нее вліяетъ, до того овладѣваетъ ею, что какъ будто вошла въ ея плоть и кровь". Такое интуитивное познаніе міра и чужой душевной жизни возможно только потому, что истинная сущность міра—*Воля* во всѣхъ индивидуумахъ *одна*, а пространство, время и причинность суть лишь principia individuationis, создающія иллюзорное разобщеніе между сознаніями. „Именно вслѣдствіе кантовскаго ученія объ идеальности пространства и времени мы понимаемъ, что вещь въ себѣ, т. е. единое воистину реальное во всѣхъ явленіяхъ, какъ свободное отъ этихъ обѣихъ формъ интеллекта, не знаетъ различія между близью и далью, между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ. Поэтому разобщенія и обособленія, основанныя на этихъ формахъ созерцанія, оказываются не абсолютными и отнюдь не представляютъ болѣе непереходимой грани для разсматриваемаго здѣсь образа познаванія, существенно измѣнившагося отъ перемѣны своего органа. Если бы напротивъ пространство и время были абсолютно реальны и принадлежали сущности вещи въ себѣ, тогда, во всякомъ случаѣ, даръ ясновидѣнія сомнамбулъ, какъ и вообще всякое дальновидѣніе и предвидѣніе, были бы прямо непостижимымъ чудомъ" („Афоризмы и максимы", т. III, 1895, стр. 1—120).

XVI.

Бэнъ („The Emotions und the Will", 1880, p. 59), повидимому, склоняется признавать чувство реальности „чужого Я" унаслѣдованнымъ у высшихъ животныхъ и у людей. „Живыя существа, какъ и мы сами, составляютъ часть окружающей обстановки, но они должны

быть выдѣлены и противопоставлены почвѣ и зелени, какъ нѣчто являющееся для насъ болѣе сильно привлекательнымъ. Среди нашихъ инстинктовъ, особенно бросающихся въ глаза, имѣются дѣйствія и эмоціи, указывающія на общительность. Каждое животное обнаруживаетъ повышенную впечатлительность въ присутствіи другой особи той же породы или въ присутствіи тѣхъ особей, которыя служатъ данному животному добычей. Человѣческій ребенокъ испытываетъ впечатлѣніе отъ выраженія человѣческаго лица, прежде чѣмъ онъ можетъ по опыту узнать о различіи значенія улыбки и угрозы. Это предполагаетъ наслѣдственную устойчивость впечатлѣній отъ образа человѣческаго обличья (the hereditary persistence of the image of the human form), еще болѣе спеціальный случай наслѣдованія воспріятія пространственныхъ отношеній". Такимъ образомъ, въ силу исключительно частой повторяемости подобныхъ впечатлѣній и исключительно интенсивнаго интереса, который они представляютъ для животнаго, чувство реальности „чужого Я" стало непосредственнымъ: оно возникаетъ въ сознаніи ребенка безъ какого-либо промежуточнаго сравненія его тѣлесныхъ проявленій съ чужими, всякій разъ какъ онъ видитъ другое живое существо. Эта точка зрѣнія близко напоминаетъ съ одной стороны Рида, съ другой—Фейербаха.

Въ юности, когда Фейербахъ находился подъ вліяніемъ Гегеля, его взгляды на „чужое Я" приближались къ идеалистическому монизму: „Самосознанію, пишетъ онъ въ 1828 году [1]), уже предшествуетъ объективное мышленіе, которое не ведетъ происхожденія ни изъ опыта, ни изъ субъективности. Какъ ни значительно я отличаюсь отъ другихъ, все же наши мысли, какъ таковыя, при всемъ ихъ различіи, связаны между собою, и это осуществляется лишь черезъ посредство всеобщаго или общаго всѣмъ сознанія (allgemeine oder gemeinsame Bewusstsein). За вычетомъ всего частнаго, имѣется лишь одно всеобщее „Я". Немного выше онъ говоритъ: „Cogitans ipse sum genus humanum, non singularis homo, sed nemo". Позднѣе, когда Фейербахъ склонился къ матеріализму, вѣра въ реальность множественности субъектовъ познанія отчасти, можетъ быть, была отзвукомъ этой метафизической предпосылки, отчасти же онъ склонялся къ принятію непосредственной интуитивной самоочевидности чужого „Я", являясь предтечей взглядовъ Фуйлье, Гомперца и Риля.

Въ 1842 году („Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie")

[1]) См. книгу Grün'a о Фейербахѣ.

Фейербахъ уже отвергаетъ абсолютный духъ, какъ сверхъиндивидуальное единство. Въ слѣдующемъ году (1843) въ статьѣ: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ онъ развиваетъ то воззрѣніе на „чужое „Я“, которое А. Ланге впослѣдствіи обозвалъ „туизмомъ“. Въ этомъ воззрѣніи, быть можетъ, противъ воли автора сквозятъ элементы интуитивизма. „Ты“ разсматривается здѣсь, какъ первичная данность сознанія, соотносительная съ „Я“: „Понятіе объекта первоначально не что иное, какъ понятіе „другого Я“ (eines andern Ich)—такъ человѣкъ въ дѣтствѣ разсматриваетъ всѣ вещи въ качествѣ существъ, свободно, произвольно дѣйствующихъ, — поэтому понятіе объекта вообще опосредствовано понятіемъ „Ты“, предметнаго „Я“ (des gegenständlichen Ich); объектъ, т. е. „чужое Я“ данъ не „Я“, но „Не-Я“ во мнѣ, выражаясь терминами Фихте, ибо только тамъ, гдѣ я превращаюсь изъ „Я“ въ „Ты“, т. е. являюсь страдающимъ лицомъ, возникаетъ представленіе о сущей внѣ меня активности, т. е. объективности“ (§ 32). Познаніе „чужого Я“ имѣетъ чувственный характеръ: мы ощущаемъ не только пашни и деревья, мясо и кости, мы ощущаемъ также и чувства (wir fühlen auch Gefühle) другого чувствующаго существа, когда мы цѣлуемъ его или жмемъ ему руку; мы воспринимаемъ ушами не только журчаніе воды или шелестъ листьевъ, но и задушевный голосъ любви и мудрости; мы видимъ не только зеркальныя отраженія и призрачные красочные образы, но проникаемъ взоромъ во взоръ человѣка. Такимъ образомъ, не только внѣшнее, но и внутреннее, не только плоть, но также и духъ, не только вещь, но и „Я“ суть объекты чувствъ“.

„Идеализмъ правъ, когда онъ ищетъ происхожденія идей въ человѣкѣ, но онъ неправъ, когда онъ хочетъ вывести ихъ изъ изолированнаго, для себя сущаго человѣка, фиксированнаго въ качествѣ души, другими словами, изъ „Я“ безъ чувственно даннаго „Ты“. Два человѣка одинаково нужны для произведенія на свѣтъ и физическаго, и духовнаго человѣка: общеніе человѣка съ человѣкомъ есть первый критерій истины и всеобщности. Самая увѣренность въ существованіи другихъ вещей внѣ меня опосредствована для меня увѣренностью въ существованіи другого человѣка внѣ меня. Что я одинъ вижу, то возбуждаетъ во мнѣ сомнѣнія, что другой также видитъ, то впервые является достовѣрнымъ“ (§ 41). „Одиночество есть конечность и ограниченность, общеніе (Gemeinschaftlichkeit) есть свобода и безконечность. Человѣкъ для себя есть человѣкъ (въ обыденномъ смыслѣ); человѣкъ съ человѣкомъ—единство „Я“ и „Ты“ есть „Богъ“ (§ 60).

„Троичность есть высшая мистерія, центральный пунктъ абсолютной философіи и религіи. Но тайна ея, какъ это можно доказать изъ сущности христіанства исторически и философски, есть тайна общенія и соціальной жизни — тайна необходимости „Ты“ для „Я“ — истина, что никакое существо, будетъ ли оно называться человѣкъ, или богъ, или духъ, или „Я“, само по себѣ взятое, не есть истинное, совершенное, абсолютное существо, что истина и совершенство заключаются только въ связи, въ единствѣ однородныхъ по своей природѣ существъ (die Einheit von wesensgleichen Wesen). Высшій и послѣдній принципъ философіи есть, такимъ образомъ, единство человѣка съ человѣкомъ“ (§ 63).

Фейербаху принадлежитъ крупная заслуга въ области религіозной психологіи. Онъ, вслѣдъ за Юмомъ, положилъ начало анализу религіознаго вчувствованія, т. е. процесса антропоморфической пройэкціи этическихъ идеаловъ и цѣнностей въ представленія о богахъ. Юмъ въ своей замѣчательной „Естественной исторіи религіи“ сдѣлалъ здѣсь первый шагъ: „Мы усматриваемъ въ лунѣ человѣческія лица, въ облакахъ цѣлыя арміи, и если только эта наша естественная склонность не сдерживается опытомъ и размышленіемъ, мы приписываемъ злую или добрую волю каждой вещи, которая причиняетъ намъ страданіе или же доставляетъ намъ удовольствіе. Вотъ почему такъ часто употребляется и такъ красива бываетъ prosopopoeia въ поэзіи, гдѣ олицетворяются горы, деревья и потоки, а всѣ неодушевленныя части природы надѣляются чувствами и аффектами“. Исходя изъ этого положенія, Юмъ показалъ эволюцію религіозныхъ представленій, въ частности, онъ доказалъ хронологическій prius политеизма передъ монотеизмомъ. Фейербахъ всецѣло слѣдуетъ за нимъ. Лучшія стороны своего „Я“, своихъ помысловъ, чувствъ и желаній, люди издревле гипостасировали въ божественныя сущности. Импульсомъ къ этому одухотворенію и обоготворенію собственныхъ идеаловъ въ человѣчествѣ была всегдашняя рѣзкая противоположность между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Религіозное творчество стремится устранить противоположность между желаніемъ и достиженіемъ, которая всегда такъ мучительно ощущалась человѣкомъ. Боги—дѣти желанія, продукты фантазіи. Не богъ сотворилъ человѣка „по образу и подобію своему“, но, наоборотъ, человѣкъ сотворилъ боговъ... Человѣкъ въ области религіознаго творчества въ воображеніи удовлетворяетъ стремленію къ счастію. Онъ познаетъ имъ же самимъ созданныхъ боговъ, какъ сверхчеловѣческія сущности, но это противо-

положеніе божескаго и человѣческаго основано на иллюзіи. Тѣмъ не менѣе историческое значеніе религіи было огромное, такъ какъ она воплощала въ себѣ лучшія идеи и чувства человѣчества, объединяя въ древнѣйшій періодъ всѣ сферы знанія, искусства и практической дѣятельности. Въ настоящее время ея роль сыграна. Мы познали научнымъ путемъ ту метафизическую иллюзію, которая лежитъ въ основѣ религіознаго творчества, „секретъ“ религіозныхъ явленій отгаданъ, идейная сторона религіи теряетъ свой raison d'être. Эмоціональная ея основа также утрачиваетъ свое значеніе. Религіозная потребность проистекала изъ невозможности удовлетворить желаніямъ и идеаламъ, но по мѣрѣ прогресса наукъ, искусствъ и соціальныхъ формъ жизни, эти идеалы мало по малу осуществляются, и религія утрачиваетъ то положительное значеніе, которое она имѣла въ прошломъ. Подобно тому, какъ теперь золотыхъ дѣлъ мастеръ или поэтъ не нуждаются въ покровительствѣ Гефеста или Аполлона, такъ, можно надѣяться, человѣчество научится въ будущемъ искусству быть счастливымъ и нравственнымъ безъ содѣйствія боговъ“.

Одновременно съ Фейербахомъ аналогичные взгляды на „чужое Я“ развивалъ французскій соціалистъ Пьеръ Леру въ своей интересной книгѣ: „De l'Humanité“. Чужія сознанія онъ разсматриваетъ, какъ изначально непосредственно включенныя въ индивидуальное „Я“, хотя и въ смутной, потенціальной формѣ: „Человѣчество есть идеальное существо, состоящее изъ множества реальныхъ существъ, которыя сами суть человѣчество въ зародышѣ, человѣчество въ виртуальномъ состояніи. И обратно, человѣкъ есть реальное существо, въ которомъ живетъ въ виртуальномъ состояніи идеальное существо, именуемое человѣчествомъ. Человѣкъ есть человѣчество въ реальномъ частичномъ проявленіи. Существуетъ взаимопроникновеніе между частнымъ существомъ—человѣкомъ и общимъ существомъ — человѣчествомъ. Жизнь есть результатъ этого взаимопроникновенія“ (197). Такимъ образомъ, все человѣчество связано общимъ мистическимъ началомъ. Однако это начало не исключаетъ сохраняемости отдѣльныхъ индивидуумовъ: оно не есть единый всесозидающій и всепоглощающій міровой духъ, по отношенію къ которому отдѣльные люди суть лишь преходящіе модусы его обнаруженія. Человѣкъ безсмертенъ. Онъ и послѣ смерти будетъ жить въ другихъ формахъ, другихъ воплощеніяхъ. Можно сказать, какое мнѣ дѣло до моихъ прежнихъ и будущихъ формъ воплощенія, если я о нихъ ничего не помню и не знаю? Но если палингенезія не предполагаетъ памяти о прежнемъ бытіи въ

строгомъ смыслѣ слова, всеже нѣчто связываетъ насъ съ прежними нашими жизнями—врожденныя идеи (Платонъ, Декартъ, Лейбницъ) и врожденныя наклонности и предрасположенія. Человѣкъ прогрессируетъ въ новыхъ воплощеніяхъ. Быть можетъ, фактомъ палингенезіи можно объяснить и безотчетныя симпатіи, которыя нерѣдко внезапно возникаютъ между двумя лицами, которыя бываютъ такъ неотразимы, и которыя не имѣютъ за себя, повидимому, никакихъ разумныхъ, осознанныхъ основаній, но основываются на какой-то непосредственной интуиціи духовнаго сродства [1]). Фейербаха и Леру объединяетъ мысль о мистической непосредственной данности „ты“ для „Я“. Но первый эту непосредственную данность ограничиваетъ соціальнымъ общеніемъ индивидуумовъ, на человѣчество же смотритъ, лишь какъ на коллективное понятіе въ духѣ логическаго номинализма. Пьеръ же Леру считаетъ мистически связаннымъ человѣка и все человѣчество (и прошедшее, и настоящее, и будущее), и видитъ въ немъ и объединяющемъ его божественномъ духѣ реальное существо въ духѣ логическаго реализма. Эта наклонность мистиковъ къ гипостасированію понятій представляетъ черту, часто наблюдаемую на протяженіи средневѣковой философіи: платонизирующіе *мистики всегда логическіе реалисты*.

Интуитивный элементъ во взглядѣ на реальность „чужого Я“ еще рѣзче выступаетъ у Фуйлье въ его послѣднемъ крупномъ произведеніи—„La morale des idées-forces“. Кантъ и Фихте установили соотносительность элементовъ познанія—Я и Не-Я. „Мы идемъ дальше. Мы утверждаемъ, что въ опытѣ наше Я, чтобы полагать себя въ самосознаніи, должно противопоставить себя не только нѣкоторому Не-Я, но другому Я, другому субъекту, даже множественности другихъ Я (même nombre d'autres moi), образуя съ ними общество, болѣе или менѣе широкое по объему, болѣе или менѣе узкое по содержанію“. „Существо не чувствуетъ себя изолированнымъ—оно чувствуетъ себя въ соприкосновеніи, въ борьбѣ, въ динамическомъ взаимодѣйствіи (en concours dynamique) съ другими существами, оно видитъ себя не только дѣйствующимъ, но и подвергающимся воздѣйствію, толкающимъ и толкаемымъ, давящимъ и давимымъ, расширяющимся и встрѣчающимъ препятствіе своему расширенію“. Таковъ законъ жизни, его мы наблюдаемъ въ жизни дѣтей и первобытныхъ народовъ. „Слѣдовательно, достовѣрность существованія другихъ существъ опирается на достовѣрность нашего собственнаго сознательнаго существо-

[1]) См. книгу: Felix Thomas: „Pierre Leroux“, 1904, p. 221.

ванія: *міръ и общество включены въ наше Я*“ [1]) (sont impliqués dans notre moi). Эта наклонность къ интуитивному взгляду на познаніе „чужого Я“ обнаруживалась у Фуйлье и раньше (какъ я указывалъ въ статьѣ: Фуйлье въ словарѣ Брокгауза и Ефрона), напримѣръ, въ „Психологіи идей-силъ“ и въ „Критикѣ современныхъ системъ морали“.

Интересныя мысли по вопросу о психогенезисѣ представленій о „чужомъ Я“ высказываетъ Гейнрихъ Гомперцъ въ своей замѣчательной книгѣ: „Weltanschauungslehre“ (I B., 1905). Первоначальный взглядъ на міръ былъ *анимистическимъ*. Это не значитъ, что первобытное сознаніе приписывало всѣмъ предметамъ душу: понятіе души, какъ матеріальнаго утонченнаго двойника тѣла, возникло гораздо позднѣе. Подъ первобытнымъ анимизмомъ слѣдуетъ разумѣть наклонность представлять всякую собственную реакцію на воздѣйствія окружающей среды, какъ реакцію по отношенію къ чему-то живому— это скорѣе Belebung, чѣмъ Beseelung. Первобытное сознаніе, повидимому, представляетъ себѣ въ смутномъ недифференцированномъ видѣ каждый свой объектъ, какъ что-то *живое*. Это представленіе привходитъ въ первоначальные акты чисто *практическаго* порядка (самозащита, нападеніе, хватаніе пищи и т. д.). Для объясненія одухотворенія часто пользуются ассоціаціонной теоріей—ее, напримѣръ, кладетъ въ основу объясненія анимизма Спенсеръ, но Гомперцъ еще болѣе энергично, чѣмъ Липпсъ, отвергаетъ ее, не отвергая, впрочемъ, косвеннаго значенія ассоціаціи, какъ *производнаго* и *побочнаго* фактора. Онъ приводитъ противъ нея слѣдующіе аргументы:

I. Законы ассоціаціи суть законы воспроизведенія. Поэтому въ лучшемъ случаѣ они могутъ объяснить, почему по какому-нибудь поводу *мнѣ* что-либо пришло въ голову. Но одухотвореніе вещи заключается не въ томъ, что по поводу воспріятія этой вещи мнѣ приходитъ въ голову, что я—живое существо, но въ томъ, что я приписываю жизненность этой вещи, какъ ей принадлежащую. А это, очевидно, нѣчто совершенно иное. Передо мною виситъ фотографія картины Себастьяна дель Пьомбо: „Pietà“ въ Витербо; при взглядѣ на нее мнѣ приходитъ въ голову, какъ сильно она поразила меня когда-то,

[1]) Prat въ своей книгѣ: „Insuffisance des philosophes de l'intuition“ (1908, p. 173—175), изъ которой мы заимствуемъ эти цитаты, справедливо замѣчаетъ, что интуитивная данность „чужого Я“ иллюзорна, что оно строится путемъ вывода, что выводъ этотъ требуетъ особаго философскаго доказательства, и что ссылка на авторитетъ дѣтей и дикарей недостаточна, чтобы устранить всѣ затрудненія, связанныя съ проблемой „чужого Я“.

но я не хочу сказать этимъ, что въ данный моментъ *фотографія поражена*. Первобытный человѣкъ, наоборотъ, увѣренъ, что „вѣтеръ *долженъ употребить усиліе*, чтобы нагнуть дерево“. Онъ пройицируетъ одухотвореніе во внѣ.

II. Согласно ассоціаціонной теоріи естественно ожидать, что одухотвореніе будетъ производиться человѣкомъ прежде всего по отношенію къ *наиболѣе сходнымъ* съ нимъ существамъ—другимъ людямъ, потомъ будетъ перенесено на животныхъ, далѣе—на растенія и, наконецъ, на неорганизованныя тѣла, между тѣмъ въ дѣйствительности дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ: *мы наблюдаемъ не постепенное расширеніе*, но постепенное *сужеиіе анимизма*: дѣти и дикари одушевляютъ не наиболѣе сходныя съ людьми существа, но рѣшительно всѣ вещи въ одинаковой мѣрѣ, и лишь позднѣе процессъ одухотворенія начинаетъ съуживаться, начинается *депотенцированіе* одухотворенія, по выраженію Ибервега.

III. Мы постоянно приписываемъ находящимся передъ нами объектамъ такія жизненныя проявленія, которыя представляютъ по отношенію къ нашимъ собственнымъ жизненнымъ проявленіямъ *противоположный коррелятъ*, именно, прямо противоположное нашему поведенію. Когда мы активны, мы представляемъ объектъ пассивнымъ, когда мы наступаемъ, мы представляемъ объектъ защищающимся, когда мы обороняемся, мы представляемъ объектъ наступающимъ на насъ и т. п.

IV. Далѣе, согласно ассоціаціонной теоріи, *представленіе* о чужой душевной жизни возникаетъ въ вышеприведенномъ случаѣ путемъ *сознаванія* извѣстной задержки, извѣстнаго противодѣйствія нашимъ стремленіямъ. Но сознаваніе этой задержки принадлежитъ къ субъективнымъ внутреннимъ психическимъ переживаніямъ, чужое же противодѣйствіе—къ обозначаемымъ нами объективными. Но, какъ извѣстно изъ исторіи человѣческаго духа, „*опознаніе*“ собственныхъ душевныхъ состояній хронологически позднѣе „внѣшняго“ опыта. Достаточно вспомнить, какъ поздно развилась идеалистическая точка зрѣнія на міръ, какъ поздно и въ развитіи рода, и въ развитіи индивидуума интересъ къ физическимъ явленіямъ уступаетъ мѣсто интересу къ психологическимъ явленіямъ, чтобы признать это обстоятельство говорящимъ противъ ассоціаціонной теоріи. При борьбѣ съ окружающими объектами de facto представленіе о чемъ-то сопротивляющемся, живомъ, *предшествуетъ „опознанію“ собственнаго душевнаго состоянія* въ моментъ борьбы. Ассоціативная теорія говоритъ: одухотвореніе связы-

вается путемъ ассоціаціи съ ощущеніемъ задержки. А факты говорятъ обратное: одухотвореніе предметовъ имѣется тамъ, *гдѣ нѣтъ „опознанаго чувства задержки“*. Какъ только рефлексія развилась, и мы начинаемъ „опознавать“ наши собственныя душевныя состоянія, такъ въ насъ наклонность къ анимизму *ослабѣваетъ*, и одухотвореніе уже пріобрѣтаетъ осмысленный характеръ, подвергаясь ограниченіямъ.

V. *Анимизмъ есть болѣе первичное психическое явленіе, чѣмъ ассоціація*. Одухотвореніе вещей — основной элементарный процессъ, обусловливающій уже содержаніе воспріятія и косвеннымъ образомъ и воспроизведеніе. Съ біологической точки зрѣнія одухотвореніе есть функція, въ которой выражается приспособленіе къ единичнымъ объектамъ, законы же ассоціаціи управляютъ жизнью представленій организма, дабы система представленій была въ соотвѣтствіи съ совокупностью составныхъ частей окружающей среды. Отсюда слѣдуетъ: невозможно, чтобы приспособленіе къ единичному объекту (анимизмъ) разъяснялось при помощи приспособленія къ совокупности (ассоціація), скорѣе послѣднее обусловливается первымъ. Положимъ, близкое присутствіе опаснаго объекта *A* обыкновенно сопровождается безразличнымъ по своей сущности знакомъ *B*, въ такомъ случаѣ, вообще говоря, біологически полезно, чтобы организмъ, обратившійся уже однажды въ бѣгство отъ A+B, и во второй разъ при видѣ B вспомнилъ бы объ A и тотчасъ же обратился бы въ бѣгство. Но при этомъ само собою разумѣется, что организмъ уже и въ первый разъ разсматривалъ *A* (по поводу первыхъ признаковъ его враждебнаго отношенія), какъ враждебное существо, и въ силу этого обстоятельства и теперь снова разсматриваетъ его, какъ таковое.

Такимъ образомъ, однимъ ассоціативнымъ механизмомъ и традиціонно предполагаемымъ процессомъ заключенія по аналогіи невозможно объяснить *эндопатическихъ* чувствъ (такъ Г. называетъ чувства, пройицированныя въ „чужое Я“). Поставимъ вопросъ, какимъ путемъ могъ дойти ребенокъ до представленія о томъ, что взрослый человѣкъ сердится? Тутъ представляются три возможности: I) Уже упомянутая *ассоціативная* схема: ребенокъ сначала самъ пережилъ эмоцію гнѣва, слѣдовательно, *идіопатически*, затѣмъ замѣчаетъ въ другомъ симптомы этого состоянія и переноситъ его на это лицо. II) *Рефлекторная* схема: ребенокъ въ силу врожденнаго инстинкта при данныхъ условіяхъ переживаетъ эмоцію *эндопатически* и лишь позднѣе опознаетъ въ ней состояніе своего сознанія, „т. е. ребенокъ непосредственно влагаетъ гнѣвъ въ гнѣвающагося человѣка“. III) *Индиффе-*

рентная схема: ребенокъ видитъ гнѣвающагося и въ силу инстинкта подражанія воспроизводитъ на себѣ *физическую* реакцію гнѣва, но послѣдняя вызываетъ въ немъ эмоцію, которую онъ тутъ же „влагаетъ“ въ другого человѣка. При первой схемѣ эмоція переживается первоначально *идіопатически*, при второй—*эндопатически*, третья въ этомъ отношеніи занимаетъ промежуточное мѣсто. Гомперцъ, подобно Бэну, предполагаетъ въ процессѣ психогенезиса „чужого Я“ элементъ врожденной интуиціи.

XVII.

Эстетическій интуитивизмъ романтиковъ (Тика, Новалиса) имѣетъ себѣ любопытный прецедентъ въ XVIII в. у „философа чувства“ Гердера. Гердеръ, который, какъ указываетъ Фолькельтъ, первый, задолго до Роберта Фишера, описалъ явленіе „вчувствованія“, въ своей лирикѣ обнаруживаетъ приверженность интуитивизму. Анна Таубертъ въ мало извѣстной, но замѣчательной книгѣ: „Der Pessimismus und seine Gegner“ (1873) сообщаетъ, что у благочестиваго и боговдохновеннаго Гердера, который былъ „Hofprediger, Generalsuperintendent, Oberconsistorialrath und Vicepraesident des Oberconsistoriums zu Weimar“, есть стихотвореніе проникнутое пантеистическимъ настроеніемъ: „Das Ich“: „Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o Freund, die aergeste Feindin, die Persönlichkeit“. „Личность обманываетъ насъ иллюзорными грезами, она съуживаетъ у тебя духъ и сердце (engt dir Geist und Herz), она мучитъ тебя заботами, отравляетъ у тебя кровь... ...Скажи, что такое въ тебѣ личность? Мужайся. Жизнь—это потокъ смѣняющихся образовъ. Волна порождаетъ волну, возноситъ и погребаетъ ее. Тотъ же потокъ,—отъ истока до моря, и однако нигдѣ ни на мгновенье, ни въ одной каплѣ, онъ уже не тожественъ. Неужели этотъ обманчивый образъ долженъ быть главнымъ оплотомъ для твоего долга и надежды, счастья и несчастья?! Неужели ты захочешь опереться на тѣнь? Воспрянь! Нѣтъ, ты не принадлежишь самому себѣ, ты принадлежишь великому, благому Все... Если же невѣдомо для твоего узкаго „Я“ *твой духъ живетъ во всѣхъ душахъ, твое сердце бьется въ тысячахъ сердецъ, то ты оказываешься вѣчнымъ, повсюду дѣйственнымъ, невидимымъ и безымяннымъ Богомъ*... Укротимъ же въ дѣйствіяхъ и чувствахъ наше „Я“, чтобы лучше Ты и Онъ, и Мы, и Они мягко загасили его и незамѣтно кротко освободили насъ отъ злой шутки жестокаго „Я“. Самозабвеніе пусть будетъ нашею первою обязанностью“.

Хотя до Роберта Фишера терминъ „Einfühlung“ отсутствовалъ въ

нѣмецкомъ языкѣ, но глаголъ соотвѣтствующій „sich ein*fühlen*“ былъ. Его я нашелъ у Гете—„sich hin*einempfinden*“. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ указанію Вундта (Philos. Studien, B. V. H. III, 337—8), что въ Германіи сто лѣтъ тому назадъ говорили, желая выразить удовольствіе отъ зеленаго освѣщенія: „Wir fühlen es grün und wir empfinden es angenehm“, между тѣмъ какъ теперь говорится: „Wir empfinden es grün und wir fühlen es angenehm“. Эккерманнъ въ своихъ „Разговорахъ Гете“ разсказываетъ, что однажды Гете, показывая ему офорты Рооса (нѣмецкаго художника, жившаго въ Италіи и умершаго въ 1705 году), съ изображеніями овецъ, козъ и коровъ, замѣтилъ: „Достойно изумленія, какъ онъ смогъ вдуматься и вчувствоваться въ души этихъ тварей, „wie er sich in die Seele dieser Geschöpfe hat *hineindenken* und *hineinempfinden* können“, а затѣмъ выразить во внѣшней оболочкѣ съ такою вѣрностью ихъ внутренній характеръ“. Гете полагаетъ, что одною наблюдательностью этого объяснить нельзя, и необходимо предположить интуитивную способность, которую онъ называетъ *врожденной антиципаціей*. И далѣе, говоря о себѣ и созданіи „Гетца“ и „Фауста“, онъ замѣчаетъ: „*Не носи я въ себѣ міра въ силу антиципаціи*, я и со зрячими глазами остался бы слѣпъ, и всѣ мои изслѣдованія и опыты оказались бы тщетнымъ и мертвымъ трудомъ“. Эти мысли вполнѣ согласуются съ мистическимъ пантеизмомъ, который встрѣчается у Гете въ другихъ произведеніяхъ (Eckermann: „Gespräche mit Goethe“, 2005—6, Reclam. S. 96—99).

Терминъ „Einfühlung“, какъ уже было замѣчено выше, принадлежитъ Роберту Фишеру, который впервые употребилъ его въ сочиненіи: „Ueber das optische Formgefühl“ (1873). Во вчувствованіи Фишеръ видитъ внутреннее сопереживаніе, связанное съ созерцаніемъ внѣшней формы, при чемъ въ этомъ сопереживаніи можетъ участвовать все тѣло. „Старыя наклонившіяся стѣны могутъ оскорблять основное ощущеніе нашего тѣлеснаго равновѣсія“. По словамъ Фишера, одинъ ребенокъ потерялъ равновѣсіе и упалъ при видѣ движенія своего изображенія въ зеркалѣ, которое было внезапно, помимо его вѣдома, наклонено. Симметрія формъ вызываетъ въ насъ симпатическія отзвучія, въ особенности, если эти формы сходны съ формами нашего тѣла. Во всѣхъ этихъ случаяхъ существуетъ связь между зрительными впечатлѣніями и общимъ жизненнымъ самочувствіемъ (allgemeine Vitalempfindung). Самая *пройэкція чувствъ во внѣ*—Einfühlung—у Фишера разсматривается, какъ проявленіе мистической тенденціи къ сліянію съ космосомъ въ одной цѣлостной интуиціи.

Промежуточное мѣсто между постулирующими „чужое Я“ актомъ вѣры и признающими возможность интуитивнаго познанія „чужого Я“ занимаетъ Фолькельтъ, въ этомъ отношеніи представляющій переходную ступень между Гартманномъ и Шлейермахеромъ (см. ниже). Въ „Erfahrung und Denken“ Фолькельтъ старается построить метафизическую систему, дающую выходъ изъ абсолютнаго скептицизма, къ которому, по его мнѣнію, неизбѣжно приводитъ строго имманентная точка зрѣнія представителей критицизма всѣхъ оттѣнковъ. Онъ указываетъ на двойственный характеръ нашего познанія: опытъ—источникъ лишь единичныхъ, преходящихъ, случайныхъ впечатлѣній; упорядочивающимъ же, вносящимъ стройность и смыслъ въ наше познаніе элементомъ является „транссубъективное“—нѣчто лежащее внѣ сферы моего индивидуальнаго сознанія. Спрашивается, чѣмъ должно быть это транссубъективное начало? I) Оно должно быть нѣкоторымъ бытіемъ, ибо объективно истиннымъ мы называемъ лишь находящееся въ соотвѣтствіи съ реальностью: въ мірѣ субъективныхъ состояній, преходящихъ представленій, нѣтъ истины въ смыслѣ „Seinsgültigkeit“. II) Общезначимость научныхъ сужденій предполагаетъ непремѣнно признаніе ихъ таковыми (т. е. всеобщими, истинными) другими познающими субъектами, слѣдовательно, въ составъ транссубъективнаго, кромѣ бытія, входитъ *множественность сознаній*. III) Наконецъ, причинная связь явленій, ихъ устойчивость, закономѣрность и единообразіе совершающихся въ нихъ перемѣнъ, необъяснимыя изъ фактовъ сознанія и чувственнаго опыта, заставляютъ насъ постулировать закономѣрность въ бытіи транссубъективномъ параллельно закономѣрности субъективной. Спрашивается, какимъ же путемъ мы узнаемъ о существованіи этого транссубъективнаго минимума (бытіе, „чужое Я“, закономѣрность)? По словамъ Фолькельта, мы постигаемъ сущность явленій черезъ посредство безсознательной функціи нашего духа, ускользающей отъ анализирующей дѣятельности нашего сознанія и этимъ сверхраціональнымъ путемъ проникаемъ въ сущность міра.

Наклонность къ интуитивизму выступаетъ у Фолькельта болѣе отчетливо въ связи съ психологическимъ анализомъ эстетическаго вчувствованія, которому онъ удѣляетъ много мѣста въ своей „Эстетикѣ“. То же самое мы уже имѣли случай наблюдать у Гердера и Роберта Фишера. Фолькельтъ подходитъ къ анализу вчувствованія черезъ разсмотрѣніе природы эстетическихъ эмоцій. Послѣднія прежде всего должны быть раздѣлены на *предметныя* чувствованія и *личныя* чувствованія. Къ первымъ относятся тѣ чувствованія, которыми чи-

татель или зритель надѣляетъ изображаемыхъ художникомъ дѣйствующихъ лицъ—таковъ, напримѣръ, міръ душевныхъ состояній Ромео и Джульетты. Ко вторымъ относятся наши личныя эмоціи, въ которыхъ выражается или наша симпатія (resp. антипатія) къ изображаемымъ героямъ (theilnehmende Gefühle), или наше общее самочувствіе, вызванное даннымъ художественнымъ произведеніемъ (Zustandsgefühle). Является вопросъ, что представляютъ собою предметныя чувствованія по отношенію къ другимъ родамъ чувствованій? Являются ли они взаправдашними чувствованіями или только воспроизведеніями таковыхъ? Къ послѣднему мнѣнію склонялись многіе эстетики (Scheingefühle у Гартманна, Gefühlsillusionen у К. Ланге). Особенно сильно эту точку зрѣнія подчеркнулъ Витасекъ въ статьѣ: „Zur psychologischen Analyse der aesthetischen Einfühlung“ (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie d. Sinnesorgane, B. 25). Фолькельтъ полагаетъ, что предметныя чувствованія могутъ быть обоихъ родовъ. Что предметныя чувствованія могутъ имѣть силу взаправдашнихъ эмоціональныхъ переживаній, тому можно привести многочисленные примѣры изъ лирики, эпоса и драмы. Въ музыкѣ они весьма часто встрѣчаются, быть можетъ, сравнительно рѣже въ живописи и скульптурѣ, хотя и здѣсь художественное произведеніе, въ родѣ картинъ Беклина и Ганса Тома, можетъ вызывать яркія предметныя чувствованія. Когда К. Ланге причисляетъ предметныя чувствованія къ Scheingefühle, то онъ имѣетъ въ виду, что они вызываются не взаправдашними людьми, а ихъ художественными изображеніями, въ которыя и пройицируются нами. Но, вѣдь, это обстоятельство не препятствуетъ имъ достигать силы и яркости настоящихъ чувствованій. Предметныя чувствованія второго рода суть блѣдныя воспроизведенныя чувствованія, но связанныя съ увѣренностью въ возможности извѣстнаго чувствованія. Это обстоятельство упущено изъ виду Витасекомъ, который черезчуръ по-академически видитъ въ воспроизведенныхъ чувствованіяхъ лишенныя эмоціональной теплоты представленія [1]). Конечно, сознаніе того факта, что эстетическое чувствованіе вызвано не дѣйствительнымъ явленіемъ, а его художественнымъ изображеніемъ, придаетъ предметному чувствованію особый характеръ. Это сознаніе нѣсколько ослабляетъ его, не низводя до степени воспроизведенія. Такое ослабленіе связано съ нѣкоторымъ качественнымъ измѣненіемъ самой природы чувствованій, которое заключается въ отступаніи на задній планъ всякой эгоисти-

[1]) См. „Aesthetik“, B. I, 1905, S. 187.

ческой заинтересованности, моральныхъ желаній и хотѣній. Ослабленіе, распространяясь въ извѣстной мѣрѣ на предметныя и симпатическія чувствованія, не распространяется на личныя чувствованія, и Гартманнъ правъ, противопоставляя эстетическимъ Scheingefühle „реальное наслажденіе прекраснымъ“. Далѣе нужно замѣтить, что ослабленіе предметныхъ чувствованій и ихъ превращеніе нерѣдко въ воспроизведенныя необходимо вызывается ихъ черезчуръ быстрою смѣною. Въ художественномъ переживаніи зритель, слушатель, читатель поочередно должны перевоплощаться то въ одно изображаемое лицо, переживающее одни чувствованія, то въ другое, переживающее другія чувствованія; столь быстрая смѣна реальныхъ эмоціональныхъ переживаній психофизически невозможна, и чувствованія поневолѣ пріобрѣтаютъ воспроизведенный характеръ. Но „воспроизведеніе“ не сводится къ воспроизведенію представленій, давшихъ поводъ къ чувствованію, какъ думаетъ Витасекъ, но и къ воспроизведенію эмоціональныхъ подголосковъ — послѣднее и покрывается терминомъ „увѣренность въ возможности чувствованій“. Такъ при воспоминаніи о гнѣвѣ я не переживаю гнѣва въ дѣйствительности, но все же я въ точности и интимнымъ образомъ чувствую, что за гнѣвъ былъ пережитъ мною [1]). Послѣ этихъ предварительныхъ соображеній Фолькельтъ обращается къ анализу вчувствованія. Оно бываетъ двухъ родовъ: вчувствованіе въ собственномъ смыслѣ слова и символическое вчувствованіе настроенія. Первое мы имѣемъ въ томъ случаѣ, когда пройэкція человѣческихъ чувствованій примѣняется къ человѣческимъ образамъ и индивидуальностямъ. Второе имѣетъ мѣсто, когда мы надѣляемъ человѣческими чувствованіями изображенія животныхъ и растеній, а

[1]) Не происходитъ ли это теоретическое разногласіе между Витасекомъ и Фолькельтомъ вслѣдствіе того, что Витасекъ *обладаетъ слабой аффективной памятью, а Фолькельтъ—сильной?* Во всякомъ случаѣ правъ послѣдній. Вотъ что пишетъ проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій по поводу *„фиктивныхъ чувствъ“*: „Когда артистъ, играя Отелло, воспроизводитъ чувство ревности съ такимъ мастерствомъ, что зрителямъ кажется, будто онъ въ самомъ дѣлѣ ревнуетъ, переживая всю гамму чувствъ и эмоцій, сюда относящихся, то это—только *иллюзія:* артистъ переживаетъ не подлинную, не настоящую, не свою собственную ревность, а ея фикцію. Было бы ошибкою сказать, что эта фикція есть чистое *представленіе*, образъ даннаго чувства, явленіе исключительно умственнаго порядка, и не получаетъ никакого отраженія въ чувственной сферѣ. Нѣтъ, она несомнѣнно отличается здѣсь особымъ чувствомъ того же порядка, но это чувство, напримѣръ, ревности, страха, гнѣва и т. д. своимъ психологическимъ характеромъ замѣтно отличается отъ подлиннаго чувства, отъ настоящаго гнѣва, страха, ревности и т. д.“ (Собр. соч. т. IV, стр. 49).

также объекты неорганизованной природы, и, наконецъ, произвольныя сочетанія тоновъ, красокъ, формъ. Въ послѣднихъ случахъ переносъ человѣческой психики въ иныя формы возможенъ лишь символически, по аналогіи. Вчувствованіе въ собственномъ смыслѣ слова Фолькельтъ, какъ и Липпсъ, раздѣляетъ на взаправдашнее (т. е. трактованіе живыхъ людей, какъ одушевленныхъ) и эстетическое, но сосредоточиваетъ свое вниманіе исключительно на послѣднемъ. Когда я созерцаю статую Ніобы, то предметныя чувствованія, пройицируемыя въ нее, не являются чѣмъ-то *рядомъ* съ воспріятіемъ ея скульптурныхъ формъ, но они просто переживаются мною, какъ выражаемыя этими формами, и намъ ниже предстоитъ разобраться въ психическомъ составѣ этого замѣчательнаго явленія. Самое вчувствованіе можетъ быть субъективно окрашенное [1]) въ томъ случаѣ, если съ нимъ связаны описанныя выше личныя чувства, симпатическія отзвучія слушателя, читателя или зрителя объективированнымъ переживаніямъ созерцаемыхъ героевъ. Въ связи съ сказаннымъ нами выше, казалось бы, можно полагать, что воспроизведенная форма предметныхъ чувствъ соотвѣтствуетъ вчувствованію, лишенному субъективной окраски, а дѣйствительныя предметныя чувствованія—вчувствованію съ такою окраскою, но это невѣрно. Безспорно, послѣднее возникаетъ лишь при наличности дѣйствительныхъ предметныхъ чувствованій, но не обратно, ибо мыслима наличность послѣднихъ безъ примѣси субъективной окраски вчувствованія. Въ составъ вчувствованія входятъ и играютъ въ немъ значительную роль органическія ощущенія, ощущенія движенія, ощущеніе тѣлеснаго самочувствія (Körpergefühl), осязательныя и терми-

[1]) Такое же различіе въ природѣ вчувствованія возможно и у художника въ его манерѣ и процессѣ творчества. Проф. Овсяннико-Куликовскій, говоря о перевоплощаемости художниковъ въ изображаемые ими типы, раздѣляетъ поэтовъ на натуры *эгоцентрическія* и *неэгоцентрическія;* у послѣднихъ въ творчествѣ „устранено давленіе личнаго я“, къ нимъ непримѣнима формула „я и все прочее“, и человѣку открывается радостная возможность забыть о себѣ и какъ бы раствориться въ окружающемъ мірѣ“. Къ такимъ натурамъ Овсяннико-Куликовскій относитъ Пушкина. Нельзя ли сказать, что у эгоцентрическихъ художниковъ въ ихъ творчествѣ преобладаетъ „subjectiv betonte Einfühlung“, чего нѣтъ у противоположнаго сверхличнаго типа творчества? Бине и Пасси въ цитируемой ниже статьѣ отличаютъ у драматурговъ двѣ различныя формы создаванія типовъ—одна болѣе субъективная, когда художникъ объективируетъ подъ оболочкой и именемъ воображаемаго лица свой личный способъ чувствованія, (напримѣръ, у А. Дюма), другой болѣе объективный, когда авторъ хочетъ *перевоплотиться* въ изображаемаго героя, усиленно стремясь отрѣшиться отъ личныхъ свойствъ характера—эти усилія къ преодолѣнію субъективизма описаны Доде (Année psychologique, 1894, p. 116—117).

ческія ощущенія, но, кромѣ того, играютъ роль и ассоціативное истолкованіе, и знаніе, почерпнутое изъ предшествующаго опыта. Возьмемъ такой примѣръ. Я созерцаю изображеніе двигающагося человѣка. Возможны при этомъ созерцаніи три случая: I) зрительный образъ будетъ ассоціированъ съ соотвѣтствующими воспроизведенными представленіями движенія; II) онъ вызоветъ въ насъ дѣйствительныя подражательныя движенія, на что указывалъ уже Гердеръ („Kalligon" 3-я глава 2-й части); III) онъ можетъ сопровождаться чисто зрительнымъ ассоціативнымъ истолкованіемъ, основаннымъ на прежнемъ опытѣ. Такъ, слушая у Шиллера разсказъ о смерти Пикколомини, мы рисуемъ въ нашемъ зрительномъ воображеніи массу быстро совершаемыхъ человѣческихъ движеній. При созерцаніи покоящихся формъ также возможны всѣ три случая. Покоящаяся фигура можетъ находиться въ состояніи напряженности мышцъ, и мы будемъ переживать въ воспроизведенномъ или дѣйствительномъ видѣ мышечныя ощущенія. При созерцаніи однѣхъ скульптурныхъ формъ, покой которыхъ не вызванъ произволомъ (формы лица, напримѣръ), часто имѣетъ мѣсто ассоціативное зрительное вчувствованіе. Во всѣхъ случаяхъ созерцанія движенія или покоя упомянутыя нами мышечныя ощущенія, строго говоря, не входятъ въ составъ самаго вчувствованія, но являются лишь облегчающимъ и ускоряющимъ его сопровожденіемъ. Это подготовительная ступень для пройэкціи чувствованія вовнѣ. Такимъ же факторомъ могутъ быть воспроизведенія обонятельныхъ ощущеній, напримѣръ, при созерцаніи изображенія кокотки, стоящей передъ туалетнымъ столомъ съ духами. Мы теперь подошли вплотную къ явленію вчувствованія. Сводится ли послѣднее къ чисто ассоціативному процессу? Многіе эстетики рѣшаютъ этотъ вопросъ утвердительно: Зибекъ, Фехнеръ, Липпсъ, Пауль Штернъ, Кюльпе. Но что разумѣть здѣсь подъ ассоціаціей? Она можетъ играть внѣшнюю побочную роль, являясь факторомъ, лежащимъ внѣ самаго вчувствованія, почерпнутымъ ранѣе изъ опыта; она играетъ роль, какъ въ видѣ ассоціаціи сходства, такъ и въ видѣ ассоціаціи смежности и въ самой пройэкціи чувствованій въ созерцаемый образъ (гордая мина непроизвольно связывается нами съ настроеніемъ гордости), но для самаго факта пройэкціи, ассоціація является недостаточнымъ объясняющимъ принципомъ: „Конечно, можно характеризовать вчувствованіе, какъ объединеніе, связываніе, и я самъ часто пользовался этимъ и другими подобными выраженіями. И все же вчувствованіе есть нѣчто большее: созерцаніе въ самомъ себѣ имѣетъ видъ вмѣстилища чувствованія (das Aussehen

des Gefühlgehaltes), и содержимое въ немъ чувствованіе кажется намъ идущимъ навстрѣчу изъ созерцаемаго объекта". „Мое созерцаніе является здѣсь чувствующимъ, а мое чувство—созерцаніемъ. Здѣсь имѣется, какъ указываетъ Теобальдъ Циглеръ, „интуитивное единство". „Созерцаніе и чувствованіе сливаются въ интуитивное единство. Правда, то, что я называю сліяніемъ (Verschmelzung) предполагаетъ, такимъ образомъ, ассоціацію, частію по смежности, частію по сходству, но оно по существу есть нѣчто большее, чѣмъ ассоціація—оно интуитивное созерцаніе. Если кто-нибудь въ этомъ воззрѣніи усмотритъ кое-какіе *признаки романтической или мистической психологіи, то я противъ этого ничего не имѣю возразить*" [1]) (S. 246, курсивъ мой. П. Л.). Этотъ элементъ имѣетъ мѣсто и при взаправдашнемъ одухотвореніи—онъ проявляется въ актахъ дружбы, любви, состраданія, въ нашей любознательности къ чужой душевной жизни и т. д. Такое предположеніе мистическаго интуитивнаго единства созерцающаго съ созерцаемымъ дѣлаетъ понятнымъ пройэкцію чувствованія вовнѣ. „При помощи побочныхъ представленій я могу сознавать, что предметныя чувствованія относятся къ другому лицу, должны ему приписываться, но эти представленія не даютъ возможности воспринимать эти чувствованія извнѣ, въ видѣ интуитивнаго впечатлѣнія, какъ чувствованія другого лица". Пройэкція психическихъ состояній, перевоплощаемость развивается подъ вліяніемъ подражанія движенію и мимикѣ окружающихъ лицъ, что, какъ мы видѣли, отмѣчали Липпсъ и Балдвинъ. Фолькельтъ замѣчаетъ, что уже у Горація есть на это указанія (De arte poetica, v. 101).

То, что мы видѣли у Гердера, Гёте, Роберта Фишера и Фолькельта—связь наклонности къ интуитивизму съ интересомъ къ явленію „вчувствованія"—наблюдается и у французскаго эстетика Cyрio. Въ своей блестяще написанной книгѣ: „La suggestion dans l'art" (2-е изд. 1909 г.) онъ посвящаетъ заключительную главу проблемѣ эстетическаго одухотворенія, вчувствованія, которое онъ называетъ „переносомъ личности" (transfert de la personnalité), въ связи съ разсмотрѣніемъ процесса интуитивнаго постиженія космической жизни. Приводя одно замѣчательное описаніе интуитивнаго постиженія окружающей жизни въ воспоминаніяхъ Жоржъ Зандъ, онъ полагаетъ, что для та-

[1]) Именно такъ характеризуетъ ученіе объ Einfühlung Лало въ своей статьѣ: „Le nouveau sentimentalisme esthétique" (Revue Philosophique, 1909, Novembre): „le philosophe ne peut voir dans l'Einfühlung qu'un premier pas vers le mysticisme".

кого „разсѣянія „Я“ въ окружающихъ явленіяхъ“ однимъ изъ условій является ослабленіе и безъ того довольно смутнаго чувства локализаціи внутритѣлесныхъ ощущеній и вообще относительная потеря чувства собственнаго тѣла. Мы ощущаемъ чувство интимной связи съ нами всего мірового пространства и живыхъ существъ, заключенныхъ въ немъ. Спрашивается теперь, представляетъ ли это вселенское чувство „расширенія Я“ (dilatation du moi) иллюзію, или мы realiter созерцаемъ въ своемъ Я космическую жизнь? „Когда мы теряемся такимъ образомъ въ вещахъ, отдаемся ли мы во власть простому головокруженію (vertige), или въ нѣкоемъ метафизическомъ экстазѣ получаемъ откровеніе глубокой истины? По примѣру Жоржъ Зандъ, я склонился бы къ этой послѣдней гипотезѣ. Не заключаютъ ли въ себѣ эти грезы, въ которыхъ наше собственное существованіе дѣлается солидарнымъ съ жизнью вселенной, столько правды, какъ и наше мышленіе, въ которомъ наше „Я“ обособляется отъ цѣлаго міра? И по крайней мѣрѣ въ ту минуту, когда мы отдаемся этой такъ называемой иллюзіи, не служитъ ли она точнымъ выраженіемъ нашего дѣйствительнаго состоянія? Я не хочу этимъ сказать, что грезы поэта можно всегда выдавать за какія-то откровенія, и что онѣ безошибочно раскрываютъ передъ нами истину, я говорю, что онѣ часто въ предѣлахъ возможнаго для человѣка приближаются къ ней. Если конечное познаніе есть то, которое постигаетъ не внѣшнюю оболочку, но нутро бытія, то поэтическій методъ познанія есть истинный методъ. Представить себѣ вещь въ себѣ это значитъ вообразить, чѣмъ она была бы для себя, еслибы она обладала смутнымъ самосознаніемъ, и у насъ имѣется единственный способъ внутренно постигнуть ее— это перемѣстить себя въ нее“ [1]) (р. 275—276). Исповѣдуя интуити-

[1]) Жюль Леметръ, о которомъ Суріо упоминаетъ по поводу этихъ взглядовъ, говоритъ о мистическихъ настроеніяхъ въ поэзіи Верлэна слѣдующее: „Чувственный міръ (вся улица, если вы въ Парижѣ, небо и деревья, если вы въ деревнѣ) *входятъ вамъ въ глаза*, если такъ можно выразиться. Чувственный міръ перестаетъ быть внѣшнимъ для васъ. Вы внезапно теряете способность его „объективировать“. Вы реально ощущаете, что пейзажъ есть только, какъ говорится, состояніе вашего сознанія“ („Les contemporains“, v. IV, p. 75). Вотъ иллюстрація этого душевнаго состоянія у Монассана въ „Горѣ Оріоль“. Поль Бретиньи говоритъ: „Мнѣ кажется, что все мое существо раскрыто; и все входитъ въ меня, все заставляетъ плакать или скрежетать зубами. Да вотъ, когда я гляжу на этотъ холмъ, на эту зеленую скамью, на эту группу деревьевъ, взбирающихся на гору, *у меня весь мѣсъ въ глазахъ* (курсивъ мой. И. Л); онъ проникаетъ въ меня, охватываетъ, течетъ въ моей крови, мнѣ кажется также, что я ѣмъ его, что онъ наполняетъ мой желудокъ, что *я дѣлаюсь самъ мѣсомъ*“.

визмъ, Суріо, однако удѣляетъ вниманіе психологическимъ естественнымъ условіямъ, такъ сказать, психогенезису того, что онъ называетъ переносомъ личности. Когда мы со страхомъ глядимъ на людей, поднимающихся быстро вверхъ на воздушномъ шарѣ, или съ состраданіемъ смотримъ на подвергающагося мучительной операціи, то мы не только боимся или сострадаемъ за другихъ, но и *въ другихъ*—мы локализируемъ воображеніемъ душевныя волненія въ тѣлѣ другихъ людей. Этой перевоплощаемости „взаправдашней“ житейской подобна и перевоплощаемость эстетическая, напримѣръ, Шекспира, создавшаго до 500 различныхъ непохожихъ на себя типовъ: одна съ другой тѣсно связана, и всякій художникъ долженъ выработать ее путемъ многолѣтнихъ наблюденій надъ проявленіями чужой душевной жизни, такъ сказать, войти въ чужую шкуру. Поэ въ разсказѣ „Украденное письмо“ сообщаетъ объ одномъ ребенкѣ, обладавшемъ интуитивною способностью угадывать, задуманъ ли другимъ лицомъ четъ или нечетъ? Способъ, которымъ онъ пользовался для отгадыванія, заключался въ стремленіи отожествиться въ воображеніи съ психикой собесѣдника. Желая угадать чужія мысли, этотъ ребенокъ воспроизводилъ на себѣ экспрессію соотвѣтствующаго лица, мысленно перевоплощался въ него. У художника, романиста, поэта эта наклонность къ эстетической перевоплощаемости должна выработаться въ профессіональную привычку, лучше сказать, въ неудержимую страсть. И художники сами подтверждаютъ это: „Единственная страсть“, говоритъ Бальзакъ въ „Facino Cane“: „отвлекала меня отъ усидчивыхъ занятій, но не была ли и она занятіемъ? Я ходилъ съ цѣлью наблюдать нравы предмѣстья, его обитателей и ихъ характеры. Одѣтый въ поношенное платье рабочаго, оставляя въ пренебреженіи всякій декорумъ, я не навлекалъ на себя подозрѣнія съ ихъ стороны, могъ вмѣшиваться въ ихъ кучки, видѣть, какъ они торгуются между собой, ссорятся въ часы окончанія работы. Наблюдательность уже сдѣлалась у меня интуитивной; она проникала въ душу, не пренебрегая тѣломъ, или лучше сказать, она схватывала такъ хорошо внѣшнія детали, что моментально выходила за ихъ предѣлы. Она давала мнѣ способность жить жизнью другого индивидуума, предоставляя мнѣ возможность подставлять его на мѣсто себя, подобно тому дервишу въ сказкахъ „Тысяча и одной ночи“, который, произнеся нѣсколько магическихъ словъ, могъ принимать тѣло и душу любого человѣка. Встрѣтивши въ двѣнадцатомъ часу ночи рабочаго съ женой на пути изъ театра, гдѣ давали „Ambigu comique“, я забавлялся тѣмъ, что пускался вслѣдъ за ними

и провожалъ ихъ отъ бульвара du Pont-aux-Choux до бульвара Бомарше. Сначала разговоръ идетъ о только что видѣнной пьесѣ, потомъ, слово за словомъ, рѣчь заходитъ о личныхъ ихъ дѣлахъ. Я, слушая ихъ, пріобщаюсь къ ихъ жизни, я чувствую себя одѣтымъ въ ихъ лохмотья, я ступаю ногами въ ихъ прорванныхъ башмакахъ; ихъ желанія, ихъ нужды—все это западаетъ въ мою душу, и моя душа проникаетъ въ ихъ; это были грезы на яву. Я воспламенялся противъ ихъ хозяевъ, которые тиранили ихъ, и противъ мошенническихъ продѣлокъ этихъ хозяевъ, которыя приводили къ тому, что рабочіе часто возвращались съ работы, не получивши платы. Отрѣшиться отъ своихъ привычекъ, стать непохожимъ на самого себя въ силу опьяненія своихъ моральныхъ способностей, и вести эту игру произвольно—таково было мое развлеченіе; чему я обязанъ этимъ даромъ? Ясновидѣнію [1])? Не поведетъ ли злоупотребленіе имъ къ сумасшествію? Я никогда не задавался изслѣдованіемъ причинъ этого дарованія, я обладаю и пользуюсь имъ—вотъ и все". Суріо обращаетъ вниманіе и на другую сторону эстетической перевоплощаемости—на измѣненія въ личности читателя. Иногда разскащикъ, напримѣръ, въ драмѣ, совершенно стушевывается передъ нами, но иногда чужая душевная жизнь излагается отъ имени какого-нибудь лица, и въ сознаніи читателя событія преломляются свойствами этого послѣдняго: мы начинаемъ смотрѣть на изображаемыя событія его глазами. Это можно прослѣдить на творчествѣ двухъ поэтовъ, Браунинга и Пушкина.

Англійскій поэтъ Робертъ Браунингъ написалъ (въ 1868 г.) большую поэму: „Кольцо и книга" („The Ring and the Book"). Поэма эта представляетъ попытку воочію *демонстрировать эстетическую перевоплощаемость художника.* Однажды Браунингъ нашелъ у букиниста во Флоренціи старую книгу 1698 г., гдѣ разсказана исторія убійства графомъ Гвидо Франческини его жены Помпиліи и ея родителей. Эту исторію въ рядѣ главъ своей поэмы поэтъ преломляетъ сквозь сознаніе различныхъ индивидуальностей. Вторая и третья книги воспроизводятъ слухи, циркулирующіе въ Римѣ о событіи, какъ благопріятные, такъ и неблагопріятные для личности Гвидо. Четвертая

[1]) Подобныя же показанія о наклонности упражнять свою эстетическую перевоплощаемость постояннымъ наблюденіемъ уличной жизни даетъ Альфонсъ Додэ. Въ старости, будучи больнымъ и не имѣя силъ совершать длинныя прогулки, онъ горько сожалѣлъ о невозможности „фланировать": „La rue me manque!" жаловался онъ друзьямъ. См. интересную статью A. Binet et E. Passy: „Etudes de psychologie sur les auteurs dramatiques". Année psychologique, 1894, p. 88.

книга воспроизводитъ разговоры на ту же тему аристократическаго общества, относящагося къ факту съ циническимъ безразличіемъ и осуждающаго обѣ стороны. Въ 5-й книгѣ графъ Гвидо защищается передъ судьями, въ 6-й Джузеппе Канонсекки, котораго Гвидо называлъ любовникомъ жены, опровергаетъ его софистическое обвиненіе. Въ 7-й книгѣ умирающая въ больницѣ Помпилія безхитростно излагаетъ исторію, прощая убійцу. Восьмая и девятая книги посвящены воспроизведенію рѣчей защитника и прокурора на судѣ, изъ которыхъ каждый тенденціозно извращаетъ факты. Десятая книга представляетъ монологъ Папы, къ которому, какъ къ послѣдней инстанціи, обращается Гвидо. Въ одиннадцатой книгѣ передано душевное состояніе Гвидо въ тюрьмѣ наканунѣ казни. Овсянико-Куликовскій въ своей превосходной книгѣ о Пушкинѣ пишетъ объ авторѣ повѣстей Бѣлкина: „Загримировавшись простодушнымъ Иваномъ Петровичемъ Бѣлкинымъ, поэтъ въ пяти приписанныхъ послѣднему повѣстяхъ является первокласснымъ актеромъ, превосходно выдерживающимъ свою роль; все, о чемъ идетъ рѣчь въ повѣстяхъ, разсказано такъ, какъ долженъ былъ разсказать Бѣлкинъ, а не Пушкинъ, *все пропущено сквозь душу Бѣлкина* и разсматривается съ его точки зрѣнія... Пушкинъ не только создалъ характеръ и типъ Бѣлкина, но и *обернулся* (курсивъ мой. П. Л.) Иваномъ Петровичемъ Бѣлкинымъ. Когда это случилось—*уже не было Пушкина, а былъ Бѣлкинъ*, который и написалъ эти повѣсти въ простотѣ души своей“ (Собр. Соч. т. IV, стр. 57).

Наше довѣріе къ способности художниковъ перевоплощаться заходитъ такъ далеко, что мы прямо склонны приписывать имъ способность читать въ душахъ непосредственно. Такъ, напримѣръ, нерѣдко поэты описываютъ предсмертныя минуты человѣческой жизни, и мы вѣримъ ихъ описаніямъ. Суріо приводитъ яркіе примѣры тому: у Флобера—смерть служанки, предваряемая странными галлюцинаціями, въ „Histoire d'un coeur simple“, послѣднія переживанія Квильпа въ „Лавкѣ древностей“ Диккенса, предсмертныя муки смертельно раненаго, брошеннаго въ пустынѣ, въ романѣ Пьера Лоти: „Roman d'un spahi“. Къ этимъ примѣрамъ можно присоединить агонію Ивана Ильича у Л. Толстого. Можно было бы далѣе указать на художественныя попытки постигнуть загадочный душевный міръ животныхъ [1]) („Собака“ Тургенева, „Poèmes tragiques“ Леконта де Лилля. О наклонности Л. де Лилля къ проникновенію въ психику животныхъ, какъ о

[1]) См. сказанное выше у Гёте о рисункахъ Рооса.

своеобразной чертѣ его творчества, говоритъ Поль Бурже въ „Nouveaux essais de psychologie contemporaine“, 1891 г. стр. 112—115).

XVIII.

Наряду съ мистицизмомъ (интуитивизмомъ), какъ философской теоріей, имѣется *психологическій интуитивизмъ (мистика)*. Какъ психологическій солипсизмъ есть „чувство одиночества“ и обособленности себя отъ реальности „чужого Я“, такъ психологическій интуитивизмъ есть чувство тожества, сліянія съ Міровымъ Духомъ, Абсолютомъ и всѣми заключенными въ немъ существами. Такое чувство съ поразительной искренностью и тонкостью описалъ Аміель въ своемъ замѣчательномъ дневникѣ. Здѣсь особенно ярко выступаетъ чередованіе этихъ двухъ якобы полярныхъ въ своей противоположности состояній— солипсизма и интуитивизма — явленіе, уже отмѣченное мною выше. Аміель былъ мечтательной натурой, тяготѣвшей къ одиночеству, любившей жизнь и людей, но лишь издалека, какъ герой Стриндберга. Онъ совершенно не чувствовалъ себя приспособленнымъ къ активной дѣятельности („la vie pratique me fait reculer“). Вся его жизнь—внутренняя драма, страстное исканіе смысла бытія, борьба между глубокими сомнѣніями и порывами религіозной вѣры. Смыслъ жизни онъ находилъ въ христіанскомъ самоотреченіи, но это не мѣшало ему далеко расходиться съ догматической стороной религіи, и правильнѣе было бы сказать, что пантеистическая мистика была для него источникомъ временнаго успокоенія отъ душевныхъ мукъ. Его воображеніе было сильно экзальтировано, но въ то же время за счетъ чувства реальности, которое, можно сказать, непрерывно ослабѣваетъ въ немъ до самой смерти. Отсюда, при чтеніи его дневника, получается поразительная картина рѣзкихъ переходовъ отъ радостныхъ минутъ, сопровождающихъ космическое чувство сліянія съ Абсолютомъ, къ порывамъ безнадежнаго отчаянія, связаннымъ съ чувствомъ собственной пустоты и пустоты окружающей жизни. Аміель приписываетъ себѣ исключительную способность къ „*деперсонализаціи*“, къ перевоплощаемости въ другія существа, онъ называетъ себя „хамелеономъ, калейдоскопомъ, Протеемъ“, онъ говоритъ о разсѣяніи своей души на всѣ четыре стороны, о раствореніи своего „Я“ въ Безконечномъ, и онъ правъ, если говорить о воображаемой эстетической перевоплощаемости [1]), а не о реальномъ знаніи душевной жизни другихъ людей

[1]) У него самого есть указаніе въ этомъ направленіи: „Мы сами создаемъ себѣ нашъ духовный міръ, нашихъ чудовищъ, химеръ и ангеловъ, мы объективируемъ то,

изъ непосредственнаго моральнаго общенія. Моральный солипсизмъ сочетается у него съ эстетическимъ интуитивизмомъ: одно до извѣстныхъ предѣловъ поддерживаетъ другое, пока первый не одерживаетъ полнаго перевѣса надъ вторымъ и не приводитъ къ безысходному отчаянію. Сопоставленіе этихъ двухъ душевныхъ состояній настолько поразительно, что я позволю себѣ иллюстрировать ихъ рядомъ выписокъ:

Моменты мистической интуиціи:

29-го апрѣля 1852. Аміель вспоминаетъ о пережитыхъ трижды въ ранней юности (ему въ данный моментъ 31 годъ) грезахъ грандіозныхъ безсмертныхъ, космогоническихъ, когда носишь міръ въ своей груди (où l'on porte le monde dans sa poitrine), когда касаешься звѣздъ, когда обладаешь безконечнымъ". Это—мгновенья неудержимой интуиціи" (instants d'intuition irrésistible).

17-го апрѣля 1856. По поводу созерцанія тихой звѣздной весенней ночи онъ пишетъ: „Часа два я созерцалъ это дивное зрѣлище, и я почувствовалъ себя въ храмѣ Безконечнаго, въ присутствіи міровъ, въ безконечной природѣ, гостемъ Божіимъ. Какъ влекли меня къ себѣ эти звѣзды, блуждающія въ блѣдномъ эонрѣ, и какой неописуемый миръ, какую росу вѣчной жизни ниспосылаютъ онѣ душѣ, охваченной экстазомъ!"

23-го мая 1855. „Небо, адъ, міръ внутри насъ, человѣкъ—великая бездна"!

18-го марта 1868. „Всякая характерная индивидуальность идеально растворяется во мнѣ или скорѣе моментально облекаетъ меня въ свою форму, и мнѣ остается только съ этой минуты жить, чтобы понимать этотъ новый способъ существованія человѣческой натуры. Такимъ образомъ, я былъ математикомъ, музыкантомъ, ученымъ, монахомъ, ребенкомъ, матерью и т. д. Въ этихъ состояніяхъ универсальной симпатіи я былъ даже животнымъ и растеніемъ, тѣмъ или другимъ находящимся передо мною животнымъ или растеніемъ. Эта способность метаморфозы въ высшее и низшее, *деплікаціи* и *реимплікаціи* (курсивъ Аміеля) поражала нерѣдко моихъ друзей, даже наиболѣе чуткихъ среди нихъ". Далѣе онъ называетъ себя „boîte à phenomènes", „какъ бы мѣстомъ созерцанія и перцепціи, какъ бы безличною личностью, какъ бы субъектомъ безъ опредѣленной индивидуальности"...

что бродитъ въ насъ... Злодѣй творитъ вокругъ себя пандемоніумъ, артистъ—Олимпъ, избранная натура—рай, каждый—то, что онъ видитъ" (I, 76).

25-го августа 1871. Экстазъ—причастность всеобщей радости: on s'unit à la joie universelle.

27-го января 1875. Экстазъ при созерцаніи природы. Чувствуешь себя похищеннымъ у самого себя (enlevé à soi-même) и разсѣваешься въ лучахъ, въ вѣткахъ, въ благоуханіяхъ, въ порывахъ...

28-го августа 1875. „Во мнѣ есть сродство съ индійскимъ геніемъ, полнымъ воображенія, колоссальности, любящимъ, мечтателемъ, умозрительнымъ, но лишеннымъ амбиціозной личности и воли".

5-го апрѣля 1877 года. „Я интенсивно ощущаю, что человѣкъ во всемъ, что онъ дѣлаетъ или можетъ сдѣлать великаго, добраго, прекраснаго, есть лишь органъ или носитель кого-то или чего-то выше его... Это чувство—религія.

„....Человѣкъ имперсонализируется (s'impersonnalise), уничтожается въ умиленіи".

Такова одна сторона въ душевной жизни Аміеля, но параллельно ей оскудѣваютъ взаправдашнія чувствованія, и развивается другое чувство душевнаго одиночества и пустоты—отсюда:

Моменты этическаго солипсизма:

16-го марта 1854 г. „Я испыталъ ясную и глубокую интуицію бренности всего, фатальности всей жизни, и т. д.

9-го августа 1859 г. „Я чувствую себя сейчасъ пустымъ, обнаженнымъ (dépouillé), какъ выздоравливающій, который ничего не помнитъ. Мои путешествія, прочитанное мною, то, что я изучалъ, мои проекты, мои надежды—все это испарилось изъ моей памяти. Всѣ мои способности исчезаютъ, какъ накидка, которую сбрасываютъ, какъ оболочка гусеницы; я ощущаю нѣмоту, или, лучше сказать, мнѣ кажется, что я вступаю въ болѣе элементарную форму существованія: я присутствую при моемъ разоблаченіи. Я забываю еще скорѣе, чѣмъ меня забываютъ, я полегоньку заживо проникаю въ гробъ. Я ощущаю какой-то неописуемый покой уничтоженія и смутное успокоеніе Нирваны: я чувствую, какъ во мнѣ и передо мною проносится быстрый потокъ времени, проскальзываютъ *неуловимыя тѣни жизни* (курсивъ мой. И. Л.), и чувствую все это съ каталептическимъ спокойствіемъ".

3-го февраля 1862 г. „.....слишкомъ непрерывная интеріоризація приводитъ насъ къ небытію. Лучше расширять свою жизнь, распространять ее по расширяющимся кругамъ, чѣмъ умалять ее и упрямо съуживать сокращеніемъ одиночества" (par contraction solitaire).

10-го января 1868 г. „Индійская мудрость уже сдѣлала изъ міра

сонъ Брамы. Слѣдуетъ ли вмѣстѣ съ Фихте сдѣлать изъ міра одинокій сонъ любого Я? Но тогда любой дуракъ былъ бы космогоническимъ поэтомъ, пройицирующимъ міровой фейерверкъ подъ куполомъ безконечности! Но тогда почему же мы употребляемъ безплодно столько усилій, чтобы чему-нибудь научиться". „По крайней мѣрѣ въ нашихъ снахъ (исключая кошмаръ) мы приписываемъ себѣ вездѣсущіе, всевѣдѣніе и полную свободу. Развѣ, проснувшись, мы не можемъ быть столь же изобрѣтательны, какъ и во снѣ?"

18-го марта 1869 г. „Я увидѣлъ великую неумолимую бездну, въ которой поглощаются всѣ эти иллюзіи, именуемыя существами. Я увидѣлъ, что живые люди суть лишь *фантомы*, на мгновенье проносящіеся по землѣ, созданные изъ пепла мертвыхъ и быстро возвращающіеся въ вѣчную ночь, какъ болотные огоньки (follets) въ землю".

22-го іюля 1870 г. „Я испытываю родъ священнаго ужаса и не только за себя, но за весь человѣческій родъ, за все, что смертно. Я ощущаю, какъ Будда, поворотъ Великаго Колеса, Колеса Всеобщей Иллюзіи, и въ этомъ нѣмомъ опѣпенѣніи есть подлинный ужасъ".

9-го сентября 1880 г. „Мыслитель ежедневно деперсонализируется. Онъ созерцаетъ любовь другихъ людей, и любовь остается для него простымъ зрѣлищемъ. Онъ даже не вѣритъ въ принадлежность самому себѣ собственнаго тѣла, онъ ощущаетъ въ себѣ жизненный вихрь, которымъ онъ снабженъ на мгновенье, чтобы имѣть возможность воспріять космическія вибраціи. Онъ—лишь мыслящій субъектъ... Онъ текучъ, какъ призракъ, который хорошо видишь, но не можешь схватить рукою, онъ также походитъ на человѣка, какъ тѣни Ахиллеса или Креза походили на живыхъ людей. Еще не бывъ мертвымъ, я выходецъ съ того свѣта. *Другіе люди мнѣ кажутся сновидѣніями*, и я кажусь другимъ людямъ тоже сновидѣніемъ... Эта психологическая реимпликація есть предвареніе смерти" [1]).

---

[1]) Выписка сдѣлана изъ 10-го изданія: „Fragments d'un journal intime" 1908. Рибо въ своей превосходной статьѣ: „L'antipathie" въ Revue Philosophique, 1909, Nov. высказываетъ очень тонкое замѣчаніе, которое вполнѣ примѣнимо къ данному случаю: „Перевоплощаемость есть расширеніе нашей аффективной и интеллектуальной жизни, но не нашего индивидуальнаго „Я" въ строгомъ смыслѣ слова (notre moi strictement individuel). Она даже составляетъ первый шагъ къ разложенію личности. Въ симпатіи есть нѣчто аналогичное внушенію и связанной съ нимъ одержимости (son envahissement), то есть уменьшеніе нашей личности: мы теряемъ часть ея, чтобы дать возможность другой личности проникнуть въ насъ. Метафизическія ученія, испо-

Сопоставляя эти два ряда душевныхъ переживаній, видишь, съ одной стороны, все возрастающее ослабленіе чувства психологической реальности личнаго „Я“ Аміеля и окружающихъ людей—они „тѣни“, „фантомы“, „сновидѣнія“—это связано съ явленіемъ *деперсонализаціи*, о которомъ, какъ мы видѣли, писалъ Пьеръ Жане. Правда, здѣсь передъ нами не рѣзкій патологическій случай, но все же родственное явленіе—не даромъ самъ Аміель въ своемъ діагнозѣ употребляетъ то же выраженіе, что и Пьеръ Жане. Съ другой стороны, мы наблюдаемъ у Аміеля поразительное развитіе воображенія (преимущественно зрительнаго)—черта, которая, по словамъ Соллье [1]), часто наблюдается при ослабленіи чувства реальности и способствуетъ смѣшенію „взаправдашняго“ съ „невзаправдашнимъ“. Вотъ образчикъ той силы, съ которой воображеніе увлекало Аміеля. Присутствіе на вечернемъ праздникѣ въ Голландіи на берегу моря придало космическій размахъ его фантазіи: „Тысяча мыслей блуждали въ моемъ мозгу. Я думалъ о томъ, чтб понадобилось всемірной исторіи, чтобы сдѣлать возможнымъ то, что я вижу: Іудея, Египетъ, Греція, Германія и всѣ вѣка отъ Моисея до Наполеона, и всѣ пояса земли отъ Батавіи до Гвіаны сотрудничали въ образованіи этого собранія людей. Техника, наука, искусство, торговля, религія всего человѣческаго рода проявляются во всякомъ сочетаніи людей, и то, что сейчасъ находится у насъ передъ глазами, необъяснимо безо всего того, что было. Сплетеніе десяти тысячъ нитей, которое ткетъ необходимость, чтобы породить одинъ феноменъ, представляетъ ошеломляющую интуицію („est une intuition stupefiante“ (II, 153).

Резюмируя сказанное объ Аміелѣ, я сказалъ бы: *секретъ иллюзіи психологическаго интуитивизма нерѣдко заключается въ смѣшеніи эстетическаго вчувствованія съ этическимъ, въ подмѣнѣ перваго послѣднимъ, которая легко можетъ имѣть мѣсто тамъ, гдѣ произошло одновременное ослабленіе чувства реальности и усиленіе яркости фантазіи.* Въ этомъ фактѣ, мнѣ кажется, находятъ себѣ блестящее подтвержденіе тонкія наблюденія Авенаріуса надъ измѣ-

вѣдующія догматъ универсальной симпатіи, служатъ тому доказательствомъ. Они ведутъ къ стушеванію, къ отреченію отъ самого себя и предлагаютъ въ качествѣ идеала раствореніе и окончательное уничтоженіе всякой индивидуальности“ (р. 525). Однако, примѣнима ли точка зрѣнія Рибо ко всякому случаю интуитивизма Мнѣ думается, что это не только сомнительно, но прямо ошибочно.

[1]) „Грезя во снѣ, я чувствую себя въ болѣе реальной обстановкѣ, а на яву мнѣ кажется, что я грежу“, говоритъ паціентъ Соллье. См. „Le doute“ 1909.

неніями чувства реальности подъ вліяніемъ односторонняго упражненія. Мы видѣли при анализѣ психологическаго солипсизма, что при перевѣсѣ эстетическихъ интересовъ и привычекъ этическое вчувствованіе можетъ быть низведено на ступень эстетическаго. Мы видимъ, что возможно и обратное явленіе, когда поэтическіе образы, при значительномъ развитіи силы воображенія, могутъ достигать кажущейся яркости реальныхъ воспріятій. Такимъ образомъ, возможно возникновеніе „варіацій оттѣнковъ экзистенціальности“ въ зависимости отъ измѣнившейся мѣры упражняемости. Такъ, для художника мощное развитіе его фантазіи можетъ сообщить плоть и кровь продуктамъ его творчества, онъ можетъ сжиться съ „знакомцами давними, плодами мечты“ (Пушкинъ), какъ подлинно одушевленными существами, они могутъ на мгновеніе заслонить впечатлѣнія реальной дѣйствительности:

Was ich besitze, seh ich wie im weiten.
Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten

Goethe.

(См. объ этомъ Авенаріусъ: „Критика чистаго опыта“, ч. II-я). Въ этомъ случаѣ поэтъ напоминаетъ Пигмаліона, вложившаго силою своего „воспаленнаго“ воображенія реальную одушевленность въ произведеніе своей мечты, статую Галатеи [1]):

Osculа dat reddiquе putat, sequiturque tenetque,
Et credit tactis digitos insidere membris,
Et metuit pressos veniatne livor in artus.

Въ описанномъ *возведеніи эстетической реальности въ чинъ якобы подлинной дѣйствительности* и заключается трагизмъ психологическаго интуитивизма. Мнѣ вспоминается по этому поводу разсказъ о трехъ индивидуумахъ, созерцавшихъ радугу:

Der erste sprach: „Es hat geregnet!
Ja, meine Felder sind gesegnet.“
Der zweite rief: „Wie wonniglich,
Nichts gibt es schöner und nichts bunter!“
Der dritte aber baute sich
Darauf ein Haus und fiel herunter [2]).

---

[1]) Овидій, „Метаморфозы“, X, 256. Тотъ же мотивъ въ „Идеалахъ“ Шиллера.

[2]) „Одинъ сказалъ: «Шелъ дождь,—какая благодать для моихъ полей!» Другой воскликнулъ: «Какой восторгъ! Нѣтъ ничего прекраснѣй и пестрѣй!» А третій вздумалъ построить на радугѣ домъ и сверзился внизъ“.

XIX.

То направленіе мысли, которое допускаетъ возможность *вѣры*, какъ особаго органа познанія наряду съ разумнымъ знаніемъ, я назвалъ *фидеизмомъ*. Это не неологизмъ, слово такое существуетъ въ богословской литературѣ [1]), и его, мнѣ кажется, съ такимъ же правомъ можно ввести въ философію, какъ и терминъ „раціонализмъ", который тоже первоначально возникъ у богослововъ. Мысль о томъ, что вѣра и знаніе лежатъ въ двухъ различныхъ плоскостяхъ (богословія и философіи), и что мы можемъ и должны вѣрить во многое, что „non potest probari", нашла себѣ особенно яркое выраженіе въ *догматѣ о двойной истинѣ* [2]), возникшемъ въ началѣ XIII вѣка (подъ вліяніемъ Аверроэса). Отъ Симона де Турнэ черезъ Дунса Скота и Помпонація это воззрѣніе, получая все болѣе и болѣе утонченныя формы, доходитъ до нашихъ дней. Э. Л. Радловъ совершенно справедливо сближаетъ этотъ догматъ съ кантовскимъ дуализмомъ знанія и вѣры. Намъ думается, что и другія формы современнаго фидеизма (напримѣръ, прагматизмъ) *исторически* соприкасаются съ вышеупомянутымъ догматомъ, а *психологически* напоминаютъ такое умонастроеніе, которое Gabriel Dromard назвалъ „ложью внутренней жизни" (Gabriel Dromard: „Les mensonges de la vie interieure", 1910). Но къ психологической сторонѣ дѣла мы вернемся впослѣдствіи. Въ дальнѣйшемъ мы имѣемъ въ виду, разумѣется, лишь исторію фидеизма въ отношеніи къ проблемѣ „чужого Я".

Близко подходитъ къ фидеизму во взглядахъ на реальность „чужого Я" ранѣе другихъ въ новой философіи, повидимому, Фенелонъ. Подражая Декарту, онъ послѣдовательно развиваетъ солипсизмъ, который у него распространяется не только на реальность внѣшняго міра, но и на реальность „чужихъ Я". Послѣднее, впрочемъ, имѣется и у Декарта. Фенелонъ пишетъ: „Быть можетъ, лишены реальности и представляютъ иллюзію, совершающуюся всецѣло внутри меня одного, не только тѣла, которыя я, повидимому, воспринимаю (въ томъ числѣ и мое собственное тѣло), но, сверхъ того, и всѣ духи, которые представляются мнѣ въ общеніи со мной, передаютъ мнѣ свои мысли и

---

[1]) См. M. Hebert: „Le pragmatisme", 1910. Только что вышелъ русскій переводъ подъ редакціей М. А. Лихарева.

[2]) См. интересную брошюру Maywald'a: „Die Lehre von der zweifachen Wahrheit" (1871), на которую указываетъ Э. Л. Радловъ въ возраженіи проф. А. И. Введенскому (Вѣстн. Европы, 1894, 2).

со вниманіемъ относятся къ моимъ: быть можетъ, *я*—единственный въ природѣ (je suis seul dans la nature)". Развѣ не случается намъ принимать за реальности образы сновидѣній во время сна? „Ни тѣла, которыя *я*, повидимому, осязаю, ни дýхи, находящіеся якобы въ общеніи мысли со мною, не суть ни тѣла, ни дýхи, но суть лишь, такъ сказать, мой самообманъ". Такія же сомнѣнія Фенелонъ, подобно Декарту, распространяетъ и на показанія собственной памяти, и на реальность собственнаго прошлаго. Только убѣжденіе (основанное на знаніи) въ реальности Бога даетъ выходъ изъ абсолютнаго скептицизма, иллюзіонизма и солипсизма. Но, какъ только доказано, что Богъ, какъ абсолютно совершенное существо, существуетъ, его Veracitas является довѣрительной грамотой для нашего разума. Если въ основѣ бытія находится всеблагое и правдивое начало, мы можемъ довѣрчиво отнестись къ тому, что мыслимъ ясно и отчетливо. До раціональной дедукціи бытія божія не было ничего достойнаго вѣры: „Я видѣлъ до сихъ поръ лишь тѣни, вся моя жизнь была лишь сномъ. О, драгоцѣнная истина, въ тебѣ я нахожу все... О, чудо, объясняющее мнѣ всѣ другія чудеса, непонятное и дѣлающее для меня все понятнымъ" (Oeuvres philosophiques, изд. подъ редакціей Jacques, 1843, стр. 109—111).

По поводу ложнаго круга, получающагося въ разсужденіяхъ Декарта (онъ имѣется и у Фенелона), Ренувье говоритъ: „Желая доказать истинность идей правдивостью Бога, которая въ свою очередь установлена имъ въ силу идеи Бога, Декартъ впалъ въ ложный кругъ, изъ котораго тщетны попытки выпутаться, если не видѣть въ немъ, оставивъ въ сторонѣ логику, *родъ загадки, которой соотвѣтствуетъ слово „вѣра"*. Именно на *актъ вѣры* указываетъ Паскаль, какъ на единственный выходъ изъ солипсизма: ...„никто не имѣетъ твердаго убѣжденія *внѣ вѣры* (n'a d'assurance hors de la foi) относительно того, бодрствуетъ ли онъ или спитъ, ибо во снѣ мы также твердо вѣримъ въ то, что бодрствуемъ, какъ и въ бодрственномъ состояніи... кто знаетъ, быть можетъ, эта другая половина нашей жизни, когда намъ кажется, что мы бодрствуемъ, есть сонъ, нѣсколько отличный отъ перваго, такой, отъ котораго мы пробуждаемся, когда намъ кажется, что мы погружаемся въ сонъ?" (См. Renouvier: „Esquisse d'une classification systèmatique des doctrines philosophiques" p. 51). Въ XIX вѣкѣ фидеизмъ выступаетъ особенно замѣтно: 1) въ школѣ здраваго смысла, гдѣ его родоначальникомъ былъ Ридъ; ученіе Рида передалось Якоби и Шлейермахеру (вѣра инстинктивная), 2) въ фихтіан-

скомъ нормативизмѣ, гдѣ изъ солипсизма указывается выходъ въ формѣ моральнаго постулированія „чужого Я“ (здѣсь-то рѣзко выступаетъ фихтева мысль „Kein Wissen ohne Gewissen“, отразившаяся на современномъ „риккертіанствѣ“ (вѣра моральная); 3) въ церковномъ традиціонализмѣ католическихъ писателей (Ламеннэ, Гратри)— (вѣра авторитарная); 4) въ американскомъ „прагматизмѣ“. Сюда относятся воззрѣнія Джэмса и Шиллера (вѣра утилитарная) [1]).

XX.

Ридъ, глава шотландской школы „здраваго смысла“, въ своемъ „Inquiry into the human mind“ (1785) высказывается о „чужомъ Я“ слѣдующимъ образомъ. *Существуетъ жизнь и интеллектъ въ нашихъ сочеловѣкахъ* (fellow-men), *съ которыми мы находимся въ общеніи.* Уже малыя дѣти задолго до развитія разума убѣждены въ одушевленности окружающихъ людей. Такъ, напримѣръ, ребенокъ понимаетъ душевныя проявленія своей няни. Какъ это происходитъ? Конечно, *не путемъ разсужденія.* „Мы неспособны обсуждать наши собственные умственные процессы въ ранній періодъ дѣтства, и еще до того, какъ мы достигли этой способности, мы совершенно забываемъ, по какому поводу впервые въ насъ возникло это вѣрованіе; оно подмѣчается нами у слѣпорожденныхъ и у нѣмыхъ отъ рожденія, и, слѣдовательно, природа не связала его исключительно съ какимъ либо объектомъ зрѣнія или слуха. Достигши разумнаго возраста, мы продолжаемъ сохранять это *вѣрованіе* (belief). Никому въ голову не приходитъ спрашивать себя, какія основанія имѣетъ онъ вѣрить, что его ближній одушевленъ. Если предложить человѣку такой нелѣпый вопросъ, то онъ весьма изумится, и, быть можетъ, онъ не привелъ бы иныхъ доводовъ, кромѣ тѣхъ, которые одинаково служили бы доказательствомъ одушевленности куклы или часовъ (prove a watch or a puppet to be a living creature). Но всѣ аргументы разума противъ одушевленности сочеловѣковъ безсильны поколебать нашу вѣру въ

---

[1]) По поводу прагматизма Джэмса имѣются статьи П. В. Мокіевскаго (въ „Русскомъ Богатствѣ“, 1910) и С. Л. Франка (въ „Русской Мысли“ 1910). Относительно спора о прагматизмѣ на третьемъ международномъ философскомъ конгрессѣ въ Гейдельбергѣ см. статью объ этомъ конгрессѣ Н. А. Васильева въ *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1909 г. Мессеръ въ своемъ: „Введеніи въ теорію познанія“ (1910) справедливо отмѣчаетъ связь скептицизма съ прагматизмомъ (русск. пер. стр. 19). Всѣ формы фидеизма служатъ для преодолѣнія скептицизма. Мы уже указывали, что скептическій солипсизмъ часто уравновѣшивается актомъ вѣры.

реальность „чужого Я“. Эта реальность проявляется намъ въ словахъ и поступкахъ другихъ людей, которые служатъ указаніемъ наличности въ нихъ умственныхъ способностей, подобныхъ нашимъ. Это заключеніе по аналогіи напоминаетъ телеологическій аргументъ въ пользу реальности Бога изъ цѣлесообразности строенія природы. Одухотвореніе окружающихъ явленій дѣтьми не лишено ошибокъ: дѣти первоначально одухотворяютъ все и лишь впослѣдствіи проводятъ границу между одушевленнымъ и неодушевленнымъ. Мысли и душевныя состоянія опредѣляются при посредствѣ рѣчи, мимики и жестовъ (Omnis enim motus animi, говоритъ Цицеронъ, unum quemdam habet a natura vultum et vocem et gestum). Является вопросъ, строимъ ли мы представленія о чужой душевной жизни путемъ заключенія по аналогіи на основаніи опыта, подобно тому, какъ мы изъ опыта въ дымѣ видимъ показатель огня, въ замерзаніи—показатель холода, или въ силу конституціи нашей природы—непосредственно? Ридъ склоняется къ послѣднему мнѣнію. „Мнѣ кажется невѣроятнымъ, чтобы значенія экспрессіи голоса и жестовъ были у людей *всецѣло* плодомъ опыта. Дѣти почти тотчасъ по рожденіи могутъ пугаться и падать въ обморокъ, слыша грозныя или яростныя интонаціи голоса. Я зналъ одного господина, который могъ заставить младенца плакать, насвистывая печальную пѣсню въ той же комнатѣ или въ сосѣдней, и, наоборотъ, измѣнивъ характеръ и темпъ пѣсни, вызывалъ въ ребенкѣ радость и потребность плясать. То же самое касается мимики и жестовъ. Свирѣпое выраженіе лица пугаетъ ребенка въ колыбели. Дѣти въ очень раннемъ возрастѣ по тону голоса и экспрессіи лица различаютъ, говорятъ ли имъ что-нибудь въ шутку или въ серьезъ. Такимъ образомъ, способность по тѣлеснымъ проявленіямъ угадывать чужія психическія состоянія предполагаетъ нѣкоторую независимую отъ опыта способность. „Когда мы видимъ знакъ и замѣчаемъ, что означаемая имъ вещь всегда съ нимъ связана, то опытъ можетъ быть здѣсь учителемъ и научитъ насъ, какъ слѣдуетъ истолковывать знакъ. Но, если мы видимъ только знакъ, между тѣмъ какъ означаемая вещь невидима, какъ опытъ можетъ быть нашимъ учителемъ? А данный случай именно таковъ: мысли и страсти „чужого Я“, какъ и само оно, невидимы, и, слѣдовательно, ихъ связь съ какимъ либо чувственнымъ знакомъ не можетъ быть открыта опытнымъ путемъ; здѣсь долженъ имѣть мѣсто иной, болѣе ранній источникъ этого познанія“. Эта природная складка нашего ума (constitution of my nature) бросается въ глаза не только въ общеніи при помощи рѣчи, но въ особенности въ томъ фактѣ,

что люди могутъ инстинктивно понимать другъ друга безъ помощи рѣчи—путемъ жестовъ и мимики. Эта *пантомимическая* способность человѣка можетъ быть развита до удивительныхъ размѣровъ. Цицеронъ и Росцій даже спорили о томъ, способенъ ли актеръ любую мысль, выражаемую ораторомъ въ словѣ, передать безмолвно въ пантомимѣ. У римлянъ такія пантомимы были въ модѣ, и нужно замѣтить, что для исполненія ихъ нужно было много предварительнаго упражненія, дабы достигнуть въ нихъ совершенства, но для пониманія ихъ не нужно было рѣшительно никакой предварительной подготовки или упражненія: самый необразованный зритель сразу схватывалъ суть дѣла [1]).

Инстинктивная вѣра въ реальность „чужихъ Я“ и въ истинность ихъ показаній играетъ очень важную роль въ духовномъ развитіи ребенка. „Человѣкъ никогда не пріобрѣлъ бы способности пользоваться разумомъ, если бы онъ не воспитывался въ обществѣ разумныхъ существъ. Благодѣяніе, получаемое имъ отъ общества, основывается частію на подражаніи тому, что, по его наблюденіямъ, дѣлаютъ другіе, частію же на обученіи и свѣдѣніяхъ, сообщаемыхъ окружающими лицами, безъ чего онъ не могъ бы сохранить себя отъ гибели и пріобрѣсти способность распоряжаться своими умственными силами. Отсюда очевидна необходимость для дѣтей многое принимать на вѣру безъ разумной провѣрки: „Opportet discentem credere“. Чтобы вселить эту вѣру въ воспитанника, воспитатель долженъ самъ проявлять въ своихъ поступкахъ эту вѣру, такимъ путемъ онъ и ребенка заражаетъ своимъ вѣрованіемъ. Наоборотъ, неувѣренность и сомнѣнія воспитателя относительно его собственныхъ утвержденій нерѣдко легко сообщаются дѣтямъ и лишаютъ наставленія, получаемыя ими, всякой дѣйственной силы.

Представитель точки зрѣнія „здраваго смысла“ Дугальтъ Стьюартъ также разрубаетъ гордіевъ узелъ проблемы принятіемъ *на вѣру* существованія множественности сознаній и признаніемъ „чудовищности“ и практической несообразности противоположнаго взгляда. По ихъ примѣру Мансель въ своихъ „Prolegomena logica“ пишетъ слѣдующее: „Когда я гляжу на другого человѣка, я не воспринимаю его сознанія. Я вижу только сложное тѣло опредѣленной формы и цвѣта, двигающееся извѣстнымъ образомъ. Я не непосредственно знаю,

---

[1]) The Works of Th. Reid, 1863, 6-ое изданіе подъ редакціей Гамильтона, стр. 448—450.

что онъ воспринимаетъ, думаетъ и чувствуетъ, какъ я. Можетъ быть, онъ—въ высшей степени искусно сдѣланная кукла, требующая, пожалуй, такого механическаго искусства, какое никогда не было доступно человѣку, нѣкоторый возможный родъ механизма („a piece of a clock-work"). Когда я приписываю ему личность, я рефлектируя переношу опосредствованнымъ образомъ на другого то, что я созерцаю непосредственно, лишь въ себѣ самомъ. Въ этомъ случаѣ феномены даны въ чувственной интуиціи, а субстанцію я примышляю къ нимъ!" Мансель выходитъ изъ затрудненія призывомъ къ вѣрѣ въ чужое сознаніе, хотя откровенно признаетъ плачевность такого рѣшенія проблемы: „Даже спящая собака можетъ быть оставлена въ покоѣ лежать на такомъ мѣстѣ, гдѣ не имѣется болѣе бдительнаго стража, который могъ бы ее замѣнить".

Въ Германіи на книгу Рида появилась рецензія въ апрѣлѣ 1786 года [1]) въ „Allg. Lit. Zeitung" № 56 и № 125. Авторъ ея возстаетъ противъ употребленія понятія вѣры (Glaube, belief) въ смыслѣ особаго способа познанія, не совпадающаго съ понятіемъ раціональнаго познанія: „Wir *glauben* nicht, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind; sondern wir empfinden uns selbst, empfinden unsern und andre Körper ausser uns und *schliessen* auf denkende Wesen ausser uns". Логика и здравый смыслъ съ незапамятныхъ временъ установили различіе между вѣрою и ощущеніемъ. Оставлять это различіе значитъ безъ всякой надобности извращать одно изъ первыхъ понятій ученія о познаніи (Vernunftlehre)". Въ подобномъ смѣшеніи понятій авторъ усматриваетъ вредную κενοδοξίαν. Фридрихъ Гейнрихъ Якоби въ своемъ діалогѣ: *„Идеализмъ и реализмъ"* [2]) цитируетъ вышеприведенныя слова газетнаго рецензента, чтобы горячо заступиться за Рида. Его воображаемый собесѣдникъ въ діалогѣ поддерживаетъ

[1]) Гаманнъ познакомился съ сочиненіемъ Рида въ 1787 году, какъ это видно изъ его письма къ Гердеру отъ 2-го іюля (См. Hamann's Schriften, изд. Roth, VI т., стр. 360, 1824 г.). Самъ Гаманнъ интересующаго насъ вопроса нигдѣ не затрогиваетъ. Единственное мѣсто, касающееся этого вопроса, слишкомъ неопредѣленно, чтобы на основаніи его можно было составить себѣ представленіе о взглядахъ Гаманна на познаніе „чужого Я": „Для облегченія познанія насъ самихъ, для меня въ каждомъ ближнемъ мое собственное Я видно, какъ въ зеркалѣ (ist in jedem Nächsten mein eigen Selbst, als in einem Spiegel sichtbar). Какъ образъ моего лица отражается въ водѣ, такъ мое Я отражается во всякомъ другомъ человѣкѣ". (H. Schriften, B. I. S. 135, 1824).

[2]) Fr. H. Jacobi's Werke, B. II, 1815, S. 146—174.

ту мысль, что мы различаемъ реальные предметы отъ субъективныхъ представленій, подмѣчая независимость отъ нашей воли, съ которою первые вторгаются въ наше сознаніе, и отсюда раціонально заключаемъ, что въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ воспріятіемъ предметовъ и людей, а не съ продуктами воображенія. „Такимъ образомъ", иронически спрашиваетъ Якоби, „вотъ тутъ этотъ стулъ, тамъ шахматная доска съ фигурами, мое ничтожество (meine Kleinigkeit), ведущее съ Вами разговоръ, мы всѣ становимся для васъ реальными предметами лишь въ силу вывода изъ представленій?" Якоби настаиваетъ на томъ, что такой выводъ никогда не можетъ привести къ убѣжденію въ реальности внѣшняго міра и „чужого Я": „Я спрашиваю: на что опирается это убѣжденіе? Въ дѣйствительности не на что другое, какъ именно на нѣкое *откровеніе*, которое мы можемъ назвать не иначе, какъ подлинно чудеснымъ („auf eine Offenbarung, die wir nicht anders, als eine *wahrhaft* wunderbare nennen können").

Въ письмѣ Мендельсону Якоби пишетъ: „Посредствомъ вѣры мы знаемъ, что мы обладаемъ тѣломъ, и что внѣ насъ есть другія тѣла и другія мыслящія существа". „Eine wahrhafte wunderbare Offenbarung! ...Ohne Du ist das Ich unmöglich" [1]). Этотъ „чудесный" характеръ познанія „чужого Я" хорошо выраженъ у Якоби въ одномъ афоризмѣ, относящемся къ болѣе раннему времени (1775 г.): „Von Tag zu Tag geht es mir heller auf, dass ein Geist dem andern nothwendiges Organ sei, dass *Gefühl des Andern* sei die Schöpfung aus Nichts" (Fr. Jacobi, W., B. VI, 177. 1825). Непостижимый актъ вѣры Якоби, ссылаясь на Юма, характеризуетъ, какъ психическое переживаніе, невыразимое въ словахъ и не поддающееся опредѣленію и тѣмъ не менѣе знакомое, какъ ощущеніе холода или эмоція гнѣва, каждому человѣку, и даже болѣе того: вѣра непрестанно присутствуетъ въ сознаніи каждаго человѣка. При помощи этой вѣры для насъ возможно „принятіе" объективнаго бытія за истинное, подлинное (Fürwahrhalten) [2]).

[1]) IV, B. I, 211. Нужно замѣтить, что „Du" для Якоби означаетъ „Nicht-Ich", т. е. внѣшній міръ+„чужія Я". Выраженіе: „откровеніе" есть у Рида (revelation).

[2]) Современникъ Якоби, Моисей Мендельсонъ говоритъ о значеніи „чужого Я" для объективнаго познанія дѣйствительности слѣдующее: „Представленіе реальнаго міра, общее всѣмъ существамъ, одареннымъ способностью представленія, повторяется въ каждомъ изъ нихъ съ измѣненіемъ, соотвѣтствующимъ его способности пониманія и его состоянію. Въ каждомъ представленіи міра, присущемъ любому бодрствующему существу, имѣется налицо и истина, и перспективность (Wahr-

Къ представителямъ фидеизма слѣдуетъ отнести Фриза. Онъ ставитъ въ связь вопросъ о реальной множественности одинаково организованныхъ сознаній съ вопросомъ объ объективной значимости знанія, то есть его общезначимости, а таковая уже безмолвно предполагаетъ множественность сознаній, согласующихся въ своей организаціи съ моимъ сознаніемъ. „Сознаніе вообще“ есть коллективное понятіе, относящееся ко множественности эмпирическихъ Я. Реальность послѣднихъ есть предпосылка знанія, принимаемая нами на вѣру. Однако, именно отъ принятія ея и зависитъ превращеніе обобщеній, имѣющихъ субъективное значеніе (subjective Gültigkeit) [1]), въ объективные законы (objektive Gültigkeit). Фризъ отвергаетъ возможность непосредственнаго постиженія чужой душевной жизни: она есть объектъ вѣры, но не чувства. Точка зрѣнія Фриза напоминаетъ отчасти разсужденія англійскаго эпигона школы здраваго смысла въ XIX вѣкѣ—Брауна, который, усматривая въ критицизмѣ безвыходный солипсизмъ, говоритъ, что для кантіанца „положенія геометріи не могутъ имѣть отношенія къ формамъ мысли всякаго мыслящаго существа, потому что для человѣка онъ самъ есть единственный объектъ, который познается имъ такимъ, каковъ онъ есть“. „Крити-

heit und Perspective). Истина повторяется во всѣхъ міропредставленіяхъ и остается тожественной, а перспективное въ изображеніи варіируетъ и зависитъ отъ точки зрѣнія“. „Представьте себѣ, говоритъ онъ ниже отъ имени идеалиста, комнату съ зеркальными стѣнами и отображеніе какого-нибудь предмета (въ ней), повторяющееся во всѣхъ четырехъ зеркалахъ, но сообразно ихъ относительному положенію. Какъ порѣшатъ они подобный споръ? Въ качествѣ зеркалъ, они не могутъ получить ничего иного, кромѣ отображеній предмета. Если бы они могли разумно мыслить, то не были ли бы они въ состояніи сдѣлать то же заключеніе изъ наличности въ себѣ этихъ отображеній, какъ и изъ предполагаемаго реальнаго существованія объекта? Не было ли бы имъ скорѣе абсолютно безразлично, находится или нѣтъ въ наличности тотъ предметъ, относительно котораго они далѣе абсолютно ничего не могутъ познать или испытать“? „Хорошо, отвѣчу я (идеалисту), позвольте мнѣ продолжить сравненіе. Если эти зеркала признаютъ, что въ отображеніяхъ, имѣющихся въ нихъ, есть истина и перспективное и что истина повторяется, перспективное же варіируетъ у каждаго зеркала, то не превратится ли послѣ этого споръ въ пустое словопреніе? Разъ вы признали согласованіе въ отображеніяхъ, что уполномочиваетъ васъ отрицать реальность оригинала (des Urbild), какъ основаніе для этого согласованія“? Moses Mendelssohns Schriften herausgegeben v. M. Brasch, 1880, I B., 376—377. Такимъ образомъ, для Мендельсона познаніе „чужого Я“ въ противоположность Якоби есть чисто *раціональный* выводъ. „Эгоизмъ“, т. е. солипсизмъ, съ его точки зрѣнія есть логическая несообразность (Ungereimtheit). См. ibid., „Morgenstunden“, VI, S. 347.

[1]) N. Kr. d. V. B. I, 303. Также—Eisenhans: „Das Kant-Friesische Problem“.

ческая философія не можетъ имѣть много послѣдователей, потому что для каждаго изъ нихъ нѣтъ другого существа, которому онъ могъ бы сообщить свое credo“ [1]).

Шотландская школа „здраваго смысла“ и „вѣры“, вѣроятно, черезъ посредство *Якоби* оказала вліяніе и на Шлейермахера. Занимая промежуточное мѣсто между Шеллингомъ и Кантомъ въ теоріи познанія, Шлейермахеръ склоняется къ допущенію тожества мышленія и бытія „въ конечномъ счетѣ“, но онъ, подобно Канту, противопоставляетъ въ познаніи—чувственную функцію—ощущенія и интеллектуальную—законы познанія. Познаніе можетъ поглотить бытіе, совпасть съ нимъ лишь въ предѣлѣ, человѣческое же познаніе заключается въ непрерывной интеллектуализаціи опыта (Approximation). Для того, чтобы признать возможность достовѣрнаго знанія, мы должны постулировать, т. е. принять на вѣру: 1) наличность бытія въ видѣ внѣшняго міра, 2) „Hypothesis der Mehrheit der denkenden Subjecte“. *Истинное* знаніе опредѣляется двумя критеріями: 1) соотвѣтствіе съ бытіемъ, 2) соотвѣтствіе съ знаніемъ другихъ людей. Если мы предположимъ, что наше знаніе соотвѣтствуетъ знанію всѣхъ другихъ познающихъ субъектовъ, но не согласуется съ бытіемъ, то оно не должно быть признано знаніемъ, но лишь *всеобщей ошибкой*, напримѣръ, геоцентрическій взглядъ на міръ. Если же мы предположимъ, что наше знаніе согласуется съ бытіемъ, но это согласованіе не принимается и не сознается живо другими познающими субъектами, то это будетъ уже не знаніе, но лишь *вѣрное мнѣніе*. Такимъ образомъ, Шлейермахеръ ставитъ общезначимость познанія въ зависимость отъ постулата множественности однородно организованныхъ сознаній [2])—взглядъ, который можно найти мѣстами и у Канта, напримѣръ, когда онъ сближаетъ понятіе объективнаго, аподиктически достовѣрнаго знанія съ обязательнымъ для всякаго—für jedermann gültig, communicabel [3]).

---

[1]) См. мою книгу: „Законы мышленія“, 1906, стр. 296.

[2]) „Dialectik“, изд. 1839 года, стр. 44—54.

[3]) Подъ вліяніемъ Шлейермахера развиваетъ свои взгляды на множественность сознаній Бенеке, пытаясь освѣтить „den grossen Fragen: Wie kommen wir dazu das Denken auf irgend etwas ausser uns zu beziehen“. Въ его „System der Metaphysik“ (1840) есть глава, посвященная вопросу: „Wie kommen wir dazu auch den äusseren Wahrnehmungen ein Sinn unterzulegen?“ (Dritter Abschnitt). Однако онъ полемизируетъ противъ мнѣнія, приписываемаго имъ шотландской школѣ, будто идея о „чужомъ Я“ есть врожденная идея, и старается показать, какъ она возникаетъ опытнымъ путемъ. Для новорожденнаго первоначально не дано никакого иного

Мы уже указывали на то, что проблема „чужого Я“ включаетъ въ себя, кромѣ вопроса о *реальности* множественности сознаній, еще вопросъ объ *однородности* ихъ формальной организаціи. Безъ этого второго допущенія самый фактъ существованія „чужихъ Я“ не имѣлъ бы никакой гносеологической цѣнности, ибо они были бы по своей внутренней природѣ абсолютно непознаваемы и не могли бы быть косвеннымъ, но чрезвычайно важнымъ источникомъ познанія міра. Наука, какъ соборное соціально-организованное познаніе міра, предполагаетъ сообщаемость знаній однимъ сознаніемъ другому, что при полномъ отсутствіи формальной однородности сознаній невозможно. Именно эта сторона проблемы „чужого Я“ была особенно подчеркнута древними скептиками. Они указывали на невозможность познанія, ссылаясь не на солипсизмъ, а на несогласуемость въ показаніяхъ чувствъ различныхъ животныхъ и различныхъ людей относительно ихъ общаго объекта—міра воспріятій. Такъ, первый тропъ Энезидема направленъ на указаніе несогласуемости въ представленіяхъ о мірѣ у различныхъ живыхъ существъ, второй же подчеркиваетъ такую же несогласуемость въ представленіяхъ (а также въ оцѣнкахъ) у различныхъ людей относительно того же объекта. Именно на эту сторону интересующей насъ

сознательнаго бытія. Затѣмъ мало по малу у него образуются ассоціаціи между воспріятіями собственныхъ дѣйствій и соотвѣтствующими имъ явленіями внутренняго чувства (представленій, чувствованій и желаній). Впослѣдствіи, встрѣчая въ окружающей природѣ тѣла и дѣйствія, сходныя съ нашими, мы „подкладываемъ“ подъ нихъ, предполагаемъ скрывающимися за ними и явленія внутренняго чувства, соотвѣтствующія нашимъ собственнымъ. Первоначально это дѣлается инстинктивно, безсознательно. Отсюда проистекаетъ наклонность одушевлять всю природу, замѣчаемая у дикарей и дѣтей (оловянные солдатики, куклы. „Антики пыльные живыми мнѣ казались, и, властвуя моимъ младенческимъ умомъ, они роднились съ нимъ, какъ сказки умной няни, въ пластической красѣ миѳическихъ преданій“. Майковъ: „Послѣ посѣщенія Ватиканскаго музея“). Эта подстановка собственныхъ состояній сознанія подъ извѣстные внѣшніе матеріальные процессы постепенно развивается въ связи съ общимъ умственнымъ развитіемъ ребенка, наивный антропоморфизмъ какого-нибудь Каспара Гаузера (отсталаго въ развитіи ребенка, который удивлялся, отчего нарисованныя на домахъ Нюрнберга животныя не двигаются, а статуи въ саду не моются каждый день) уступаетъ мѣсто болѣе тонкому установленію аналогіи между нашей собственной душевной жизнью и окружающими проявленіями жизни. Всѣ эти психологическія разсужденія оставляли все же нетронутой гносеологическую проблему, которая у Бенеке, какъ и у Шлейермахера, не разрѣшалась научно, а приводила къ принимаемому на вѣру постулату. Ибервегъ, на котораго Бенеке оказалъ вліяніе, бѣгло затрогиваетъ въ своей логикѣ вопросъ о множественности одушевленныхъ существъ, но, помимо описаннаго выше гилозоизма, онъ ничего не прибавляетъ ко взглядамъ Шлейермахера и Бенеке (S. d. Logik, § 41, S. 107).

проблемы обратилъ вниманіе Христіанъ Гроссъ, который, примыкая въ принципѣ къ Шлейермахеру, указываетъ на необходимость постулировать наряду съ множественностью сознаній однородность (по крайней мѣрѣ, формальную) ихъ организаціи—„die Gleichheit der Subjecte“, если подъ субъектомъ разумѣть „существо, имѣющее представленія“. Однородность относится къ способности имѣть представленія и мыслить. Законы логики не имѣютъ смысла безъ допущенія этого постулата, и, отвергнувъ его, можно пародировать Гете, сказавъ: „Es erheben sich die logischen Gesetze wie eine ew'ge Krankheit fort“. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что логическая структура сознаній кореннымъ образомъ разнится у различныхъ субъектовъ.

Напримѣръ, физическое тѣло для *A* дано въ *3* измѣреніяхъ.

Для *B*—въ *2* измѣреніяхъ.

Тогда окажется, что объемъ=плоскости.

Или: извѣстное явленіе для *A* дано во времени.

Для *B*—внѣ времени.

Тогда нарушится законъ исключеннаго 3-го.

Мюнстербергъ освѣщаетъ проблему „чужого Я“ психологически и гносеологически въ своей книгѣ: „Philosophie der Werte“ (1908). Обычный шаблонный взглядъ, будто реальность „чужого Я“ устанавливается „очень просто“, путемъ заключенія по аналогіи, категорически отвергается Мюнстербергомъ. „Когда натуралистъ думаетъ, что мы приписываемъ сознаніе дождевому червю или зоофиту потому, что усматриваемъ между ними и собою и съ внѣшней, и съ внутренней стороны сходство въ организаціи, то это разсужденіе столь же хорошо и столь же плохо, какъ и всѣ остальныя біологическія доказательства наличности сознанія у животныхъ. Иные могутъ выдвигать въ качествѣ отличительнаго признака одушевленности способность къ выучкѣ, или память, или способность приспособленія. При большей вдумчивости приходишь къ ясному убѣжденію, что изысканіе, идущее отъ внѣшняго, никогда не можетъ дать доказательства наличности психическихъ процессовъ ни у зоофита, ни у муравья, ни у собаки, ни у человѣка“. Взаимное отношеніе одушевленныхъ существъ не есть отношеніе лишь одного познающаго субъекта къ другому, но прежде всего отношеніе одной воли къ другой. Это отношеніе первичное, и только въ немъ кроется постиженіе чужой одушевленности. „Волю другого я переживаю, не какъ нѣчто примышляемое на основаніи заключенія по аналогіи, въ виду сходства моихъ и чужихъ внѣшнихъ проявленій, наоборотъ: воля другого вторгается въ меня (tritt als erstes

an mir), какъ таковая, сначала, и я познаю ее, такъ какъ я сочувственно переживаю ея намѣреніе, понимаю ея рѣшеніе и занимаю по отношенію къ ней сочувственное или враждебное положеніе въ зависимости отъ того, согласуется она съ моими стремленіями или нѣтъ". „Что мы признаемъ чужую волю—это первичное, что мы постигаемъ чужую волю въ ея отношеніи къ центральному для нея объекту, то есть въ отношеніи къ соотвѣтствующему ей тѣлу—это вторичное". Трактованіе „чужого Я" съ чисто познавательной точки зрѣнія есть нѣчто искусственное, извѣстный методологическій пріемъ, въ дѣйствительности чужая душевная жизнь постигается въ волевомъ переживаніи со всею его свѣжестью и непосредственностью. Итакъ, по Мюнстербергу, признаніе реальности „чужого Я" есть волевой актъ и при томъ сверхразумной природы. Мюнстербергъ вполнѣ признаетъ, что его точка зрѣнія можетъ быть названа мистической, и его можно было бы назвать интуитивистомъ, такъ какъ онъ допускаетъ сверхразумное постиженіе чужой роли, но я отнесъ бы его къ представителямъ философіи вѣры, ибо не въ чувствѣ и созерцаніи, а именно въ *волѣ* онъ видитъ средство постиженія чужой душевной жизни. Хотя слово вѣра у Мюнстерберга не встрѣчается, но суть дѣла отъ этого нисколько не измѣняется, если мы вмѣстѣ съ Геффдингомъ опредѣлимъ вѣру, какъ субъективную непрерывность убѣжденій и воли, въ которой „выражается стремленіе упрочить убѣжденіе въ объективной непрерывности бытія".

Необходимымъ и непроизводнымъ факторомъ познанія считаетъ вѣру и Ренувье. Подобно Паскалю, онъ признаетъ ее необходимымъ элементомъ въ познаніи внѣшняго міра и реальности „чужихъ Я". Эта вѣра однако для него, какъ и для Рида, есть нѣчто импульсивное, непосредственное, имѣющееся, напримѣръ, и у лишенныхъ рефлексіи и нравственнаго самосознанія животныхъ. Въ этомъ отношеніи онъ расходится съ Фихте, для котораго чужая одушевленность сводится къ *моральному постулату*. „Существованіе внѣшняго міра утверждается независимо отъ всякаго моральнаго понятія въ собственномъ смыслѣ слова, въ силу мощнаго импульса, для котораго чувства и страсти являются достаточными двигателями. Для рефлексіи то же утвержденіе подкрѣпляется чрезвычайно сильнымъ индуктивнымъ разсужденіемъ, по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о существахъ, сходныхъ съ нами, или аналогичной организаціи, проявляющихъ во внѣшней дѣятельности признаки, сходные съ тѣми, которые служатъ внѣшними проявленіями въ опытѣ нашихъ собственныхъ внутреннихъ

измѣненій и поступковъ. И все же эта индукція, не поддающаяся провѣркѣ, какъ и всякая другая, находитъ гарантію лишь въ вѣрованіи“ [1]).

XXI.

То теченіе мысли, которое я назвалъ фидеизмомъ, постулируетъ реальность „чужого Я“ актомъ вѣры, признавая недостаточнымъ выводы о реальности, основанные на логическомъ заключеніи по аналогіи. Въ Англіи этому воззрѣнію положилъ начало представитель школы „здраваго смысла“ Ридъ, въ Германіи же мы встрѣчаемъ аналогичное ученіе у Фихте, который, какъ мы видѣли, дедуцируетъ множественность сознаній изъ абсолютнаго „Я“ теоретическимъ путемъ, но такое обоснованіе представляется ему все же недостаточнымъ. Въ „Назначеніи человѣка“ онъ живо изображаетъ угнетенное состояніе солипсиста, обуреваемаго сомнѣніями въ реальности „чужого Я“, и находитъ окончательный выходъ изъ подобнаго состоянія лишь въ моральномъ постулатѣ: „Въ пространствѣ предносятся мнѣ явленія, на которыя я переношу понятіе меня самого: я мыслю ихъ, какъ подобныя мнѣ существа. Правда, послѣдовательное умозрѣніе привело или приведетъ меня къ тому, что эти мнимыя разумныя существа внѣ меня—не что иное, какъ продукты моей собственной представляющей дѣятельности; согласно извѣстнымъ законамъ моего мышленія, я вынужденъ представлять понятіе меня самого внѣ меня, и согласно тѣмъ же законамъ это понятіе можетъ быть перенесено только на опредѣленныя созерцанія. Но *голосъ моей совѣсти* взываетъ ко мнѣ: чѣмъ бы ни были эти существа въ себѣ и для себя, ты долженъ обращаться съ ними, какъ съ существующими для себя, свободными, самостоятельными, вполнѣ независимыми отъ тебя существами“. (См. „Назначеніе человѣка“, 1906, переводъ подъ редакціей Н. О. Лосскаго) [2]).

---

[1]) „Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques“, T. II, 1886, p. 94—95.

[2]) Жанъ Поль Рихтеръ въ „Clavis Fichtiana“ очень остроумно осмѣиваетъ попытку Фихте преодолѣть солипсизмъ моральными постулатами. „Амосъ Коменскій, говоритъ Рихтеръ, переложилъ свѣдѣнія по исторіи философіи въ комедіи, по моему мнѣнію, это — наилучшій способъ представить исторію философіи и философовъ въ чистомъ видѣ“. Далѣе Рихтеръ даетъ рядъ юмористическихъ монологовъ на тему фихтіанскаго ученія. Я привожу наиболѣе любопытныя мѣста:

„*Многобожіе или множественность Я* (Vielicherei). Моисеева заповѣдь такъ же строго запрещаетъ имѣть другихъ боговъ (или „Я“ наряду съ моимъ), какъ фихтевское ученіе повелѣваетъ. Авторъ этого Clavis'а долженъ напрямки заявить всѣмъ

Фихтева точка зрѣніе на одушевленность людей невольно напрашивается на сопоставленіе съ ученіемъ о неодушевленности животныхъ Гомезіуса Перейры и Декарта. Для Фихте неодушевленность сочеловѣковъ—моральная чудовищность, *признаніе въ нихъ психиче-*

своимъ читателямъ и критикамъ, что онъ въ качествѣ строго послѣдовательнаго теорегика считаетъ невозможнымъ вѣрить въ другія существа, кромѣ самого себя, такъ какъ моимъ собственнымъ существомъ начисто можетъ быть объяснено, продуцировано и интегрировано все, надъ чѣмъ ломали головы и изъ-за чего боролись—существованіе представляющей и представляемой вселенной и активность чистаго „Я“, или божества. Можно удовольствоваться однимъ Творцомъ и Приматою всѣхъ вещей, и не слѣдуетъ безъ нужды умножать сущности (и притомъ безконечныя). Милліоны, трилліоны абсолютныхъ „Я“, первопричинъ, causarum sui aliorumque — напримѣръ, французы, русскіе, жители Веймара, Лейпцига, Пешта, Прокезцы, люди всѣхъ временъ и народовъ,—всѣ эти высшія сущности непрестанно появляются, развиваются привносятъ съ собою ихъ собственныя вселенныя (Universa), каковыя я долженъ покупать за засвидѣтельствованныя копіи моей собственной вселенной; но къ чему, по какому праву и въ какихъ предѣлахъ допускать ихъ множество съ ихъ владѣніями, спрошу я въ качествѣ радикальнаго унитарія или Singularis'a (т. е. солиписта)?—Позвольте васъ спросить, гдѣ нахожу я эту множественность „Я“, если не въ сотворенной мною natura naturata, въ моемъ всеобъемлющемъ Не-Я, въ видѣ изображеній, вотканныхъ мною въ этотъ безконечный коверъ, въ качествѣ ограниченій или опредѣленій моего собственнаго Ноумена, а отнюдь не ихняго? Если же я допущу это, то вѣдь каждая изъ нихъ, моихъ собственныхъ эманацій, изъ этихъ трилліоновъ или скорѣе секстилліоновъ моихъ порожденій, можетъ, если ему вздумается, съ такимъ же успѣхомъ и меня счесть за свой собственный продуктъ или свойство (Derivativum et Adjectivum), за камушекъ въ мозаикѣ своего собственнаго Не-Я? И передъ нами снова возникаетъ старый вопросъ, поставленный Августиномъ: можетъ ли Богъ Сынъ породить Бога Отца?—и мы должны рѣшить его утвердительно“. (См. „De Trinitate“, а также Petr. Lombard. Lb. II, Distinct. 6).

Далѣе Рихтеръ указываетъ на то, что Фихте принимаетъ на вѣру реальность чужихъ сознаній изъ моральныхъ побужденій. „Хотя „чужія Я“ суть лишь геральдическія фигуры въ созданной мною картинѣ Не-Я, но я долженъ считать ихъ одушевленными и тѣлесными, дабы было съ кѣмъ имѣть моральное общеніе. Буквально такъ же, какъ кантіанецъ постулируетъ Бога и безсмертіе, фихтево Я постулируетъ другія Я („Gerade wie der Kantianer Gott und Unsterblichkeit, so postulirt Fichtes Ich Ichs“), „въ моральномъ *долженствованіи* Фихте находитъ показатель трансцендентнаго бытія“. Между тѣмъ моральность не требуетъ непремѣнно бытія „чужого Я“: „Заключенный въ одиночку въ Бастиліи, живущій на необитаемомъ островѣ Робинзонъ можетъ накоплять столько же моральныхъ сокровищъ, какъ и какой-нибудь генералиссимусъ во главѣ несмѣтной рати, да и Богъ кантіанцевъ въ пустой предвѣчности пребывалъ святымъ въ абсолютномъ одиночествѣ“.

Если чужія сознанія—продукты моей экономѣрной грезы, то я не въ состояніи буду реализовать моихъ моральныхъ отношеній къ нимъ. „Я окруженъ моимъ Не-Я, въ составъ котораго входитъ кабинетъ мертвыхъ восковыхъ человѣческихъ фигуръ. Эти восковыя фигуры и фамильные портреты я, собственно говоря, могъ бы разло-

ской жизни—моральный постулатъ. Для Перейры и Декарта одушевленность животныхъ—моральная чудовищность, и *отрицаніе у животныхъ психической жизни—моральный постулатъ.* „Bruta si sentirent, пишетъ высокоталантливый предшественникъ Декарта въ своей удивительной книгѣ: „Antoniana Margarita“ (1554 г.), universa naturae benignitas aboleretur“. Онъ вспоминаетъ бои быковъ и прибавляетъ, что, допуская одушевленность животныхъ, „inhumanum, saevum ac crudele fieri ab hominibus passim concedendum esset“. „Мой взглядъ, пишетъ Декартъ Морусу, является не столь жестокимъ по отношенію къ животнымъ, сколь благопріятнымъ по отношенію къ людямъ, потому

мать или разорвать, какъ и другія характерныя *маски*, ибо они просто мой продуктъ безъ всякой абсолютной свободы и безъ „Я“. Соотвѣтствующее чужое абсолютное „Я“ не имѣетъ ни съ одной изъ нихъ ничего общаго, оно полагаетъ уже другое свое собственное, ему свойственное Не-Я. Такимъ образомъ, согласно этой системѣ, каждое „Я“, кромѣ собственнаго тѣла, окружено столькими другими тѣлами, сколько есть чужихъ „Я“. Слѣдовательно, сочеловѣкъ является для меня лишь соактеромъ, котораго я на сценѣ осыпаю щедротами и люблю, но который отъ этого не получаетъ ровно ничего—отъ этого должно лишь выиграть драматическое искусство морали; моя абсолютная свобода или „Я“ дѣлаетъ изъ другого человѣка лишь упоръ (Widerstand) для дѣйствія и реагированія (Не-Я); оно становится подобнымъ отцу Сабурова, который самъ занималъ у себя деньги, писалъ самъ себѣ вексель, передко опротестовывалъ его и самъ же подвергалъ себя строгимъ карамъ по законамъ вексельнаго права: абсолютное „Я“ творитъ все лишь для собственнаго прославленія“. Такія „моральныя вольтижированія“ напоминаютъ Рихтеру одного купца, про котораго разсказываетъ Монтень. Купецъ этотъ, когда нужно было ему ставить промывательное, приказывалъ обыкновенно соотвѣтствующій инструментъ и прочіе ингредіенты ставить передъ нимъ на столъ, и, спустя немного времени, безъ реальнаго примѣненія инструмента, наступалъ sedes, за исключеніемъ одного раза, когда дешевый инструментъ, купленный женою изъ скупости, оказался недостаточно внушительныхъ размѣровъ.

„Далѣе возникаетъ вопросъ, по какимъ трансцендентальнымъ принципамъ я конструирую множественность сознаній? Вѣдь, кромѣ милліарда человѣческихъ существъ, я долженъ еще имѣть въ виду животныхъ, какъ существъ, обладающихъ сознаніемъ и являющихся объектомъ морали. Какія же отсюда вытекаютъ слѣдствія? Они становятся полубогами, изъ которыхъ каждый „полагаетъ“ свое Не-Я. Лошадь „полагаетъ“ всадника, кроликъ—охотника, мышь, сожравшая св. причастіе въ Доггендорфѣ, сама столь же божественна, какъ и ея кушанье, и само „причастіе“ „полагается“ лишь ею и священникомъ. Въ этомъ Пантеонѣ (или зоологическомъ саду) мы должны спускаться все ниже вплоть до звѣрюшки, которая упоминается лишь въ эпопеяхъ (у Гомера и Пиндара), вплоть до обыденки (эфемеры), „полагающей“ въ теченіе 2 часовъ заходящее солнце и свою самку, далѣе выступаетъ на сцену находящійся во мнѣ кишечный червь и также заявляетъ претензію быть божественнымъ! Этакъ самая лучшая система въ мірѣ оказывается нелѣпой и глупой!“ (См. J. Paul's sämmtliche Werke, 1841, 17-ter Band, Clavis Fichtiana S. 254—262).

что онъ гарантируетъ ихъ отъ самого подозрѣнія въ преступленіи при убійствѣ и употребленіи въ пищу животныхъ". Впрочемъ и Перейра и Декартъ обосновываютъ идею неодушевленности животныхъ сверхъ того рядомъ теоретическихъ соображеній. (Подробности о Перейрѣ читатель найдетъ въ очеркѣ исторіи испанской философіи Guardia въ „Revue Philosophique").

XXII.

Къ представителямъ точки зрѣнія „здраваго смысла" и вѣры въ интересующемъ насъ вопросѣ слѣдуетъ отнести и аббата Ламеннэ. Онъ полагаетъ, что необходимымъ условіемъ для знанія является постулатъ множественности сознаній и при томъ однородно организованныхъ. 1) „Sensus communis"—единственное спасеніе для различенія сна и дѣйствительности. „Тотъ, кто докажетъ, что вся жизнь не есть сплошной сонъ, не поддающаяся опредѣленію иллюзія (une illusion indefinissable), сдѣлаетъ больше, чѣмъ удалось сдѣлать всѣмъ философамъ, взятымъ вмѣстѣ". 2) „Кто можетъ поручиться, что какое-нибудь шестое чувство, вступивъ въ противорѣчіе съ показаніями остальныхъ чувствъ, не нарушитъ согласія между нашими чувствами? На что сможемъ мы опереться, чтобы отвергнуть его показанія? Если мы допустимъ существованіе чувствъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которыми природа надѣлила насъ, развѣ въ такомъ случаѣ не будутъ иными и наши ощущенія и наши идеи? Быть можетъ, легкаго измѣненія въ нашихъ органахъ достаточно, чтобы разрушить всю нашу науку. Можетъ быть, имѣются на свѣтѣ организованныя существа такого рода, что, въ силу полной противоположности ихъ ощущеній нашимъ, то, что истинно для насъ, будетъ ложнымъ для нихъ и наоборотъ. Ибо въ концѣ концовъ, если поближе присмотрѣться къ дѣлу, развѣ существуетъ какое либо необходимое отношеніе между нашими ощущеніями и реальностью вещей. И даже если бы таковое существовало, какъ могли бы мы при помощи нашихъ чувствъ узнать объ этомъ?" („Essai sur l'indifference", t. II, chap. XIII). Этотъ „сенсуальный скепсисъ" играетъ однако въ рукахъ Ламеннэ лишь роль орудія въ защитѣ вѣры противъ разума. Единственное спасеніе человѣка въ принципѣ всеобщаго согласія (consensus universalis). Имѣетъ вѣроятность быть истиннымъ то, что освящено традиціей, во что человѣчество всегда вѣрило. „Мы относимся съ недовѣріемъ даже къ тѣмъ идеямъ, которыя кажутся намъ наияснѣйшими, когда мы видимъ, что всѣ вообще другіе люди отвергаютъ ихъ, и послѣднимъ доводомъ,

иногда единственнымъ и всегда сильнѣйшимъ, какой мы можемъ противопоставить софистамъ, завзятымъ спорщикамъ, служитъ такое обидное заключеніе: „Вы—единственный человѣкъ, придерживающійся такого мнѣнія“. Такимъ образомъ, Ламеннэ понимаетъ „здравый смыслъ“ въ духѣ традиціонализма, какъ и естественно ожидать отъ противника свободнаго критическаго изслѣдованія: истина лежитъ въ томъ, что „patres nostri narraverunt nobis“. Понятіе общечеловѣческой истины постепенно сближается и фактически отожествляется съ истинностью традиціоннаго церковнаго ученія. Свободное же разумное изслѣдованіе основаній нашего знанія приводитъ къ тому, что зданіе нашей науки разрушается отъ прикосновенія, „и мы находимъ лишь пропасти, и мрачное сомнѣніе выступаетъ изъ основаній разрушеннаго зданія“.

Въ такомъ же духѣ пишетъ Гратри въ своей логикѣ—онъ осуждаетъ „*философскій эгоизмъ*“. Изъ писателей XVIII вѣка „каждый открываетъ все, каждый мыслитъ первымъ, каждый кричитъ: „Я мыслю—и этого достаточно!“; у одного изъ нихъ мнѣ попалось даже такое замѣчаніе: „Я не знаю, истинны ли мои мысли, но я знаю, что онѣ *мои*“... Это одна изъ великихъ слабостей нашего ума—разбираться ясно въ своихъ мыслишкахъ и не постигать ничего въ чужихъ мысляхъ. Когда же, наконецъ, познаютъ мощь интеллектуальнаго милосердія, общенія умовъ (de la charite intellectuelle, de la communion des esprits). Учитель людей сказалъ: „Гдѣ двое или трое собрались на землѣ во имя мое, тамъ и я посреди нихъ“. Неужели вы не замѣчаете философскаго значенія этихъ божественныхъ словъ?! Когда два интеллекта объединились, и *мысли въ двухъ умахъ совпадаютъ*, то можетъ ли это изумительное совпаденіе имѣть мѣсто въ чемъ иномъ, кромѣ истины? Однако изъ этого *consensus'a* Гратри исключаетъ „софистовъ“, т. е. нецерковно-мыслящихъ людей. Такъ, напримѣръ, Гегель подвергается остракизму, какъ Эпикуръ у Цицерона („Epicurum e choro philosophorum sustulisti“) [1]).

XXIII.

Взгляды Джэмса на природу сознанія и на реальность „чужого Я“ заключаютъ въ себѣ значительныя колебанія и даже противорѣчія, хотя въ нихъ и замѣчается одна опредѣленная тенденція. Разсматривая матеріализмъ, какъ простую рабочую гипотезу, и осмѣивая Спенсера за тотъ подспудный матеріализмъ, который кроется въ ученіи о

[1]) См. Gratry: „Logique“, I, 250—1.

происхожденіи сознанія изъ „нервныхъ толчковъ“, Джэмсъ въ одномъ мѣстѣ своей психологіи высказываетъ самъ буквально такую же матеріалистическую мысль. Блестяще критикуя гилозоизмъ и приводя неотразимые аргументы противъ ученія о дѣленіи и сліяніи сознаній, противъ „mind-stuff theory“ и „mind-dust theory“ [1]), противъ сложенія сознанія изъ безсознательныхъ элементовъ, противъ психическаго атомизма и ученія о безсознательной психикѣ, Джэмсъ въ то же время въ сочиненіи: „The varieties of religious experience“ (1902) склоняется къ теоріи „подсознательнаго Я“ для объясненія явленія религіознаго обращенія. Однако въ цѣломъ у Джэмса явно преобладаетъ спиритуалистическій взглядъ на душу. Онъ энергично отстаиваетъ плюралистическое пониманіе міра противъ монистическаго. Подобно французскимъ спиритуалистамъ, онъ ненавидитъ монистическій идеализмъ и пантеизмъ. Вселенную онъ склоненъ разсматривать, какъ космическую республику духовныхъ существъ съ ограниченнымъ Богомъ-Президентомъ. Если у Лютославскаго организація міра смахиваетъ на польскій сеймъ, то у Джэмса она напоминаетъ американскую республику. Подъ вліяніемъ Ренувье Джэмсъ придаетъ большое значеніе *вѣрѣ* въ процессѣ познанія внѣшняго міра и implicite „чужихъ Я“, хотя этого послѣдняго вопроса онъ, повидимому, нигдѣ спеціально не разбираетъ. Во всякомъ случаѣ для Джэмса признаніе реальности „чужого Я“ есть актъ вѣры, совершаемый нами въ виду значительной его полезности. Подробнѣе эту мысль развиваетъ Шиллеръ. (См. „Воля къ вѣрѣ“, „Прагматизмъ“, „Многообразіе религіознаго опыта“—эти книги имѣются въ русскомъ переводѣ, а также „Philosophie de l'experience“).

Шиллеръ въ заключительной главѣ своей книги: „Гуманизмъ“ (фр. переводъ „Etudes sur humanisme“, глава: „Rêves et idèalisme“) развиваетъ ту мысль, что наша концепція реальности міра и „чужихъ Я“ есть конструкція мысли, которая всецѣло опирается на практическихъ основаніяхъ *волевого порядка*. Можно допустить, что солипсизмъ логически неопровержимъ, что міръ грезъ столь же реаленъ, какъ и міръ бодрствованія, но мы считаемъ послѣдній болѣе *реальнымъ*, такъ какъ такое предположеніе имѣетъ для насъ болѣе практической *цѣнности*. Если бы солипсизмъ оказался болѣе отвѣчающимъ нашимъ волевымъ стремленіямъ и этическимъ идеаламъ, то мы признали бы и солипсизмъ болѣе цѣнной гипотезой, чѣмъ реализмъ. Что вѣра въ реальность „чужого Я“ основана не на логической необходимости, но на волевой

[1]) См. мою статью: „Философское значеніе психологическихъ воззрѣній Джэмса“ въ приложеніи къ 1-му изданію „Психологіи“ Джэмса.

потребности—это можно иллюстрировать слѣдующимъ наблюденіемъ изъ области психопатологіи. Г-нъ Ганни послѣ сильнаго ушиба головы при паденіи изъ экипажа впалъ какъ бы въ состояніе новорожденнаго съ интеллектомъ взрослаго. Впослѣдствіи онъ описалъ, какъ онъ отрѣшился отъ естественнаго солипсизма въ то время, какъ врачи держали его подъ надзоромъ, подозрѣвая въ немъ жертву сумасшествія. „Я впервые дѣйствительно убѣдился въ реальности чего либо внѣ меня тогда, когда докторъ О. бросился на меня. Тогда я почувствовалъ увѣренность, что нѣчто внѣ меня существуетъ". „Но раньше, вы считали окружающее вами самими?" Да, но я полагалъ, что я не знаю всего". „Было ли вамъ извѣстно, почему онъ бросился на васъ"? „Нѣтъ, я зналъ, что я хотѣлъ улетучиться изъ комнаты, онъ же стремился задержать меня, и я видѣлъ лишь доктора О. и не могъ примириться съ идеей, что въ комнатѣ было нѣсколько человѣкъ. Мнѣ казалось въ концѣ концовъ, что все окружающее было лишь единою вещью, которая оказывала мнѣ противодѣйствіе, и что *всѣ окружающіе были какъ бы часть меня*". „Отсюда ясно, замѣчаетъ Шиллеръ, что нашъ опытъ такого рода, что мы не склонны брать на себя за него всецѣло отвѣтственность. Вслѣдствіе этого мы постулируемъ внѣшнюю, экстраментальную реальность, на счетъ которой мы могли бы отнести большую часть тѣхъ ея чертъ, которыя идутъ въ разрѣзъ нашему благополучію". Эти разсужденія Шиллера напоминаютъ приведенныя нами выше соображенія Гегеля, Липпса, Спенсера и Гомперца, которые указываютъ, что столкновенія съ другими индивидуумами особенно обостряютъ чувство реальности „чужого Я".

Стэутъ усматриваетъ коренную ошибку прагматизма Шиллера въ томъ, что „рабочая цѣнность постулата не только служитъ единственнымъ пробнымъ камнемъ его истинности, но виртуально отожествляется съ его истинностью". Между тѣмъ „моя симпатія къ страдающему головной болью ближнему предполагаетъ, что онъ дѣйствительно испытываетъ боль. Согласно же шиллеровской теоріи моя вѣра въ реальность „чужихъ Я" (other minds) можетъ имѣть характеръ полнѣйшей истины даже въ томъ случаѣ, если бы не существовало никакихъ эмоцій, чувствованій, желаній, стремленій и т. д., кромѣ моихъ собственныхъ... Постулатъ оставался бы истиннымъ даже въ томъ случаѣ, если бы я только грезилъ о существованіи „чужихъ Я", лишь бы онъ давалъ мнѣ въ руки руководящую нить активно опредѣлять развитіе моего сна. Равнымъ образомъ онъ сохранялъ бы свою истинность, если бы человѣческія тѣла дѣйствовали такъ, какъ будто они

были одушевлены, однако фактически безо всякой связи съ руководящими ими сознаніями"... Такая точка зрѣнія, по мнѣнію Стэута, приводитъ неизбѣжно къ замаскированной формѣ эгоизма, и міръ становится холоднымъ, скучнымъ, бездушнымъ. Таковъ неизбѣжно долженъ быть результатъ теоріи познанія, которая опирается на предположеніе, будто оцѣнка есть только рабочая, практическая цѣнность [1]).

На это возраженіе мы не находимъ у Шиллера никакого подходящаго отвѣта. Правда, въ журналѣ: „Mind" (Апрѣль, 1909) Шиллеръ напечаталъ статью: „Solipsism", гдѣ онъ выясняетъ отношеніе прагматизма къ этой точкѣ зрѣнія и полемизируетъ со Стэутомъ (Stout), издателемъ „Mind'a", но дѣло сводится почти къ повтореніямъ. Прагматизмъ по существу своему соціаленъ и потому-де предполагаетъ плюрализмъ сознаній. Правда, эта множественность „чужихъ Я", т. е. допущеніе ихъ реальности, представляетъ *постулатъ*, но мы должны отправляться отъ него, чтобы оправдать наше поведеніе, чтобы осмыслить наше практическое существованіе. Солипсистъ провозглашаетъ себя единственнымъ, его существованіе—βίος μονώτης, окружающія существа для него какъ бы тѣни: „Οἵος πέπνυται, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν". (Одиссея, X, 495). Прагматистъ не можетъ раздѣлять такой точки зрѣнія потому, что онъ не хочетъ быть совокупностью міра, „онъ видитъ, что не можетъ быть Абсолютомъ, не будучи въ то же время и дьяволомъ и при томъ безумнымъ дьяволомъ, и онъ предпочитаетъ не быть ни тѣмъ, ни другимъ". Съ другой стороны, если сказать, что міръ для меня есть закономѣрное сновидѣніе, и въ то же время сохранить отношеніе къ людямъ, какое я устанавливаю къ нимъ въ бодрственномъ состояніи, то proportions gardées солипсизмъ окажется неопровержимою, но невиннѣйшею вещью. Но въ новѣйшей психологіи есть факты, заставляющіе усомниться въ справедливости солипсическаго взгляда на жизнь, какъ на закономѣрный сонъ. „Солипсистъ разсматриваетъ „чужія Я", порождаемыя его сновидѣніемъ, какъ продукты своей грезящей личности: личность, имѣющая сонъ, предполагается личностью, производящей сонъ. Однако это-то и является спорнымъ. Грезящій—жертва, а не создатель сновидѣнія, которое удивляетъ и терзаетъ его. Слѣдовательно, всякій грезящій, въ томъ числѣ и солипсистъ, въ дѣйствительности не единый, но двое. Странныя возможности такого дуализма, присущаго нашей личности, фактически ярко подтверждаются знаме-

[1]) „Mind", v. XVI, 1907, рецензія Stout'a, стр. 587-я.

нитымъ клиническимъ случаемъ, именно, точными наблюденіями Мортона Принса [1]) надъ г-жей Бошанъ (Beauchamp)". Шиллеръ намекаетъ здѣсь на замѣчательный случай рѣзкаго раздвоенія личности у одной особы, которая ощущала въ себѣ періодически вмѣшательство нѣкоего 2-го „Я" (Салли), враждебнаго ея первоначальной природѣ. Если допустить, что въ человѣкѣ рядомъ съ его сознательнымъ Я можетъ жить другое, чуждое ему подсознательное „Я" (le subconscient Ястрова), которое формируетъ для перваго „Я" его сновидѣнія, то этимъ самымъ мы въ корнѣ разрушимъ солипсизмъ. Центръ тяжести проблемы „чужого Я" окажется перемѣщеннымъ въ мое собственное Я, гдѣ обнаруживается наличность постояннаго подсознательнаго двойника [2]).

Къ представителямъ фидеизма слѣдуетъ отнести Камилла Бо, который въ своей книгѣ „Psychologie de la croyance" (1902) относитъ вѣру въ реальность „чужого Я" къ сложнымъ вѣрованіямъ наряду съ вѣрою въ себя, являющейся простымъ вѣрованіемъ. Вѣра въ „соціальное Я" сильнѣе, чѣмъ вѣра въ реальность внѣшняго міра. Съ активностью нашего Я неразрывно связана тенденція къ расширенію себя въ „чужія Я", къ продолженію себя въ нихъ, дабы имѣть доступъ въ болѣе широкій синтезъ. „Наша вѣра въ реальность другихъ людей варіируетъ въ интенсивности въ зависимости отъ нашей потребности". „Геніальный человѣкъ, творческая натура работаетъ для человѣчества, цѣлокупность ему подобныхъ есть для него нѣчто столь же реальное, какъ и существованіе любого изъ ближнихъ. Наоборотъ, индивидуумамъ, мало развитымъ, располагающимъ незначительною силою синтеза, кажется, что вселенная съуживается: для этихъ индивидуумовъ вполнѣ реальны лишь лица, съ которыми жизнь непосредственно ихъ связываетъ, которыя служатъ къ удовлетворенію ихъ насущныхъ потребностей. Существованіе человѣчества остается для нихъ смутной идеей, не вызывающей ничего живого, не побуждающей ни къ какому дѣйствію". Но существованіе „чужого Я" никогда не можетъ быть для насъ достовѣрнымъ, для этого нужно было бы, чтобы мысли другихъ людей были нашими состояніями сознанія. И здѣсь съ нашей стороны имѣетъ мѣсто актъ вѣры (р. 118).

---

[1]) См. „The Dissociation of Personality" (1906), а также Jastrow: „Le subconscient" (1908).

[2]) Въ той же статьѣ авторъ старается прослѣдить въ различныхъ системахъ то, что онъ называетъ крипто-солипсизмомъ, то есть скрытымъ солипсизмомъ. Дѣлаетъ онъ это мало убѣдительнымъ образомъ. Достаточно сказать, что въ разрядъ представителей крипто-солипсизма попадаетъ Аристотель!

XXIV.

Вопросу о множественности сознаній Кантъ удѣляетъ весьма немного мѣста въ своихъ произведеніяхъ, да и то урывками, мимоходомъ. Въ „Критикѣ чистаго разума“ онъ занятъ вопросомъ о реальности внѣшняго міра, но совершенно не затрогиваетъ вопроса о чужомъ сознаніи. Онъ замѣчаетъ [1]) между прочимъ, что мы о немъ лишь заключаемъ, но что оно не дано намъ непосредственно, признаетъ аналогію, лежащую въ основѣ этого заключенія, законной по отношенію не только къ людямъ, но и къ животнымъ (въ „Критикѣ способности сужденія“), но этимъ и ограничивается. Въ „Критикѣ практическаго разума“ онъ трактуетъ нравственную проблему такъ, какъ будто реальность множественности сознаній была уже доказанной. Но это отнюдь не значитъ, чтобы Кантъ не видѣлъ проблемы въ этомъ вопросѣ. Вотъ что говоритъ онъ въ своихъ „Лекціяхъ по метафизикѣ“, изданныхъ Пэлицомъ: „Весьма хорошо расшевелить догматика, такъ какъ онъ не вѣритъ, что (въ такомъ случаѣ) онъ самъ будетъ чувствовать себя надежнѣе и увѣреннѣе въ своемъ дѣлѣ. Поэтому необходимъ извѣстнаго рода скептическій методъ, чтобы вызвать сомнѣніе, дабы лучше понять и обрѣсти истину. Каково же это сомнѣніе? Первое — существую ли я? касается вполнѣ достовѣрнаго: я чувствую себя, я достовѣрно знаю, что я существую, но я не знаю съ такою же достовѣрностью, что имѣются другія существа, кромѣ меня (dass andere Wesen ausser mir sind). Правда, я вижу явленія (феномены), но я не увѣренъ, что въ основѣ этихъ явленій лежитъ то же самое, ибо въ сновидѣніяхъ я также воспринимаю явленія и представленія, и если бы сны были такъ упорядочены, что каждый новый сонъ начинался бы какъ разъ тамъ, гдѣ оборвался предыдущій, то всегда можно было бы утверждать, что существуешь въ другомъ мірѣ. Такимъ образомъ, я здѣсь также не могу знать, что лежитъ въ основѣ явленій. Тотъ, кто утверждаетъ, что нѣтъ никакого существа, кромѣ него, есть метафизическій эгоистъ. Никакого эгоиста нельзя опровергнуть доказательствомъ и прежде всего на томъ осно-

[1]) „О мыслящемъ существѣ я могу имѣть представленіе только путемъ самосознанія, но никоимъ образомъ не путемъ внѣшняго опыта. Поэтому такіе объекты суть не что иное, какъ перенесеніе моего сознанія на другія вещи (als Uebertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge), которыя лишь благодаря такому перенесенію представляются мною, какъ мыслящія существа“ („Kritik d. reinen Vernunft“, Hggben v. Adickes, S. 331, „Критика ч. разума“, пер. Лосскаго, стр. 225).

ваніи, что нельзя заключать отъ тѣхъ же дѣйствій къ той же причинѣ. Эти явленія, вѣдь, могутъ имѣть въ основаніи многія другія причины, которыя производятъ именно подобныя дѣйствія. Возможность 2 причинъ, вызывающихъ то же дѣйствіе, приводитъ къ тому, что доказать аподиктически метафизическимъ эгоистамъ, чтобы что-нибудь существовало, кромѣ нихъ, невозможно. [„Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen und zwar deswegen, weil von denselben Causatis sich nicht auf die Ursache schliessen lässt. Diese Erscheinungen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, dass man es den Egoisten nicht apodictisch beweisen kann". „I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik". 1821. S. 99].

Отъ догматическаго эгоизма [1]) Кантъ отличаетъ *проблематическій*. Догматическій эгоизмъ онъ сближаетъ съ монизмомъ Спинозы: „Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinozismus. Spinoza sagt: Es ist nur ein Wesen, und alle uebrigen sind Modificationen des einen Wesens" (Ib. S. 102). Въ наброскахъ Канта, изданныхъ Краузе, есть одна мысль, напоминающая Фихте, къ сожалѣнію, не развитая далѣе и потому оставляющая поле для толкованій (см. Krause: „Kant's letzte Gedanken", 1902). „Что, если бы идеалистическая система (что я одинъ есмь міръ) была единственно мыслимой для насъ? Наука отъ этого ничего бы не потеряла. Это зависитъ только отъ закономѣрной связи явленій".

Въ приложеніи къ „Kantstudien" (Ergänzungshefte, № 10) Гансъ Амрейнъ (Amrhein) даетъ чрезвычайно обстоятельный и подробный анализъ понятія „сознанія вообще" у Канта и въ послѣкантовской философіи вплоть до самыхъ послѣднихъ работъ по гносеологіи и

---

[1]) По примѣру Вольфа Кантъ называетъ гносеологическій солипсизмъ — *эгоизмомъ*, которому противопоставляетъ моральный эгоизмъ—этотъ послѣдній онъ называетъ въ „Критикѣ практическаго разума" *солипсизмомъ* (въ отдѣлѣ „о побужденіяхъ чистаго практическаго разума"). Между терминами *эгоизмъ* и *солипсизмъ* по сравненію съ ихъ значеніемъ въ XVIII вѣкѣ произошла *перестановка*—гносеологическій терминъ сталъ этическимъ и обратно. Прежде іезуитовъ звали за ихъ моральное ученіе *солипсами*. У Вольфа въ его: „Psychologia rationalis" 1734 года (§§ 38 и 43) говорится: „Idealismi apex est *egoismus*, ultra quem progredi non licet". „*Egoistae* affirmant se existere quatenus sunt ens sibi sui conscium, negant entia alia extra ideas suas existere". Вольфъ говоритъ объ эгоизмѣ, лишь какъ о видѣ *догматизма*. Отличительная особенность Канта въ томъ, что онъ вводитъ понятіе *гипотетическаго* эгоизма (т. е. скептическаго солипсизма). Кантъ уже часто употребляетъ слово эгоизмъ и въ моральномъ значеніи (напримѣръ, въ „Антропологіи").

метафизикѣ. У Канта терминъ „сознаніе вообще“ встрѣчается разъ девять. *Никогда* Кантъ не придаетъ ему значенія *сверхъиндивидуальной реальности*, возвышающейся надъ эмпирическими сознаніями, не впадаетъ въ то, чтб онъ самъ называетъ „софизмомъ опредмеченной апперцепціи“. Нельзя сказать, съ другой стороны, что понятіе „сознанія вообще“ у Канта совпадаетъ съ понятіемъ „трансцендентальнаго единства апперцепціи“. Подъ послѣднимъ слѣдуетъ разумѣть ту апріорную закономѣрную структуру моего сознанія, въ силу которой его содержанія отливаются въ извѣстныя всеобщія и необходимыя формы (пространство, время, категоріи). „Сознаніе вообще“ есть взятое за скобку единство синтеза апперцепціи для всѣхъ мыслящихъ существъ, т. е. въ немъ мыслится принципъ формальной однородности познавательной организаціи для всѣхъ мыслящихъ существъ, и въ этомъ смыслѣ оно является добавочнымъ источникомъ объективности знанія, получающейся изъ согласованности показаній отдѣльныхъ индивидуумовъ между собой. Можно вводить понятіе „сознанія вообще“, какъ чисто эмпирическаго критерія для установки болѣе или менѣе вѣроятной общезначимости знанія, отнюдь не принимая ученія о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи. Именно подобную трактовку „сознанія вообще“ мы находимъ у Лааса [1]). Что Кантъ однимъ изъ критеріевъ объективности знанія признавалъ согласованіе въ показаніяхъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, видно между прочимъ изъ слѣдующей цитаты, на которую не обратилъ вниманія Амрейнъ. Въ „Reflexionen“ (стр. 339-я, № 1192-й) есть слѣдующее мѣсто: „Ausser den mit anderen Menschen consentirenden Vorstellungen des Wachens, habe ich keine andere Merkmale vom Gegenstande ausser mir“. Итакъ, нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что Кантъ разсматривалъ это „сознаніе вообще“, какъ сверхличную реальность, какъ „абсолютное Я“, заключающее въ себѣ всѣ эмпирическія сознанія. Но несомнѣнно, что превращеніе „Bewusstsein ueberhaupt“, „сознанія вообще“, во „всеобщее сознаніе“ легко могло произойти у мыслителей послѣкантовскаго періода. Болѣе точекъ соприкосновенія у Канта съ монадологическою формою идеализма. Въ этомъ отношеніи, по моему мнѣнію, очень мѣтки замѣчанія Арнольда, указывающаго на то,

[1]) Нужно сказать, что книга Амрейна даетъ исторію термина, а не понятія „сознанія вообще“. Вотъ почему онъ оставляетъ намѣренно въ сторонѣ тѣ случаи въ новѣйшей нѣмецкой философіи, когда понятіе это встрѣчается подъ другимъ названіемъ. Этимъ, мнѣ кажется, объясняется то, что онъ вовсе не упоминаетъ о Ланге и его „Logische Studien“ (1877).

что Кантъ и въ критическій періодъ своей философіи не вполнѣ освободился отъ пережитковъ монадологической метафизики. Хотя вещи въ себѣ и „непознаваемы“, но все же мы по Канту кое-что объ нихъ знаемъ [1]): 1) онѣ внѣвременны и внѣпространственны, 2) онѣ нематеріальны, 3) подчинены своеобразной закономѣрности, 4) суть причины явленій, 5) каждому эмпирическому „Я“ соотвѣтствуетъ внѣвременная и внѣпространственная монада — homo noumenon. Все это очень похоже на *захудалую монадологію* [2]). Я говорю „захудалую“, *во-первыхъ*, потому, что Кантъ допускаетъ ее, какъ объектъ *вѣры*, но не *знанія*, и, *во-вторыхъ*, умалчиваетъ объ одушевленности всей матеріи въ смыслѣ монадологическомъ. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ онъ приближается къ вольфовскому дуализму живого міра и мертвой матеріи. Этотъ дуализмъ кое-гдѣ просвѣчиваетъ и въ „Теоріи неба“, и въ „Критикѣ чистаго разума“, и въ „Метафизикѣ“, изданной въ 1821 году (стр. 217): „животныя—не простыя машины, но имѣютъ души; ибо вся природа дѣлится на живое и лишенное жизни. Вся матерія, какъ таковая, лишена жизни (materia, qua talis, ist leblos)“. Шеллингъ едвали не первый мѣтко указалъ на связь, существующую между кантовскимъ ученіемъ объ идеальности пространства и времени и монадологическимъ пониманіемъ природы вещей въ себѣ. Изъ допущенія внѣвременности и внѣпространственности вещей въ себѣ „das wenigste wäre, dass wir uns wieder in eine Leibnitzsche Monadenwelt, eine Welt rein und bloss geistiger Wesen flüchten müssen“ [3]). Безспорно, Кантъ подвергнулъ монадологію уничтожающей критикѣ, и все же она, какъ пережитокъ, продолжаетъ жить въ его душѣ въ видѣ извѣстнаго *символическаго* способа представленія умопостигаемаго міра [4]). Монада, по Канту, простая субстанція. Монадатумъ = цѣлое изъ простыхъ субстанцій.

---

[1]) См. 1-е приложеніе къ книгѣ проф. Александра Ивановича Введенскаго „Опытъ построенія теоріи матеріи“, 1888.

[2]) „Verschämte Monadologie“, по выраженію Vaihinger'a въ его рецензіи на книгу Riedel'я. Тѣ, кто, подобно Паульсену, склонны разсматривать метафизическіе пережитки въ системѣ Канта, какъ составные элементы, какъ *суть* критицизма, могутъ съ пользою прочесть превосходную статью Hans'a Vaihinger'a: „Kant—ein Metaphysiker“? Эта статья помѣщена въ „Philosophische Abhandlungen“, посвященныхъ Зигварту, 1900 г.

[3]) X, 1, S. 321.

[4]) На это указываетъ Emil Arnold въ своей работѣ (1894 г.): „Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung“, гдѣ приведены выписки изъ „Космологіи“ Канта 1794—95 г.

Можно ли разсматривать міръ, какъ монадатумъ? Матеріальный міръ ни въ какомъ случаѣ не есть монадатумъ, такъ какъ матерія состоитъ изъ частей и потому наполняетъ пространство, ибо пространство всегда дѣлимо, а, слѣдовательно, и все въ немъ находящееся. Элементъ же есть нѣкоторая часть субстанціальнаго цѣлаго, которая сама уже не имѣетъ частей. Таковой и есть монада; міръ, разсматриваемый, какъ ноуменонъ, непремѣнно состоитъ изъ простыхъ частей; явленіе—міръ, какъ феноменъ, отнюдь не есть монадатумъ. Міръ, какъ монадатумъ, есть интеллигибельный міръ, міръ въ качествѣ чувственнаго—не монадатумъ: границы вещей нельзя принимать въ качествѣ субстанцій (монадъ) (479). „Mundus egoisticus=въ которомъ человѣкъ считаетъ себя единственнымъ существующимъ существомъ, но такой человѣкъ отрицаетъ міръ, ибо міръ не есть одна субстанція, но совокупность таковыхъ (ein Ganzes von Substanzen) (476). При такомъ отношеніи къ панпсихизму монадологическому Кантъ самымъ отрицательнымъ образомъ относится къ панпсихизму гилозоистическому. Въ „Метафизическихъ началахъ естествознанія“ Кантъ называетъ гилозоизмъ—„гробомъ всякой философіи“. О возможности интуитивнаго исканія „чужого Я“ Кантъ говоритъ въ „Грезахъ духовидца“ по поводу воззрѣній Сведенборга и въ конечномъ счетѣ отвергаетъ интуитивизмъ.

Такимъ образомъ, мнѣ кажется, отношеніе Канта къ интересующей насъ проблемѣ можетъ быть формулировано слѣдующимъ образомъ:

1) Наивный реализмъ, гилозоизмъ, интуитивизмъ и матеріализмъ безусловно отвергаются Кантомъ. Равнымъ образомъ имъ отвергается и монистическій идеализмъ, и тѣ, кто, какъ напримѣръ Вл. Соловьевъ, истолковываютъ кантовское „сознаніе вообще“, какъ „Всеобщее Сознаніе“, ошибаются [1]).

2) Кантъ не разграничиваетъ отчетливо въ интересующемъ насъ вопросѣ [по примѣру разграниченія, дѣлаемаго имъ по вопросу о физическомъ мірѣ, пространствѣ и времени] *эмпирической реальности* чужихъ душевныхъ состояній отъ *трансцендентной реальности* чужой души, какъ безсмертнаго homo noumenon, какъ внѣпространственной монады, какъ вещи въ себѣ.

3) Эмпирическая реальность „чужого Я“ не выдвигается имъ, какъ моральный постулатъ вѣры (подобно Фихте), и не обосновывается теоретическими соображеніями, въ качествѣ объекта опытнаго позна-

---

[1]) См. дополнительный томъ сочиненій Вл. Соловьева, статья: „Кантъ“, стр. 150.

нія, хотя и опосредствованнаго, но скорѣе служитъ *научной гипотезой, еще подлежащей обоснованію.*

4) Множественность сознаній, какъ умопостигаемыхъ безсмертныхъ монадъ, постулируется Кантомъ, какъ объектъ моральной вѣры.

5) *Скептическій солипсизмъ* признается Кантомъ полезнымъ методологическимъ пріемомъ для разрѣшенія проблемы эмпирической реальности чужихъ сознаній, которая еще не разрѣшена въ теоретической философіи. Догматическій солипсизмъ и идеализмъ не имѣютъ никакой цѣны: „Es muss der dogmatische Idealismus und Egoismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat". Наоборотъ, скептическій солипсизмъ и идеализмъ имѣютъ методологическую цѣнность: „Also bleibt der Egoismus und Idealismus problematisch in der Philosophie". Въ общемъ позиція Канта представляется достаточно неопредѣленной и дающей поводъ къ развитію въ самыхъ различныхъ направленіяхъ, при чемъ нерѣдко замѣчаются сильныя колебанія именно по данному вопросу среди представителей новѣйшаго критицизма въ самомъ *широкомъ* смыслѣ этого слова.

Въ этомъ читатель убѣдится изъ дальнѣйшаго изложенія; пока ограничусь нѣсколькими примѣрами:

У *Риля*	замѣчается наклонъ въ сторону:	*Интуитивизма и наивнаго реализма.*
„ *Авенаріуса*	„ „ „ „	*Наивнаго реализма, матеріализма, фидеизма.*
„ *Шуппе*	„ „ „ „	*Монистическаго идеализма.*
„ *Маха*	„ „ „ „	*Гилозоизма.*
„ *Ренувье* [1])	„ „ „ „	*Монадологіи и фидеизма.*
„ *Введенскаго*	„ „ „ „	*Скептическаго солипсизма и фидеизма.*

XXV.

Среди философовъ, положившихъ начало такъ называемому „новокантіанскому" движенію—я разумѣю Альберта Ланге, Либманна и Когена—ни одинъ первоначально не обратилъ должнаго вниманія на занимающую насъ проблему. Альбертъ Ланге, стремившійся всю

[1]) Взгляды Ренувье изложены нами выше.

жизнь занять высшую примиряющую позицію между идеалистами и матеріалистами, оставилъ не выясненнымъ одинъ капитальный вопросъ, представляетъ-ли „трансцендентальное единство апперцепціи“ функцію индивидуальнаго конкретнаго сознанія или сверхъиндивидуальную функцію, общую всѣмъ индивидуальнымъ сознаніямъ, есть ли она *сознаніе вообще, какъ таковое, или Всеобщее Сознаніе.* Вообще говоря, онъ былъ склоненъ къ первому толкованію, но такимъ образомъ проблема множественности сознаній лишь *обходилась, а не рѣшалась* [1]). Зато въ другомъ отношеніи въ исторіи этого вопроса онъ сыгралъ существенную роль. Ланге обратилъ вниманіе на мысль, высказанную ранѣе (1852) Фехнеромъ, что законъ сохраненія энергіи всецѣло распространяется на живой организмъ, и что всѣ тѣлесныя перемѣны въ наблюдаемомъ мною сочеловѣкѣ протекаютъ такъ, что, по крайней мѣрѣ съ методологической точки зрѣнія, можно истолковать дѣйствія любого сознательнаго существа такъ, какъ будто бы въ немъ не было никакой душевной жизни. Вслѣдъ за Ланге Шпиръ (или Спиръ) (1876) обратилъ вниманіе на то, *какія скептическія послѣдствія вытекаютъ изъ допущенія Ланге для проблемы „чужого Я“; подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Шпира развились скептическіе взгляды на эту проблему у Лааса.* (Kant's Analogien etc. S. 331. См. выше, стр. 90-ю).

Спиръ (или Шпиръ) причисляетъ себя къ представителямъ критицизма и, дѣйствительно, въ его системѣ имѣются отдѣльныя важныя мысли въ духѣ критицизма, но въ цѣломъ онъ стоитъ гораздо ближе къ Фихте и элеатамъ, чѣмъ къ Канту. Его система—монистическій идеализмъ. Мѣсто „абсолютнаго Я“ у него занимаетъ Богъ („нормальная природа вещей“). Только Богъ истинно реаленъ: міръ тѣлесный есть лишь проекціонный образъ, хотя и имѣющій объективную предметную видимость—систематически организованный обманъ. Духовныя существа не суть субстанціи, но лишь проявленія высшей реальности; „высшее завершеніе человѣческой индивидуальности заключается въ

---

[1]) „Субъектъ, скрытый пунктъ излученія этого простирающагося около насъ міра, есть не что иное, какъ необходимая предпосылка. Здѣсь открывается широкая арена для поэтическаго умозрѣнія. Навязывается мысль разсматривать трансцендентальное „Я“, которое предписываетъ общезначимые законы нашему мышленію, какъ всеобщее Я подобно аверроистамъ, понимавшимъ такъ Нусъ (Νοῦς), который въ качествѣ той же самой общей сущности проникаетъ во всѣ человѣческія души. Отсюда открывается широкій путь, на который мы, однако, не желаемъ вступать“ (Logische Studien, 1877, S. 149).

наиболѣе совершенномъ и особомъ проявленіи его личности, или скорѣе въ наивысшей всеобщности, въ потерѣ всего индивидуальнаго. Ибо наше эмпирическое Я основано на иллюзіи, но наше истинное Я, наша сущность—въ Богѣ, которому чуждо различеніе индивидуумовъ. Поэтому можно сказать вмѣстѣ со св. Писаніемъ: „Кто хочетъ найти свое Я, тотъ теряетъ его, а кто теряетъ его, тотъ въ дѣйствительности находитъ его". Этими соображеніями не исключается однако относительная реальность эмпирическихъ Я. Спрашивается, какъ мы познаемъ „чужія Я" (autres sujets)? Общеніе субъектовъ выражается, во-первыхъ, въ общности воспріятій физическаго міра (напримѣръ, два человѣка, глядя изъ того же окна на улицу, получаютъ сходныя воспріятія), и, во-вторыхъ, въ причинномъ взаимодѣйствіи (когда, напримѣръ, одинъ говоритъ, а другой — слушаетъ). Общераспространенная точка зрѣнія заключается въ томъ, чтобы считать познаніе „чужого Я" опосредствованнымъ тѣлесными процессами. Естественная видимость дѣла, дѣйствительно, такова, какъ будто два познающихъ субъекта связаны со своими тѣлами и обособлены другъ отъ друга пространствомъ. Но вѣдь тѣла—лишь комплексы ощущеній въ предметной формѣ, никакой матеріи—вещи въ себѣ не существуетъ, а потому популярное объясненіе взаимодѣйствія субъектовъ должно быть отброшено. „Между субъектами существуютъ отношенія—вотъ фактъ, и ничто не препятствуетъ намъ допустить, что эти отношенія лежатъ въ природѣ самихъ субъектовъ. Къ чему намъ искать посредствующія звенья? Если бы мы сами были субстанціями, первичными существами, абсолютно независимыми другъ отъ друга, тогда, безъ сомнѣнія, представилась бы необходимость объяснить эти отношенія". Но, вѣдь, на самомъ дѣлѣ мы не субстанціи, но связанныя съ физическими условіями міра, преходящія явленія. „Отправляющаяся отъ фактовъ интуиція всегда приводитъ лишь къ констатированію связи между собою объектовъ и феноменовъ, эта-то связь и объясняетъ намъ, почему воспріятія при одинаковыхъ условіяхъ для всѣхъ насъ одинаковы, и почему мы находимся во взаимныхъ отношеніяхъ, это кажется намъ невозможнымъ лишь въ томъ случаѣ, когда мы, подъ вліяніемъ естественной иллюзіи, забываемъ абстрагировать отъ тѣлесности, забываемъ, что ни наши тѣла, ни пространство, отдѣляющее насъ другъ отъ друга, не существуетъ". „Реальные объекты опыта, т. е. мы—мыслящіе субъекты и наши ощущенія не находимся въ пространствѣ и, слѣдовательно, не обособлены со всѣхъ сторонъ другъ отъ друга, но наоборотъ, объединены всѣ вмѣстѣ, но тою стороною, которая недо-

ступна воспріятію. Наше общеніе опирается на объективную возможность ощущеній, общую намъ всѣмъ. Реальность тѣлъ для этого не только не нужна, но если мы допустимъ, что они истинно реальны, то разсужденіе, которымъ мы приходимъ къ реальности чужихъ сознаній, въ научномъ смыслѣ слова утрачиваетъ силу убѣдительности. Въ самомъ дѣлѣ: „*согласно закону сохраненія силы, дѣйствія, вызываемыя въ тѣлахъ, не могутъ имѣть другихъ предшествующихъ условій или причинъ, кромѣ движеній, ранѣе происходившихъ въ тѣхъ же тѣлахъ.* Такимъ образомъ, мы лишились бы права объяснять движенія другихъ человѣческихъ тѣлъ вліяніемъ возникающихъ въ нихъ идей и желаній. Скорѣе *мы будемъ вынуждены усматривать въ другихъ человѣческихъ тѣлахъ, какъ въ движеніяхъ неодушевленныхъ предметовъ, простые механическіе факты, обусловленные простыми механическими причинами и являющіеся всецѣло автоматическими*“. („Pensée et Realité“, p. 448—490).

То же неопредѣленное отношеніе къ понятію трансцендентальнаго единства апперцепціи, какое мы видѣли у Ланге, повторилось у Когена въ его: „Kant's Theorie der Erfahrung“. На это впервые обратилъ вниманіе Штаудингеръ. Когенъ неоднократно говоритъ объ общемъ многимъ индивидуумамъ опытѣ—die gemeine Erfahrung, имѣя въ виду *коллективный научный опытъ человѣчества*. „Но, замѣчаетъ по этому поводу Штаудингеръ, вѣра въ науку должна не быть „оправдываема“ (gerechtfertigt), но безпартійно изслѣдована. Что значеніе науки общепризнано, это для философовъ—многозначительный фактъ, но только *они не имѣютъ права исходить изъ этого всѣми признаннаго факта*“. Для Когена Einheit des Bewusstseins=ueber das persönliche hinausgerückte Einheit der Erfahrung in einem ueber das Persönlich Individuelle hinausgehenden Sinne“ (стр. 216 и 325 въ „Kant's Theorie der Erfahrung“). „У меня имѣются, правда, представленія о людяхъ внѣ меня, но мнѣ неизвѣстно, существуютъ-ли, согласно тѣмъ же законамъ познанія, существа, соотвѣтствующія этимъ представленіямъ“. (См. „Philosophische Monatshefte“, 1886, стр. 406—407).

Въ позднѣйшій періодъ своего творчества, къ которому слѣдуетъ отнести „Логику чистаго познанія“ и „Этику чистой воли“, Когенъ нигдѣ не изслѣдуетъ вопроса о реальности „чужого Я“. Наоборотъ, онъ отправляется (по крайней мѣрѣ въ „Этикѣ“) отъ допущенія множественности сознаній съ однородной формальной организаціей, какъ отъ предпосылки, принимаемой на вѣру. Правда, онъ говоритъ, что въ понятіи самосознанія уже кроется implicite множественность со-

знаній. По его мнѣнію, Фихте сдѣлалъ большую ошибку, когда, при своемъ противопоставленіи Я и Не-Я подъ послѣднимъ разумѣлъ внѣшній міръ: на самомъ дѣлѣ *Не-Я, обозначаетъ другія Я*, Ты, Мы. Это разсужденіе поразительно напоминаетъ вышеприведенное возраженіе тому же Фихте, которое сдѣлалъ Гербартъ. Если вспомнить, что Когенъ въ юности находился отчасти подъ вліяніемъ Гербарта (во время своего сотрудничества въ „Zeitschrift für Völkerpsychologie)", то прямое вліяніе Гербарта на Когена въ данномъ пунктѣ является несомнѣннымъ.

Наторпъ въ своей „Соціальной педагогикѣ" говоритъ о томъ, что солипсическій индивидуумъ есть простая абстракція, что весь механизмъ нашего мышленія, рѣчь и всѣ общезначимыя понятія объ объективности и закономѣрности міра не могли бы возникнуть въ ребенкѣ, поставленномъ внѣ условій соціальной среды. То же говоритъ ранѣе Наторпа Фихте и, какъ мы увидимъ ниже, Шуппе, но такая аргументація, фактически вѣрная, не имѣетъ никакой *логической* силы противъ злостнаго солипсиста. Мнѣ вспоминается, напримѣръ, по этому поводу слѣдующее мѣсто изъ „Опытовъ" Монтеня. Приписывая рѣчи соціальное происхожденіе, онъ прибавляетъ: „Однако я думаю, что ребенокъ, вскормленный въ полномъ одиночествѣ (опытъ трудно осуществимый), имѣлъ бы родъ языка для выраженія своихъ концептовъ" (Essais de Montaigne, t. II, ch. XII, p. 154, ed. Flammarion).

Представитель *„телеологическаго критицизма"* Виндельбандъ, *нормативистъ* Риккертъ, ученикъ Когена Іонасъ Конъ—всѣ равно исходятъ изъ постулата множественности однородно организованныхъ сознаній, чтобы, опираясь на него, построить вспомогательное понятіе „сознанія вообще" (Риккертъ и Виндельбандъ) или „сверхъиндивидуальнаго Я" (Конъ въ своей книгѣ „Ziele und Voraussetzungen der Erkenntnisstheorie", 1908). Подробности по этому послѣднему вопросу о природѣ „сознанія вообще" въ ихъ ученіяхъ читатель найдетъ въ упомянутой выше дѣльной книгѣ Амрейна (§ 26 и § 27, стр. 167—178).

Та же неопредѣленность, но въ еще болѣе рѣзкой формѣ выступаетъ у Либманна. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ: „Kant und die Epigonen" и „Zur Analysis der Wirklichkeit" (даже во второмъ изданіи 1902 года) онъ совсѣмъ не затрогиваетъ проблемы „чужого Я", и лишь во второмъ томѣ своего послѣдняго труда „Gedanken und Thatsachen" (1904) онъ посвящаетъ ей нѣсколько страницъ. Прежде всего онъ обращаетъ вниманіе на неудержимую инстинктивную наклонность нашу приписывать окружающимъ живымъ существамъ сознаніе, и для

иллюстраціи своей мысли онъ приводитъ стихотвореніе въ прозѣ Тургенева: „Собака“. Далѣе, упомянувъ о „геніальномъ каприччьо“ Жана Поля Рихтера, какъ художественной юмористической пародіи на солипсизмъ, онъ обращается къ теоретическому изслѣдованію проблемы. Трансцендентальное единство сознанія есть тотъ принципъ, отъ котораго всецѣло зависитъ цѣльность и связность опыта и всего нашего познанія. Между тѣмъ индивидуальное эмпирическое сознаніе Петра, Ивана, не представляетъ неизмѣнной, тожественной себѣ и непрерывной данной. Во-первыхъ, существуютъ *абсолютные перерывы* эмпирическаго сознанія [1]), во-вторыхъ, *раздвоенія личности*. Должны ли мы думать, что въ періодъ такихъ перерывовъ единство и связность опыта нарушается? Ни въ какомъ случаѣ! Мы мыслимъ единство опыта въ отношеніи къ идеальному сверхъиндивидуальному единству сознанія вообще, представленіе о которомъ складывается у насъ изъ собирательнаго опыта многихъ сознаній. Казалось бы, при такомъ взглядѣ Либманнъ долженъ превратить трансцендентальное единство сознанія въ метафизическое Всеобщее Сознаніе, но онъ этого не дѣлаетъ, оставляя читателя въ недоумѣніи, какъ примирить абсолютный перерывъ эмпирическаго сознанія съ непрестанной наличностью трансцендентальнаго.

Алоизъ Риль высказывается въ духѣ Бэна, Фейербаха и Фуйлье, примыкая къ соціологическому интуитивизму и наивному реализму: „Мнѣ трудно повѣрить, чтобы младенецъ долженъ былъ цѣлымъ рядомъ опытовъ и на основаніи аналогическаго умозаключенія изучить смыслъ любовной материнской улыбки. Пусть уразумѣніе законовъ душевнаго движенія основывается на опытахъ нашихъ предковъ—чего я впрочемъ не принимаю,—но все-таки въ настоящее время оно должно быть прирождено намъ. Какъ бы то ни было, однимъ существованіемъ альтруистическихъ чувствъ доказывается существованіе сочеловѣковъ внѣ насъ“ (см. книгу проф. А. И. Введенскаго: „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“, стр. 89).

Основатель имманентной философіи Вильгельмъ Шуппе удѣляетъ особенное вниманіе проблемѣ „чужого Я“. Исходнымъ пунктомъ его системы является развитіе мысли о логической соотносительности субъекта и объекта. Весь міръ данъ мнѣ въ состояніяхъ сознанія. Что „Я“ имѣетъ состоянія, это—„первое и единственное чудо бытія“, но тотъ фактъ, что все дано мнѣ въ терминахъ моего сознанія, не

[1]) Въ допущеніи абсолютныхъ перерывовъ въ сознаніи Либманнъ сходится съ Авенаріусомъ и Петцольдомъ. См. ниже, стр. 171-ю.

приводитъ меня ни къ солипсизму, ни къ метафизическому реализму. Предположить, что за чувственными воспріятіями скрывается какой-то „носитель"—вещь въ себѣ, которая продолжаетъ существовать въ моментъ перерыва воспріятія, нелѣпо. Именно эту нелѣпость дѣлаютъ часто. Напримѣръ, Зигвартъ такъ комментируетъ положеніе: „нѣтъ объекта безъ субъекта". „Всадникъ пѣшкомъ—смѣшное противорѣчіе, если я хочу именемъ всадника обозначить человѣка, пока онъ сидитъ на лошади; если же я назову всадникомъ человѣка, служащаго въ кавалеріи, то, само собой разумѣется, онъ можетъ и ходить пѣшкомъ. Положеніе „нѣтъ объекта безъ субъекта" истинно въ такомъ же смыслѣ, какъ положеніе „всадникъ не можетъ идти пѣшкомъ". Шутке безъ труда вскрываетъ несообразность этого сравненія: дѣло въ томъ, что способность всадника ходить пѣшкомъ намъ извѣстна изъ опыта, какъ и способность его ѣздить верхомъ, между тѣмъ способность объекта стоять внѣ всякаго отношенія къ субъекту какъ разъ не подлежитъ наблюденію. Съ другой стороны, нѣтъ надобности при объясненіи объективнаго характера міра воспріятій прибѣгать къ ребяческому предположенію, будто вещи, какъ только мы отвернемся отъ нихъ, переходятъ изъ бытія въ небытіе, а когда снова повернемся къ нимъ, то онѣ съ такою же виртуозностію снова изъ небытія возвращаются въ бытіе. Когда метафизическій реалистъ говоритъ, что вещи продолжаютъ существовать и въ моменты перерыва воспріятій, то этимъ онъ выражаетъ только тотъ несомнѣнный фактъ сознанія, что онъ: 1) воспроизводитъ данную вещь въ воображеніи такъ и въ такомъ видѣ, какъ и гдѣ онъ ее видѣлъ; 2) увѣренъ вполнѣ, что онъ и всякій другой на его мѣстѣ въ любой моментъ, придя на мѣсто видѣннаго воспріятія, будетъ имѣть возможность съ такою же яркостью снова увидѣть послѣднее". („Erkenntnisstheoretische Logik" 580). Наше сознаніе обладаетъ такой логической структурой, что его содержанія образуютъ связную закономѣрную картину внѣшняго міра, подчиненнаго условіямъ пространства, времени и причинности. Объективность воспріятій есть необходимое слѣдствіе логическихъ свойствъ сознанія, его формъ, отнюдь не результатъ какого-нибудь объективированія въ смыслѣ безсознательнаго психическаго процесса. Ощущенія возникаютъ въ нашемъ сознаніи сразу уже локализированными въ пространствѣ и времени: у насъ нѣтъ никакихъ непространственныхъ ощущеній, процессъ „проекціи" этихъ послѣднихъ, какъ психическая безсознательная операція, есть попросту миѳъ. Если внѣшній міръ немыслимъ внѣ отношенія къ нашему „Я", то и по-

слѣднее немыслимо, какъ обособленная сущность. Предположеніе, будто за состояніями нашего сознанія скрывается въ видѣ особой сущности ихъ „носитель“, душа, опирается на то соображеніе, что „alles bekannteste nur dadurch verständlich werden könne, dass man es an etwas absolut Unbekanntes und Undenkbares anknüpft“.

Наше тѣло играетъ особую роль въ жизни нашего сознанія: оно даетъ послѣднему постоянное содержаніе при смѣнѣ окружающихъ воспріятій, но, кромѣ того, его значеніе въ познавательномъ процессѣ выступаетъ особенно ярко именно въ вопросѣ о познаніи „чужого Я“. Съ движеніями моего тѣла связаны измѣненія моего самочувствія и, наблюдая около меня мины, жесты, движенія тѣлъ другихъ людей, я заключаю по аналогіи къ существованію у нихъ душевной жизни. Она прямо недоступна мнѣ, но реальность ея не подлежитъ сомнѣнію. Такое заключеніе отнюдь не представляетъ „скачка въ трансцендентное (Sprung ins Transcendente). „Это—заключеніе къ реальности того, что, правда, фактически непосредственно воспринято быть не можетъ (т. е. „Я“ или душа сочеловѣка), что однако по содержанію своего понятія (seinem begrifflichen Inhalte nach) относится къ области подлежащаго воспріятію, такъ какъ мы изъ нашего собственнаго опыта знаемъ очень хорошо, что такое „Я“. Поэтому данное заключеніе можно поставить въ параллель съ аналогичными выводами относительно, напримѣръ, реальности веществъ, изъ которыхъ состоятъ звѣзды, или реальности того, что увидѣли бы мы во внутренности земли, если бы могли туда проникнуть, или реальности, находящейся внутри замкнутаго въ данный моментъ для насъ пространства, или реальности того, что когда-то происходило, но что нами теперь никакъ не можетъ быть воспринято. Напрасно метафизическій реалистъ будетъ сближать эту точку зрѣнія съ солипсизмомъ. Вѣдь, кромѣ заключенія по аналогіи, и у него нѣтъ никакихъ средствъ къ познанію чужой душевной жизни. Такое заключеніе въ одномъ конкретномъ случаѣ можетъ быть болѣе сомнительнымъ, въ другомъ безспорнымъ, изъ чего вовсе не вытекаетъ, чтобы оно было спорнымъ во всѣхъ случаяхъ. Реальность сочеловѣковъ вполнѣ несомнѣнна, она является прежде всего условіемъ для болѣе сильнаго и отчетливаго пробужденія сознанія. Лишь въ человѣческомъ общеніи обнаруживается тотъ фактъ, что „значительная часть содержаній сознанія обща всѣмъ „Я“. Само собою разумѣется, эта общность мыслима при опредѣленныхъ условіяхъ времени и мѣста и, понятно, при нѣкоторыхъ частичныхъ модификаціяхъ, напримѣръ, когда два наблюдателя разсматриваютъ съ различныхъ мѣстъ извѣ-

стный предметъ, они воспринимаютъ различныя его стороны. Отдѣльный индивидуумъ не только является соціальнымъ продуктомъ въ развитіи нравственной и эстетической сторонъ своей личности, но вліяніемъ сочеловѣковъ обусловлены первые шаги его умственнаго развитія: фиксація чувственныхъ впечатлѣній до степени логически объективной значимости безъ множественности сознаній, отчасти согласующихся между собою въ ихъ содержаніяхъ, была бы совершенно невозможна, прямо немыслима (ein Ungedanke). Къ понятію человѣка принадлежитъ наличность множественности индивидуумовъ. Было бы однобокимъ недоразумѣніемъ говорить: „А мнѣ все-таки представляется мыслимой мысль, что я одинъ на свѣтѣ!“. Чего-чего только не можетъ человѣкъ думать! Но вѣдь эта мысль — продуктъ фантазіи, какъ „крылатая лошадь“. Какъ часто это смѣшивается! Если же „мочь что-нибудь мыслить“ означаетъ познавать реальную возможность чего-нибудь не въ абстрактномъ видѣ, но въ непосредственномъ отношеніи къ дѣйствительности и всѣмъ установленнымъ въ ней законамъ и взаимоотношеніямъ ея частей, то въ такомъ случаѣ никто не будетъ въ состояніи утверждать, будто онъ, дѣйствительно, можетъ мыслить себя единственнымъ въ мірѣ человѣкомъ“ (78). Самое понятіе истины имѣетъ въ основѣ предположеніе множественности сознаній и общности ихъ опыта: „Я ни на мгновеніе не сомнѣваюсь, что безъ общности воспріятій во мнѣ не могъ бы возникнуть міръ устойчиваго объективнаго бытія“ (658). Противъ развиваемой здѣсь точки зрѣнія могутъ сдѣлать два возраженія, и Шуппе послѣдовательно разбираетъ ихъ, придавая особенное значеніе второму. 1) „Хотя отдѣльныя части мыслимаго содержанія примышляемаго (erschlossene) нами „чужого Я“ даны намъ въ нашемъ собственномъ опытѣ, однако онѣ суть лишь мыслимое; существованіе же, которое мы привносимъ, не дано въ этомъ опытѣ, и допущеніе послѣдняго заключаетъ въ себѣ выходъ за предѣлы непосредственно даннаго“. Ссылаться на допустимость аналогичныхъ заключеній о реальности, напримѣръ, внутренности земли, въ данномъ случаѣ нельзя, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ получается солипсизмъ, ибо заключать о реальности „только“ мыслимой чужой душевной жизни—все равно, что сомнѣваться въ ея подлинной реальности“. Это разсужденіе, по мнѣнію Шуппе, основано на ложномъ пониманіи того, что значитъ существовать. Если для меня существованіе чего-нибудь всегда мыслится въ отношеніи къ моему сознанію, то изъ этого не слѣдуетъ, что я низвожу объективное бытіе на степень преходящаго субъективнаго состоянія сознанія. Только

ложная спиритуалистическая наклонность разсматривать человѣческое „Я“ и свое, и чужое, какъ душу, субстанцію, обособленную отъ своихъ состояній, заставляетъ насъ усматривать солипсизмъ въ подстановкѣ содержаній сознанія въ чужое тѣло. 2) „При заключеніи о реальности „чужого Я“ изъ опыта нами почерпаются общія представленія. Заключая о нѣкоемъ „чужомъ Я“, я, умозаключающій, очевидно, абстрагирую отъ индивидуальности моего „Я“, и, хотя содержаніе сознанія, приписываемое мною „чужому Я“, и почерпнуто, конечно, изъ опыта, но все же весьма возможно, что это состояніе сознанія далеко не исчерпываетъ всей полноты индивидуальнаго „Я“, образующаго даннаго сочеловѣка. Такимъ образомъ, хотя реальность его „Я“ и устанавливается путемъ заключенія по аналогіи, и этотъ выводъ не предполагаетъ никакого трансценза (Transzensus), но все же цѣлостная индивидуальность этого „Я“ въ его собственномъ самочувствіи и самосознаніи нигдѣ въ нашемъ опытѣ не дана. На это можно отвѣтить, что наше представленіе о сочеловѣкахъ никогда этого нутра чужой индивидуальности и не достигаетъ... Наши представленія о другихъ личностяхъ ограничиваются своеобразнымъ комбинированіемъ ихъ содержаній сознанія, нѣкоторыхъ чертъ ихъ жизненныхъ проявленій, при чемъ мы руководимся главнымъ образомъ индивидуальностью ихъ тѣлесныхъ проявленій“ [1]). Въ этомъ возраженіи Шуппе усматриваетъ дѣйствительную гносеологическую трудность, которая, по его словамъ, указываетъ на глубокую тайну („auf ein tiefes Geheimniss hinweist“, Ib. 696—699).

Ученіе Шуппе о реальности „чужого Я“, опирающееся на предпосылку „сознанія вообще“, изъ котораго возникаетъ понятіе опыта, общаго многимъ индивидуумамъ заразъ, неоднократно подвергалось критикѣ. Суть ея, такъ же, какъ и суть критики понятія „сознанія вообще“ у Кенига—Гартманномъ [2]), у Риккерта—Нельсономъ [3]), лучше всего формулирована послѣдователемъ Гартманна Древсомъ. Древсъ указываетъ, что „сознаніе вообще“ у Шуппе представляетъ то „ein

---

[1]) По этому поводу мнѣ вспоминаются слова Метерлинка: „Языкъ и губы такъ же мало могутъ дать понятіе о состояніи души, какъ нумеръ каталога о картинѣ Мемлинга“. На эту тему есть двѣ прекрасныхъ статьи: „Муки слова“ Горнфельда и „Въ борьбѣ со словомъ“ Ѳ. Д. Батюшкова. Флоберъ пишетъ: „Nous sommes dans le desert—personne comprend personne“.

[2]) См. статью Гартманна: „Ueber die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie“, Zeitschrift für Philosophie, etc. B. 103—4.

[3]) „Ueber das sogenannte Erkenntnissproblem“. 1908, S. 496, 508, 515.

abstractes Moment, dessen konkrete Arten die einzelnen räumlich-zeitlichen Bewusstseinsindividuen, die individuellen Iche darstellen", то, что оно есть „ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen", то есть то Posterius, то Prius индивидуальныхъ сознаній [1]). Такимъ образомъ, Шуппе незамѣтно для себя гипостасируетъ „сознаніе вообще" во „всеобщее сознаніе" [2]). Если признать такое гипостасированіе недопустимымъ—а недопустимость де его очевидна—то придется прійти къ безвыходному солипсизму. Вѣроятно, имѣя въ виду подобныя возраженія, дѣлавшіяся и раньше Древса основателю имманентной философіи, послѣдній написалъ въ „Zeitschrift für immanente Philosophie" статью: „Solipsismus", которая, повидимому, осталась и Амрейну, и Древсу совершенно неизвѣстной. Равнымъ образомъ всѣми критиками Шуппе, повидимому, оставлена безъ вниманія его книга: „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie", въ которой анализу понятія „сознанія вообще" посвящено немало страницъ. Ходъ мыслей здѣсь, повидимому, такой.

„Сознаніе вообще" есть то, что характеризуетъ сознаніе, какъ таковое, индивидуальныя особенности образуютъ содержаніе сознаній Петра, Ивана и т. д. Почему не предположить, скажутъ намъ, что сознаніе вообще такъ относится къ индивидуальнымъ сознаніямъ, какъ краска вообще—къ многимъ отдѣльнымъ краскамъ. Въ извѣстномъ смыслѣ съ этимъ, пожалуй, можно и согласиться. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не надо упускать изъ виду того обстоятельства, что и „Я вообще" индивидуально. Понятіе треугольника есть видъ понятія фигуры, и послѣднее, какъ тотъ же родъ, заключено и въ треугольникѣ, и въ кругѣ, но „Я" какъ форма моего конкретнаго сознанія, единично въ своей всеобщности: всѣ „чужія Я" и весь пространственно-временный міръ замкнуты для меня въ одномъ сознаніи вообще. Самая множественность конкретныхъ Я возникаетъ внутри „сознанія вообще". Послѣднее не слѣдуетъ понимать, какъ метафизическій субстратъ міра (абсолютное Я Фихте, „полагающее" отдѣльныя Я). Въ сознаніи общее совпадаетъ съ индивидуальнымъ. Сама конкретизація Я во

[1]) См. вышеупомянутую книгу Амрейна, стр. 192.

[2]) Такое гипостасированіе у Шуппе сочетается съ допущеніемъ, подобно Либманну, Авенаріусу и Петцольду, возможности абсолютныхъ *перерывовъ* сознанія. „Когда потерявшій сознаніе еще живетъ, то его жизнь есть, пожалуй, лишь нѣчто воспринимаемое другими людьми. Когда сознаніе снова возвращается къ нему, то онъ разсматриваетъ истекшее въ состояніи безсознательности время, какъ содержаніе своего сознанія, хотя оно и не входитъ въ его теперешнее содержаніе сознанія" etc. („Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik", S. 34, 1894).

множественность индивидуализированныхъ сознаній предполагаетъ тожественное во всѣхъ ихъ „сознаніе вообще“: вѣдь, „чужія Я“ я мыслю и представляю, какъ включенныя въ единство того же гносеологическаго субъекта. Безъ конкретизаціи въ заполненныхъ матеріей пространствѣ и времени нельзя было бы отличить одно Я отъ другого, и когда мы хотимъ сослаться на то, чтб образуетъ нашу индивидуальность, то мы можемъ привести только данныя нашего содержанія сознанія—время и мѣсто рожденія, индивидуальную обстановку и все, что съ нами случается, и все, что мы нашли въ себѣ во впечатлѣніяхъ чувства, мысли, ощущенія и хотѣнія съ перваго мгновенія до настоящей минуты, и все же при этомъ не теряется чувство, что наше собственное индивидуальнѣйшее Я, будучи взято со всѣми этими данными, еще не измѣрено и не исчерпано, и не теряется ясное чутье (Einsicht), что все это, взятое само по себѣ, все же не есть отнюдь нѣчто абсолютно индивидуальное, но такъ же легко могло бы случиться и съ кѣмъ-нибудь другимъ“. Въ насъ остается чувство случайности связи сознанія вообще съ нашимъ индивидуальнымъ Я. При этомъ надо помнить, что познаніе „чужого Я“ и самое возникновеніе этого понятія возможны лишь путемъ соотношенія своихъ психическихъ переживаній и примышляемыхъ—на основаніи объективно принудительныхъ поводовъ—психическихъ подстановокъ въ другія тѣла къ тому же единственному гносеологическому субъекту—сознанію вообще. „Отсюда вполнѣ понятно, что каждое Я умѣетъ себя очень тонко отличать ото всякаго другого, именно потому, что оно познаетъ себя въ той конкретизаціи, которая впервые образуетъ данное индивидуальное Я, но что въ то же время сверхъ того неопредѣлимый абсолютно недѣлимый пунктъ единства въ моемъ Я, т. е. абсолютно индивидуальное, фактически не принадлежитъ исключительно мнѣ одному, но ничѣмъ не отличается отъ такового же пункта единства въ другихъ (даже мѣстомъ, занимаемымъ имъ, ибо этотъ пунктъ, какъ таковой, не занимаетъ никакого мѣста въ пространствѣ, но лишь находитъ себя, какъ объектъ, въ пространствѣ), не отличается этотъ пунктъ отъ другихъ и нумерически, но есть одинъ и тотъ же во всѣхъ. Это—не метафизическое умозрѣніе, но простой анализъ понятій“. (См. „Grundzüge d. Ethik und Rechtsphilosophie“, 1881, S. 131—144) [1]).

[1]) Эти сближенія проблемы „чужого Я“ съ проблемою отношенія общаго къ единичному намъ представляются весьма интересными, но все же намъ кажется, что Шуппе не избѣгнулъ гипостасированія „сознанія вообще“ въ метафизическую реальность. Мы еще вернемся къ этому вопросу впослѣдствіи.

Есть нѣкоторыя точки соприкосновенія съ Шуппе у оригинальнаго англійскаго мыслителя Брэдли, хотя Брэдли, повидимому, незнакомъ съ системой Шуппе; между прочимъ онъ даетъ оригинальное опроверженіе солипсизма. Вопросу о реальности „чужого Я“ у Брэдли посвящена въ его книгѣ „Appearance and Reality“ глава: „Solipsism“. Подъ солипсизмомъ Брэдли разумѣетъ такую точку зрѣнія, которая заключаетъ въ себѣ и отрицаніе реальности внѣшняго міра (иллюзіонизмъ), и отрицаніе реальности другихъ живыхъ существъ. Мы не будемъ разбирать здѣсь тѣхъ аргументовъ, которыми Брэдли опровергаетъ иллюзіонизмъ, остановимся лишь на доводахъ противъ солипсизма въ собственномъ смыслѣ слова. Познаніе множественности другихъ Я (plurality of selves) всегда опосредствовано: намъ не дано интуитивнаго познанія чужой души и ея свойствъ. Даже если бы телепатическія явленія были доказаннымъ фактомъ, то и они не свидѣтельствовали бы въ пользу интуитивнаго познанія чужой психики, ибо и при нихъ нашло бы мѣсто промежуточное матеріальное воздѣйствіе одного мозга на другой при помощи эѳирной среды (стр. 343). Слѣдовательно, я не непосредственно познаю реальность другихъ людей, но лишь путемъ вывода, основаннаго на сравненіи моихъ тѣлесныхъ проявленій съ тѣлесными проявленіями окружающихъ людей. Можно, конечно, высказывать сомнѣнія относительно однородности моей психической организаціи съ душами другихъ людей, въ виду неполнаго сходства тѣлесной организаціи, но въ общемъ указанное заключеніе по аналогіи представляется достаточно убѣдительнымъ. Однако, солипсистъ отвергаетъ его. Можно легко показать, что онъ отвергаетъ или слишкомъ много, или слишкомъ мало. Чтобы быть послѣдовательнымъ въ своемъ отрицаніи, солипсистъ долженъ отвергнуть, кромѣ реальности „чужого Я“, также и реальность *собственнаго прошлаго*, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ основанія для заключенія по аналогіи совершенно одинаковы. Мое прошлое такъ же несовмѣстимо непосредственно съ моимъ настоящимъ, какъ и чужое настоящее. Мое прошлое, уже какъ таковое, не можетъ быть дано мнѣ въ настоящемъ, но и по содержанію своему оно можетъ быть безразличнымъ, чуждымъ и даже ненавистнымъ и враждебнымъ моему теперешнему „Я“. Тожество моей теперешней и вчерашней личности основывается всецѣло на непрерывности памяти, показанія которой только вѣроятны. „Въ виду этого обстоятельства, я не могу доказать, что моя вчерашняя личность, которую я конструирую, какъ таковая, дѣйствительно существовала въ прошедшемъ.

Конкретныя условія, къ которымъ должна быть примѣнена моя идеальная конструкція, могутъ измѣнить свой характеръ. Они могутъ сочетаться съ нею такъ, что, знай я эти сокрытыя измѣненія, я не считалъ бы болѣе нужнымъ пріурочивать эти факты прошлаго къ моей личности. Такимъ образомъ, мое прошлое, очевидно, не можетъ быть демонстрировано, какъ таковое. Я могу только сказать о немъ, что оно практически достовѣрно, и въ обоихъ случаяхъ результатъ и путь, которымъ мы приходимъ къ нему, въ принципѣ тожественны: и чужія личности, и моя собственная личность суть интеллектуальныя конструкціи, изъ которыхъ каждая постольку надежна, поскольку могутъ быть надежны тѣ или другіе спеціальныя факты". И передъ солипсистомъ возникаетъ безвыходная дилемма: или признать реальность собственнаго прошлаго, но тогда признать и реальность „чужихъ Я"; или отвергнуть и ту и другую реальность. Къ тому, что останется въ послѣднемъ случаѣ, уже и самое понятіе личности, пожалуй, вовсе не приложимо. Такимъ образомъ, Брэдли подчеркиваетъ для солипсизма необходимость идти до конца, до концепціи, которую Оствальдъ, какъ мы видѣли (см. выше, стр. 13-ю), остроумно назвалъ моментальнымъ солипсизмомъ. Я уже сказалъ, что есть основанія назвать Брэдли монистическимъ идеалистомъ съ мистическимъ оттѣнкомъ. Реальность абсолюта онъ обосновываетъ и раціональными соображеніями, и ссылками на чувство („Appearance und Reality", 1899, p. 257).

Авенаріусъ въ своей первой крупной работѣ: „Философія, какъ мышленіе о мірѣ etc." стоялъ, повидимому, на гилозоистической точкѣ зрѣнія, хотя и не вполнѣ ясно очерченной. Въ „Критикѣ чистаго опыта" онъ усваиваетъ мысль А. Ланге о возможности, не впадая въ противорѣчія съ данными физіологіи, абстрагировать отъ чужого сознанія при изученіи сочеловѣка и трактовать его, какъ неодушевленный автоматъ — разумѣется лишь съ методологической цѣлью. Этому пріему выключенія сознанія Авенаріусъ придаетъ большое значеніе. Наличность или отсутствіе психическихъ процессовъ не оказываетъ никакого вліянія на *движенія* живого организма. „Если мы вообще признаемъ единообразіе въ планѣ созданія, то слѣдуетъ допустить преимущество, съ точки зрѣнія библейской исторіи творенія, моей единообразной точки зрѣнія. Если Богъ ранѣе сотворилъ человѣка изъ части окружающаго (изъ земного ила), а затѣмъ вдохнулъ въ него „дыханіе жизни", то внутреннее распредѣленіе частей системы С было устроено и создано ранѣе, чѣмъ это искусное про-

изведеніе было пущено въ ходъ. Съ точки зрѣнія библейской исторіи творенія, мы должны прежде всего проанализировать измѣненія системы С, предопредѣленныя заранѣе устройствомъ этой послѣдней, какъ мыслимыя (т. е. ранѣе, чѣмъ разсматривать ее выполненной цѣликомъ или отчасти, какъ слѣдствіе внушенія живого духа), а затѣмъ уже должны мы методологически связать эти процессы съ проявленіями „живой души“, обусловленной „дуновеніемъ Творца“. Въ книгѣ „Человѣческое понятіе о мірѣ“ Авенаріусъ подробно останавливается на проблемѣ чужого сознанія и съ гносеологической, и съ психологической точекъ зрѣнія. Его задачей является: 1) установленіе такого взгляда на міръ, который являлся бы естественной основой для всякаго міропониманія—дикаря, ребенка, древняго грека, ученаго, матеріалиста, идеалиста и т. д., словомъ являлся бы безмолвно предполагаемою *предпосылкою* всякаго міропониманія, затѣмъ, 2) попытка объяснить психологически, какъ это естественное понятіе о мірѣ приводитъ къ безчисленнымъ отклоненіямъ—„варіаціонныя явленія“, 3) устраненіе психологическаго источника этихъ безчисленныхъ метафизическихъ иллюзій и возстановленіе въ чистомъ видѣ естественной основы міропониманія. Что же первоначально всякій человѣкъ мыслитъ, какъ данное ему? Во-первыхъ, извѣстную среду изъ разнообразныхъ составныхъ частей, въ числѣ которыхъ было и его тѣло, и тѣла другихъ людей, затѣмъ его собственныя мысли и чувства и, наконецъ, „высказыванія“ другихъ людей, въ которыхъ обнаруживались, повидимому, проявленія мыслей и чувствъ, подобныхъ его собственнымъ. Послѣднее, впрочемъ, составляетъ *гипотетическую* часть моего міропониманія. Мои ощущенія, окружающія тѣла (и въ томъ числѣ тѣла другихъ людей) даны мнѣ непосредственно, чужія же мысли и чувства примышляются мною къ движеніямъ и рѣчи окружающихъ лицъ. Отсюда является вопросъ, имѣемъ ли мы право дѣлать такое гипотетическое допущеніе, оставаясь на почвѣ полнаго согласія съ опытомъ. „Безъ сомнѣнія, устраненіе этой гипотетической части (чужого я) изъ моего научнаго разсмотрѣнія другихъ людей вполнѣ мыслимо; я могу (допуская достаточное упражненіе) мыслить мнѣ подобныхъ, какъ, правда, въ высшей степени сложные, но чистые механизмы (лишенные мысли и чувства). Конечно, слѣдовало бы ожидать, что человѣческое общество, какъ система чистыхъ механизмовъ, представилось бы мнѣ весьма страннымъ и призрачнымъ, но это еще не было бы основаніемъ отвергнуть такое пониманіе“.—Тѣмъ не менѣе существуетъ общій тео-

ретико-познавательный моментъ, который указываетъ, что предпочтительнѣе отвергнуть вышеупомянутое пониманіе нашихъ ближнихъ, и при томъ совершенно независимо отъ неплодотворности и трудности послѣдовательнаго проведенія гипотезы исключительно механическаго значенія движеній (и звуковъ)—моихъ ближнихъ"... Если что-нибудь можетъ говорить въ пользу удержанія ея (т. е. гипотезы реальности чужихъ ощущеній), то это—*ея согласованіе съ опытомъ по содержанію* (курсивъ мой—И. Л.). Дѣйствительно, въ томъ единственномъ случаѣ, когда движенія (и звуки) механизма, обозначаемаго мной, какъ „человѣкъ", извѣстны мнѣ изъ моего собственнаго опыта, я знаю ихъ именно въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ мыслямъ, чувствамъ и хотѣніямъ и т. п. Допущеніе чисто механическаго значенія движеній и звуковъ моего ближняго, такимъ образомъ, по *содержанію* болѣе уклоняется отъ моего опыта, нежели допущеніе нѣкотораго не только механическаго значенія". Гипотетичность такого допущенія для меня по отношенію къ человѣку подобна гипотетичности для сочеловѣка этого же допущенія по отношенію ко мнѣ. Эта обоюдность допущеній своего и чужого сознанія и составляетъ *„эмпиріокритическое основное допущеніе принципіальнаго человѣческаго равенства"*. Установивъ это положеніе, Авенаріусъ переходитъ ко второму вопросу: „что принуждаетъ къ варіаціи даннаго общаго и естественнаго понятія о мірѣ"? [1]) Источникомъ варіаціи является процессъ, который онъ обозначаетъ терминомъ *интроекція*, и который заключается въ слѣдующемъ. Истолковывая движенія и рѣчь окружающихъ людей въ смыслѣ *амеханическомъ*, т. е. примышляя къ нимъ наличность

---

[1]) Авенаріусъ подчеркиваетъ ту идею, что идеализмъ можетъ быть только производной варіаціей „естественнаго понятія" о мірѣ, а не изначальнымъ взглядомъ, и въ этомъ отношеніи на немъ видно вліяніе „философа вѣры" Якоби. Я предлагаю читателю сопоставить слѣдующія два мѣста—одно изъ „Естественнаго понятія о мірѣ" (§ 186), другое изъ діалога: „Idealismus und Realismus" (W. B. II, S. 233).

Авенаріусъ: „Изъ какого мистическаго откровенія возникла бы непреодолимая мысль о „независимой отъ нея дѣйствительности", если не изъ этого *воспоминаемаго* міровоззрѣнія (т. е. реализма)? Какъ можно было бы допытываться о „реальномъ значеніи воспріятія" („ощущенія"), или чего либо подобнаго, если бы мы не обладали имъ сначала и потомъ не утратили его?"

Якоби: „Сонъ есть братъ смерти и греза—лишь тѣнь жизни. Кто никогда не бодрствовалъ бы, тотъ не могъ бы никогда и грезить, и невозможно, чтобы существовала изначальная греза, изначальный бредъ" *(es ist unmöglich, dass es ursprüngliche Träume, einen urpsrünglichen Wahn gebe).*

душевной жизни подобной нашей, мы можемъ *гипостасировать* эти чужія состоянія въ „душу“, которая находится *внутри* тѣла другого субъекта, „обладаетъ“ мыслями, чувствами, воспріятіями и т. д. Такимъ путемъ естественное единство эмпирическаго міра посредствомъ „интроекціи“ (т. е. подстановки или вкладыванія) расщепилось по двумъ направленіямъ: на внѣшній міръ и внутренній, на субъектъ и объектъ. Этотъ процессъ можно наблюдать въ конкретной формѣ при изученіи низшихъ ступеней культуры, именно въ немъ заключается суть первобытнаго *анимизма*, описаннаго Тэйломъ и Спенсеромъ. Дикарь одухотворяетъ всѣ предметы и явленія, представляющія самую слабую аналогію съ человѣческимъ существомъ: „Дерево, источникъ, рѣка, море, камень и гора, вѣтеръ и облако, луна и солнце, земля и небо — всѣ они стали такими же существами, какъ человѣкъ“. „Двусторонность человѣческаго индивидуума, которую непосредственно произвела интроекція, превратилась вслѣдствіе двойственнаго опыта низшей культуры въ двойственнаго индивидуума“. Послѣднее наблюдается, напримѣръ, въ такихъ случаяхъ, когда дикарь, наблюдая неподвижность спящаго, заключаетъ къ отсутствію въ немъ другого внутренняго существа; или когда дикарь видитъ во снѣ своего уже умершаго родственника. Отсюда зарождается идея безсмертія „души“, по отношенію къ которой тѣло является „жилищемъ“ и „футляромъ“. Но дикарь формируетъ понятіе не только человѣческой „души“, но также духовъ подземныхъ и небесныхъ, добрыхъ и злыхъ и т. д. „До сихъ поръ (тѣлесный) внѣшній міръ былъ единственнымъ міромъ, существовавшимъ внѣ человѣка; теперь, гдѣ и поскольку внутреннее въ формѣ духа выдѣляется изъ тѣлеснаго внѣшняго міра, къ которому все же снова принадлежитъ и человѣкъ — тамъ существуетъ еще (духоподобный и призрачный) міръ“, подлѣ и внѣ этого внѣшняго міра: сущее внѣ человѣка раздвоилось на *внѣшній міръ* и *внѣмірное бытіе*. На такое *удвоеніе* дѣйствительности, по словамъ Авенаріуса, указывалъ уже Аристотель, критикуя платоновское ученіе о мірѣ идей. Въ философскомъ мышленіи первобытный анимизмъ, сопровождающійся указаннымъ расщепленіемъ или „дупликаціей“ дѣйствительности, приводитъ къ разнообразнымъ метафизическимъ построеніямъ, среди которыхъ видную роль играетъ „идеализмъ“, „раздѣляющій участь всѣхъ производныхъ анимизма: онъ распадается на безчисленныя разновидности. Въ *спекулятивномъ* направленіи при этомъ „душа“ съеживается до монады, въ *критическомъ* она быстро выродилась въ односторонній субъективизмъ — міръ сталъ „моимъ

представленіемъ", непосредственною данною сознанія и т. п. *Выключеніемъ* интроекціи всѣ эти продукты ея, какъ инстинктивно (безъ вѣдома философовъ) выроставшія на ея почвѣ варіаціи естественнаго понятія о мірѣ, исчезаютъ, и возстановляется, послѣ устраненія всего неэмпирическаго, такое *понятіе о мірѣ*, которое *не содержитъ того, что не характеризовалось бы, какъ испытываемое (наличное)*. Каково же содержаніе этого понятія? Каковъ отвѣтъ на міровую загадку? „На вопросъ: *что есть Все?* отвѣтъ гласитъ: Все есть наличное—вещи и мысли, сравниваемыя другъ съ другомъ; тѣмъ и другимъ обща ихъ принадлежность къ принципіальной координаціи". Таково чистое *универсальное* понятіе о мірѣ, ибо оно лежитъ въ основѣ всевозможныхъ философскихъ конструкцій, какія только извѣстны въ исторіи философіи—„ни анимистическая одушевленность", ни Платоново удвоеніе, ни матеріалистическій монизмъ, ни идеалистическое улетучиваніе, ни абсолютно скептическое сомнѣніе".

Кромѣ изложенныхъ нами мыслей, нужно отмѣтить въ системѣ Авенаріуса еще нѣсколько важныхъ положеній, касающихся интересующей насъ проблемы. Авенаріусъ, исходя изъ идей А. Ланге и Фехнера, провозглашаетъ полный параллелизмъ С-значеній и Е-значеній. Правда, этотъ параллелизмъ изъ координаціоннаго у него незамѣтно для него самого превращается въ субординаціонный, при чемъ физическій „независимый" рядъ оказывается *полною причиною* соотвѣтствующаго психическаго („зависимаго") ряда, но не объ этомъ наклонѣ въ сторону чистѣйшаго матеріализма я хочу сейчасъ говорить—объ этомъ рѣчь будетъ ниже. Строгій параллелизмъ физическаго и психическаго ряда приводитъ къ возможности разсматривать, по крайней мѣрѣ съ методологической цѣлью, всѣ дѣйствія окружающихъ людей такъ, какъ будто бы эти дѣйствія выполнялись неодушевленными существами. Такимъ образомъ, получается точка зрѣнія *методологическаго солипсизма*. Именно такую точку зрѣнія Авенаріусъ послѣдовательно проводитъ въ первой части своей „Критики чистаго опыта", и только во второй части выступаютъ на сцену Е-значенія, т. е. анализъ психическихъ процессовъ, находящихся въ функціональной зависимости отъ измѣненій С-значеній. Но этого мало, методологическій солипсизмъ примѣнимъ и къ системѣ С-системъ и къ взаимодѣйствію сложныхъ системъ С-системъ—къ семьѣ, обществу, народу, человѣчеству. Такъ возникаетъ понятіе системъ С высшаго порядка или *конгрегальныхъ системъ*—ΣС. Ставши на такую точку зрѣнія, Авенаріусъ пытается распространить законы индивидуальной С-системы на конгрегальныя

системы, общества. Чѣмъ обусловлено самосохраненіе системы С? Тѣмъ, что она обладаетъ способностью возстановляться въ потеряхъ энергіи при упражненіи новымъ накопленіемъ ея путемъ питанія, т. е. къ устраненію жизнеразности и приближенію къ максимуму жизнесохраненія. Теперь, спрашивается, отчего зависитъ сохраненіе конгрегальной системы? Очевидно, отъ взаимности устраненія жизнеразностей. ΣС растетъ и развивается въ зависимости: 1) отъ числа рожденій, превышающихъ смертность, 2) отъ иммиграціи, 3) отъ сліянія съ другими ΣС, но судьба ея зависитъ прежде всего отъ перевѣса положительнаго конгрегальнаго поведенія членовъ надъ отрицательнымъ, т. е. поступковъ добрыхъ, справедливыхъ, общеполезныхъ надъ злыми, антисоціальными. Таковы начала справедливости, права, взаимопомощи, если говорить о нихъ на языкѣ чистой физіологіи: „tamquam de solius cerebri actionibus“. Отсюда очевидно, что *соціологія безъ души*, „рефлексологія“, уже предвосхищена Авенаріусомъ. Мы уже неоднократно указывали, что въ проблему „чужого Я“ привходитъ и *принципъ формальной однородности въ организаціи сознаній*. Спрашивается, въ какой мѣрѣ система Авенаріуса отвѣчаетъ на этотъ вопросъ? Онъ исходитъ изъ безмолвнаго предположенія, что психика людей, а также и животныхъ, надѣлена болѣе и менѣе сходными *элементами* и *характерами*. Элементы—это чувственный матеріалъ ощущенія и представленія, характеры—это извѣстная окраска, можно сказать, эмоціональная окраска этихъ элементовъ, въ силу которой мы чувствуемъ ихъ равенство и неравенство, сходство и различіе (иденціальные характеры—таутота и гетерота), ихъ реальность (экзистенціалъ), знакомость (ноталъ), надежность (фиденціалъ) (такъ называемые адаптивные характеры) и т. п. Совокупность основныхъ характеровъ образуетъ, такимъ образомъ, для Авенаріуса извѣстный эмпирическій суррогатъ формъ познанія. Чѣмъ болѣе совершенствуется приспособленіе С-системы къ окружающей средѣ, тѣмъ болѣе познаніе міра, опирающееся на основные характеры, будетъ адэкватно опыту. Взаимодѣйствіе С-системъ будетъ неизбѣжно приводить къ обоюдному внутреннему согласованію познанія параллельно совокупному приспособленію конгрегальныхъ системъ къ дѣйствительности. Это взаимодѣйствіе осуществляется при помощи рѣчи, при чемъ возможны постоянно случаи конфликта моего знанія о дѣйствительности со знаніемъ о ней другого лица, а также и случаи согласованности — первый случай Авенаріусъ называетъ *эфетеротностью*, второй — *эпитаутотностью* (діалектическія эпихарактери-

стики). Но въ процессѣ познанія міра, въ борьбѣ знаній ложныхъ со знаніями адэкватными дѣйствительности побѣда роковымъ образомъ обезпечена за послѣдними—они всего болѣе содѣйствуютъ устраненію жизнеразностей. Поэтому человѣчество неизбѣжно приближается къ единству научнаго міропониманія. Таковое характеризуется Авенаріусомъ, какъ *гетеротическій минимумъ*. Изъ общей суммы нашихъ познаній все лишнее мало по малу выключается: 1) человѣчество достигаетъ адэкватныхъ описаній—точныхъ опредѣленій; 2) качественныя различія сводятся по возможности къ количественнымъ; 3) всѣ процессы природы сводятся по возможности къ движеніямъ; 4) всѣ научныя понятія приводятся въ системность—„архитектоничность“ разума. Познанія у всѣхъ людей пріобрѣтаютъ необходимый и всеобщій (*омнивикаріальный*) характеръ, *какъ будто они принадлежали одному сверхличному „сознанію вообще“*. Этого Авенаріусъ не говоритъ—это я прибавляю отъ себя. Истинное знаніе опредѣляется непремѣнно соотвѣтствіемъ дѣйствительности. „Consensus universalis“ въ этомъ случаѣ есть только слѣдствіе того, что истинное знаніе какъ разъ соотвѣтствуетъ процессамъ біологическаго приспособленія С къ средѣ. Возможенъ случай, когда человѣкъ, говорящій остальному человѣчеству: „Si omnes patres sic, at ego non sic“, правъ, но только его правота будетъ признана много лѣтъ спустя: „Ни изъ чисто индивидуальной на первыхъ порахъ установки Е-цѣнностей въ качествѣ заключительнаго члена зависимаго жизненнаго ряда высшаго порядка, ни изъ могущаго случиться *всеобщаго отверженія* этой Е-цѣнности нельзя заключить о ея несостоятельности“ („Критика чистаго опыта“, § 910).

Изложеннымъ воззрѣніямъ нельзя отказать въ оригинальности, тѣмъ не менѣе Авенаріусъ не далъ удовлетворительнаго рѣшенія проблемы „чужого Я“ и не преодолѣлъ солипсизма. Онъ упрекаетъ представителей кантіанства въ томъ, что они преодолѣваютъ солипсизмъ практическимъ постулатомъ вѣры (§ 825), но самъ онъ въ интересующей насъ проблемѣ въ концѣ концовъ остается на точкѣ зрѣнія *здраваго смысла*. Реальность „среды“, „моего Я“ и „чужихъ Е-значеній“ образуютъ естественное понятіе о мірѣ. Мы исходимъ изъ него, слѣдовательно, оно истинно! Но, вѣдь, самъ же Авенаріусъ въ своей первой работѣ указывалъ, что философское мышленіе о мірѣ есть мышленіе о мірѣ соотвѣтственно принципу наименьшей мѣры силъ, а для удовлетворенія этому условію оно должно быть *свободнымъ отъ внутреннихъ противорѣчій*. Почему же онъ не опровергаетъ солипсизма вскрытіемъ его внутренней логической нелѣпости?

На это можно возразить слѣдующее. Солипсизмъ не есть логически противорѣчивая точка зрѣнія, но только невѣроятная. Онъ представляетъ болѣе искусственное истолкованіе опыта, а допущеніе множественности сознаній является болѣе простымъ. На это я возражу словами самого Авенаріуса: „Если даны нѣсколько конкуррирующихъ средствъ рѣшенія, а сумма рѣшаемыхъ проблемъ та же, то простое средство имѣетъ бо́льшую вѣроятность побѣды; если сумма эта у менѣе простого рѣшенія больше, то оно имѣетъ болѣе шансовъ". Авенаріусъ именно этотъ принципъ и не позаботился *оправдать* въ примѣненіи къ проблемѣ „чужого Я". Вотъ почему, его ученикъ Петцольдъ прямо *постулируетъ* реальность „чужого Я", считая завѣдомо такую точку зрѣнія болѣе простой, а потому и болѣе истинной. Онъ ссылается при этомъ на изложенную нами выше статью Христіана Гросса, котораго мы отнесли къ представителямъ фидеизма.

Еще болѣе роковою для Авенаріуса является его позиція въ вопросѣ о взаимоотношеніи душевныхъ и тѣлесныхъ явленій. Здѣсь онъ стоитъ, самъ того не замѣчая, на распутьи: направо—матеріализмъ, налѣво—гилозоизмъ. Уже неоднократно философскіе критики системы Авенаріуса указывали на то, что онъ, незамѣтно для себя, иногда покидаетъ сферу чистаго опыта и вводитъ въ свои построенія такіе метафизическіе элементы, которые даже въ качествѣ методологическихъ пріемовъ не могутъ быть оправданы. Вундтъ обратилъ вниманіе на то, что у Авенаріуса мѣстами проявляется матеріалистическая точка зрѣнія во взглядахъ на отношеніе физическихъ и психическихъ явленій [1]). Позднѣе то же самое отмѣтилъ Геффдингъ, и мнѣніе его можетъ быть признано тѣмъ болѣе цѣннымъ, что онъ считаетъ Авенаріуса „геніальнымъ" мыслителемъ. Что это случилось помимо воли Авенаріуса, это видно изъ похвальнаго намѣренія его стать выше всѣхъ метафизическихъ противоположностей, дать строго „имманентную опыту" психофизіологію познанія и въ частности психофизіологію исторіи философіи. Онъ „во слѣдъ Платону" хочетъ „стоять въ самой гущѣ рынка, но не продавцомъ и не покупателемъ, а наблюдателемъ всей сутолоки, путешествовать по далекимъ странамъ и вступать въ сношенія съ чужеземными народами, но не ради какихъ-нибудь дѣлъ возвышенныхъ или низменныхъ, а ради наблюденія". Это высокое стремленіе Авенаріусъ не вездѣ выдерживаетъ, и прежде всего это обнаруживается въ ученіи о жизненныхъ рядахъ. Психическое—это

[1]) См. „О наивномъ и критическомъ реализмѣ", пер. Водена, 1910.

зависимый рядъ, а физическое—независимый?! Авенаріусъ хочетъ чисто описательно опредѣлить функціональное отношеніе между E-значеніями и C-значеніями и R-значеніями, но этотъ *координаціонный параллелизмъ* у него превращается въ *субординаціонный*: физическій рядъ является *полною* причиною психическаго, хронологически ему предшествуетъ и *всецѣло порождаетъ* его. Петцольдъ хочетъ увѣрить насъ, что термины „зависимый“ и „независимый“ ряды „не означаютъ какой либо разницы въ томъ, какъ первоначально даны оба рода рядовъ“... Вотъ это-то, къ несчастію, и невѣрно, ибо есть нѣсколько пунктовъ въ ученіи Авѣнаріуса (у Петцольда они съ наивностью рѣзко выдвинуты на первый планъ), гдѣ провозглашается хронологическая первоначальность независимаго ряда. Это обнаруживается въ ученіи Авенаріуса о *превалиціальной* характеристикѣ. Поле нашего сознанія имѣетъ въ себѣ части, въ которыхъ наше вниманіе доминируетъ, онѣ наиболѣе осознаны нами (превалируютъ), наиболѣе выдѣлены, другія въ силу привычки отодвигаются на задній планъ сознанія („выравниваются“), третьи (въ томъ случаѣ, когда изобиліе быстрой смѣны впечатлѣній вызываетъ растерянность) суть „спутанныя“ цѣнности („чрезмѣрная выдѣленность“), наконецъ, когда психическое состояніе отсутствуетъ, упавъ до нуля, мы имѣемъ „мертвыя“ или „безжизненныя“ цѣнности. Это не безсознательныя психическія состоянія, но полное отсутствіе психическихъ состояній, наличность вмѣсто нихъ лишь соотвѣтствующихъ физіологическихъ процессовъ [1]). Безжизненныя психическія цѣнности имѣются: 1) у новорожденнаго въ утробный періодъ жизни, 2) при перерывахъ сознанія—въ глубокомъ снѣ и обморокѣ. Отсюда ясно, что сознаніе у ребенка зарождается, а у взрослаго возобновляется послѣ перерыва изъ тѣлесныхъ процессовъ. Для матеріалистическаго пониманія проблемы сознанія больше ничего и не надо! А между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ Авенаріусъ говоритъ: „Я не признаю ни физическаго, ни психическаго, но нѣчто третье“. Развейте эту мысль во вкусѣ Маха—и вы получите гилозоизмъ [2]).

---

[1]) Существованіе перерывовъ въ сознаніи Петцольдъ подкрѣпляетъ такимъ соображеніемъ: „Я не вижу предметовъ, на которые смотрѣлъ, я не слышу шумовъ, дѣйствовавшихъ на мое ухо, но непосредственно вслѣдъ за этимъ воспоминаніе мнѣ все же говоритъ, что эти вещи были, но вмѣстѣ съ тѣмъ сообщаетъ и то именно, что я ихъ не воспринималъ“. Воспоминаніе о томъ, чего я никогда не „воспринималъ“, есть логическая нелѣпость, если же подставить вмѣсто „воспоминаніе“ „интеллектуальное истолкованіе“, что Петцольдъ, очевидно, и имѣлъ въ виду, то получится плачевное „non sequitur“. (См. его: „Введеніе въ философію чистаго опыта“).

[2]) Блѣднымъ подражателемъ Авенаріуса является въ данномъ вопросѣ Корнеліусъ.

Эрнстъ Махъ въ проблемѣ „чужого Я“ занимаетъ, думается мнѣ, промежуточное мѣсто между Клиффордомъ и Шуппе, что приводитъ его къ глубокому внутреннему противорѣчію. Матеріализмъ, дуализмъ, солипсизмъ и наивный реализмъ категорически отвергаются имъ. Физическое и психическое разсматриваются имъ, какъ извѣстныя методологическія точки зрѣнія на бытіе, а не два противостоящіе другъ другу міра. Непосредственно мнѣ даны воспріятія окружающихъ тѣлъ въ видѣ комплексовъ моихъ ощущеній, воспріятіе моего тѣла и мои психическія перемѣны. Мое тѣло я выдѣляю среди другихъ тѣлъ: 1) тѣмъ, что прикосновеніе мое къ нему порождаетъ во мнѣ два ощущенія, а не одно; 2) мое тѣло не такъ видно моему глазу, какъ чужія тѣла (особенно голова); 3) голосъ свой я слышу иначе, чѣмъ голоса другихъ людей — въ хорошихъ фонографахъ можно узнать тембръ голоса друзей, но собственный голосъ имѣетъ чуждый тембръ, ибо нѣтъ резонанса головы. 4) Наконецъ, мои внутреннія перемѣны— воспоминанія, надежды, опасенія и стремленія связаны законосообразно съ движеніями именно моего тѣла. Движенія другихъ людей навязываютъ мнѣ предположеніе о наличности и у нихъ душевной жизни. Такое предположеніе построено на законномъ заключеніи по аналогіи— непосредственно чужой душевной жизни я не воспринимаю никогда... „Назовемъ... совокупность всего существующаго непосредственно въ

„Въ сущности опытъ, говоритъ Корнеліусъ, ни въ одномъ случаѣ не препятствуетъ намъ разсматривать окружающіе насъ организмы, какъ автоматическія машины, съ движеніями коихъ не связана никакая психическая жизнь, машины, среди которыхъ наше „Я“ остается единственною жизнью сознанія. Что подобная никогда неопровержимая эмпирическимъ путемъ солипсическая точка зрѣнія на міръ кажется чудовищностью, это объясняется лишь отчужденностью отъ насъ всего одушевленнаго міра, какая получается при подобномъ воззрѣніи, по сравненіи съ тою близостью намъ этихъ движеній, когда мы ихъ истолковываемъ естественнымъ заключеніемъ по аналогіи съ нашими собственными движеніями. Только при помощи подобнаго представленія, соотвѣтствующаго (sic!) естественному понятію о мірѣ, мы оказываемся въ состояніи охватить совокупность окружающихъ насъ организмовъ съ знакомой намъ точки зрѣнія; безъ этого представленія послѣдніе будутъ намъ противостоять въ качествѣ чего-то отталкивающаго, кошмарнаго“. „Поэтому допущеніе реальности чужихъ сознаній остается теоріей, подтвержденіе которой въ предѣлахъ возможнаго опыта никогда не можетъ быть найдено; однако есть существенное различіе между подобнымъ допущеніемъ и тѣми метафизическими ученіями, противу правъ которыхъ на существованіе были направлены наши предшествующія разсужденія. Между тѣмъ какъ „вещь въ себѣ“, въ смыслѣ „непознаваемой причины явленій“, есть нѣчто непредставимое и противорѣчивое по самому своему понятію, предположеніе чужой психической жизни на основаніи вышеприведенныхъ соображеній представляется допустимымъ“. (См. его: „Введеніе въ философію“).

пространствѣ *для всѣхъ* именемъ *физическаго*, а непосредственно данное *только одному*, для всѣхъ же другихъ существующее, только какъ результатъ заключенія по аналогіи — именемъ *психическаго*". Такимъ образомъ, физическое и психическое содержатъ общіе элементы и, слѣдовательно, между ними нѣтъ вовсе той рѣзкой противоположности, которую обыкновенно принимаютъ". Все вышеприведенное близко напоминаетъ ученіе Клиффорда объ эйектахъ и о томъ, что всякое воспріятіе есть объектъ соціальнаго опыта. Дальнѣйшее напоминаетъ Шуппе.

Наше Я можно понимать болѣе узко, какъ внутритѣлесный комплексъ душевныхъ переживаній (U), или болѣе широко, какъ единство сознанія, включающее въ себя и міръ воспріятій. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что въ моемъ Я (въ широкомъ смыслѣ) заключенъ міръ (какъ ощущеніе и какъ представленіе). „Но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что это воззрѣніе не исключаетъ другихъ, имѣющихъ равное право на существованіе. При этой точкѣ зрѣнія *солипсизма*, стирающей противоположность между міромъ и нашимъ Я, этотъ міръ, какъ нѣчто самостоятельное, какъ будто исчезаетъ. Но граница, которую мы обозначили черезъ U (т. е. внутритѣлесныя переживанія и міръ воспріятій), при этомъ все же остается; она теперь идетъ не вокругъ болѣе тѣснаго Я, а черезъ середину болѣе широкаго Я, черезъ середину сознанія. Не обративъ вниманія на эту границу и не принявъ въ соображеніе аналогіи нашего Я съ „чужимъ Я", мы вообще не могли бы прійти къ точкѣ зрѣнія солипсизма. Такимъ образомъ, кто утверждаетъ, что наше познаніе не можетъ выйти изъ предѣловъ нашего Я, тотъ имѣетъ въ виду расширенное Я, которое предполагаетъ уже признаніе міра и чужихъ Я" [1]).

Наряду съ вышеизложенными мыслями Махъ высказывается противъ абсолютной *замкнутости* сознаній другъ для друга и допускаетъ дѣлимость, раздвоеніе сознаній, сліяніе элементарныхъ сознаній, психическихъ атомовъ, въ высшія психическія единства, а также *сообщаемость* сознаній. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ два индивидуума могутъ ощущать *то же состояніе сознанія*. „Сросшіеся близнецы съ отчасти общимъ тѣломъ, напримѣръ, извѣстные сіамскіе близнецы или родившіяся въ венгерскомъ городѣ Szongy сестры, Елена и Юдиѳь, имѣютъ также *отчасти общее Я* и проявляютъ, какъ и слѣдовало ожидать, сходство и даже тожество характера. Дѣло доходитъ до того, что

[1]) „Познаніе и заблужденіе", 1-я глава.

въ разговорѣ фраза, начатая одной изъ нихъ, часто заканчивается другой".

По поводу всего сказаннаго у меня возникаютъ относительно взглядовъ Маха слѣдующія недоумѣнія. *Физическое* = совокупность всего непосредственно существующаго въ пространствѣ *для всѣхъ*. Въ какомъ смыслѣ здѣсь употреблено слово *всѣ*, въ *собирательномъ* или въ *раздѣлительномъ*? Если въ собирательномъ, т. е. если физическое есть то, что *составляетъ de facto* объектъ воспріятія для *всѣхъ* живыхъ существъ, то физическаго вообще нѣтъ на свѣтѣ, ибо ни одно воспріятіе въ мірѣ (и еще менѣе весь міръ цѣликомъ) не бываетъ предметомъ воспріятія для всѣхъ. Если въ раздѣлительномъ, то и тогда это положеніе недопустимо. Очевидно, Махъ хотѣлъ сказать: физическое = объектъ *возможнаго* воспріятія для *любого* другого живого существа, кромѣ меня. Это, пожалуй, допустимо съ нѣкоторыми ограниченіями—надо предположить неповрежденность и относительную однородность въ организаціи органовъ чувствъ и сознанія. *Психическое* же = непосредственно данное только одному. Но въ такомъ случаѣ при допущеніи сообщаемости сознаній *та же мысль двухъ сросшихся близнецовъ или тотъ же голодъ есть физическое явленіе*, ибо служитъ одновременно переживаніемъ двухъ сознаній. Таково неожиданное, но неизбѣжное противорѣчіе, которое получается изъ сочетанія гилозоистическаго воззрѣнія на сообщаемость сознаній съ признаніемъ безусловной замкнутости сознанія, каковое неоднократно высказывается Махомъ въ видѣ настойчиваго утвержденія, по примѣру Шуппе, что чужая душевная жизнь всегда познается опосредствованнымъ образомъ—путемъ заключенія по аналогіи, основаннаго на сравненіи чужихъ тѣлесныхъ движеній со своими собственными, когда имъ соотвѣтствуютъ опредѣленныя душевныя переживанія.

Антонъ Леклеръ указываетъ [1]) на то, что наше тѣло по мѣрѣ нашего духовнаго развитія выдѣляется нами изъ ряда другихъ тѣлъ. Оно является для каждаго изъ насъ тою „центральною частью", отправляясь отъ которой, мы ориентируемся во вселенной. Къ этому насъ вынуждаетъ „пространственная связанность психическаго процесса съ физіологическимъ субстратомъ", тѣсная зависимость нашихъ душевныхъ перемѣнъ отъ дѣятельности органовъ чувствъ, далѣе „двусторонность ощущенія осязанія, когда до тѣла дотрогивается ка-

[1]) А. фонъ-Леклеръ: „Къ монистической гносеологіи", пер. А. Ремизовъ. Изданіе Д. Е. Жуковскаго.

кая-нибудь изъ его частей. Къ ощущенію осязанія и сопротивленія въ дотрогивающемся пальцѣ присоединяется ощущеніе осязанія и давленія, которое локализируется въ тронутомъ мѣстѣ тѣла; наконецъ, къ этому побуждаетъ насъ и связь явленій „внутренняго чувства", жизни чувства и воли съ соматическими перемѣнами" [1]). Наблюдая тѣло другого человѣка L, мы обнаруживаемъ въ немъ нѣкоторыя черты, общія всѣмъ физическимъ тѣламъ, другія же побуждаютъ насъ признать L одного рода съ нашимъ собственнымъ тѣломъ *A*. Замѣчая въ L смѣхъ, быстрыя движенія, или плачъ, стоны, мы чувствуемъ наклонность предположить за этими тѣлесными проявленіями душевныя состоянія, аналогичныя нашимъ собственнымъ при подобныхъ же состояніяхъ нашего тѣла. „Однако вся трудность этого пріема заключенія должна еще обнаружиться. Обладая возможностью вспоминать пережитое страданіе, мы образуемъ *родовое понятіе страданія*, которое, какъ таковое, *мыслится*, между тѣмъ какъ конкретное индивидуальное страданіе *чувствуется*. Такимъ образомъ, чужія психическія состоянія не даны намъ *непосредственно*, какъ факты опыта: мы здѣсь *координируемъ мысленно собственное конкретное страданіе* (или радость) *съ его родовымъ понятіемъ, сопровождаемымъ постулатомъ индивидуаціи*. Съ теченіемъ времени люди „перестаютъ обращать вниманіе на родовое понятіе подставленнаго феномена и переносятъ центръ тяжести на сопутствующій постулатъ индивидуаціи. Такъ становится самымъ несомнѣннымъ и понятнымъ фактомъ существованіе индивидуальнаго психическаго феномена (такого, какой переживаемъ сами мы) „по ту сторону" тѣлесности. Такое психологическое объясненіе, по мнѣнію Леклера, отнюдь не заключаетъ въ себѣ допущенія чего либо трансцендентнаго. Въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра онъ стоитъ на имманентной точкѣ зрѣнія, т. е. предполагаетъ возможнымъ объяснить эмпирическую реальность тѣлъ, не прибѣгая ни къ какой „вещи въ себѣ". То же самое, по его мнѣнію, приложимо и къ „чужому Я". Признавъ „имманентность" чужихъ сознаній, Леклеръ

---

[1]) Эту мысль мы встрѣтили уже у Спенсера (см. выше, стр. 34-ю). Позднѣе, быть можетъ, не безъ вліянія Леклера, ее воспроизводятъ, какъ мы видѣли, Махъ, а также Авенаріусъ. Говоря о „модификаціяхъ, касающихся аффекціональности и коаффекціональности", онъ указываетъ на то, что выдѣленіе индивидуумомъ его тѣла среди другихъ тѣлъ обусловлено: 1) постояннымъ присутствіемъ его тѣла, 2) *двузначностью* прикосновенія къ собственному тѣлу въ противоположность однозначности прикосновенія къ чужому тѣлу, 3) яркостью аффективныхъ и коаффекціональныхъ цѣнностей, связанныхъ у индивидуума съ его собственнымъ тѣломъ.

добавляетъ: „Я хочу обратить вниманіе на тотъ фактъ, что „чужое Я“ противопоставляется собственному: цѣлые милліоны человѣческихъ „Я“ мыслятся координированными съ собственнымъ „Я“. Однако это собственное „Я“ является эмпирически извѣстнымъ и опредѣленнымъ, связаннымъ съ извѣстнымъ тѣломъ, снабженнымъ опредѣленнымъ именемъ и непосредственно даннымъ внутреннимъ опытомъ переживающаго „Я“, которое оказывается постольку же предметнымъ, какъ и подставленное 2-ое, 3-е „Я“. Но отъ эмпирическаго, объективно сущаго „Я“ надо строго отличать логическій субъектъ акта познанія, координирующаго собственное „Я“ съ другими „Я“. Объ этомъ неизбѣжномъ субъектѣ познанія слишкомъ часто забываютъ. Представляютъ, что высказанное познаніе можетъ извѣстнымъ образомъ парить въ воздухѣ, какъ никому не принадлежащее имущество, какъ метеоритъ, качающійся между многими центрами притяженія, и что для него является внѣшнимъ то, что его находитъ и констатируетъ способный къ познанію субъектъ“. Очевидно, не можетъ быть рѣчи о трансцензѣ области данныхъ этого логическаго субъекта, даже если онъ стоитъ всегда къ познающему эмпирическому „Я“ въ извѣстномъ внутреннемъ непосредственномъ отношеніи, которое выражается въ томъ, что одно изъ „Я“ называется собственнымъ, остальныя — „чужими Я“. Леклеръ полагаетъ, что такая точка зрѣнія, какая развита здѣсь, не приводитъ ни къ трансцендентному идеалистическому монизму, гдѣ „логическій субъектъ“ возводится въ чинъ абсолютнаго „Я“, носителя множественности познаній, ни къ догматическому солипсизму, который онъ называетъ дѣтской безсмыслицей, плоскимъ абсурдомъ. Нужно однако замѣтить, что впослѣдствіи, въ рецензіи на книгу Іерузалема (1896, „Zeitschrift für Oesterreichische Gymnasien“, S. 55—63) Леклеръ признаетъ проблему „чужого Я“ не вполнѣ удовлетворительно рѣшенной и требующей пересмотра.

Къ представителямъ критическаго солипсизма слѣдуетъ отнести „имманента“ Шуберта-Зольдерна, Мартина Кейбеля и проф. Александра Введенскаго. Сюда же отчасти относится Лаасъ, учитель Кейбеля, но онъ ближе стоитъ къ эмпиризму, а потому мы уже упомянули о немъ выше, здѣсь отмѣчаемъ лишь его вліяніе на Кейбеля. Разсматривая познаніе, какъ процессъ мысли, не выходящій за предѣлы содержаній сознанія, Шубертъ-Зольдернъ выступаетъ защитникомъ гносеологическаго *солипсизма* въ теоріи познанія, который заключается въ признаніи того, что чужія тѣла, чужой міръ представленій, чувствъ и хотѣній и чужой міръ воспріятій даны намъ въ

единствѣ нашего „я“, какъ центральнаго пункта. Этому методологически правильному взгляду на міръ должны быть противопоставлены („Wahnsinn und nicht Wissenschaft“): 1) *метафизическій солипсизмъ*: во мнѣ, какъ въ трансцендентной вещи (напримѣръ, въ монадѣ), даны всѣ люди и весь міръ, какъ сонъ; 2) *практическій солипсизмъ*: такъ какъ весь міръ есть мое созданіе, то мнѣ дана въ руки абсолютная власть надъ нимъ. Отъ эмпирической реальности другихъ людей зависитъ и реальность міра (das gemeinsame Wahrnehmbare), какъ объекта общаго воспріятія, въ противоположность чисто субъективнымъ состояніямъ. Реальный міръ есть болѣе или менѣе простая схема для упорядоченія индивидуальныхъ „возможностей воспріятія“ (Wahrnehmungsmöglichkeiten); „не перспективно и не съ опредѣленнаго мѣста“ разсматриваемый міръ есть чистая абстракція. По аналогіи между внѣшними проявленіями моей собственной и чужой душевной жизни я примышляю къ сходнымъ съ моими тѣлеснымъ перемѣнамъ чужимъ тѣлеснымъ перемѣнамъ соотвѣтственныя чувства и мысли. Хотя это—*чужія* ассоціаціи представленій, однако, съ другой точки зрѣнія, онѣ и *мои собственныя*—часть жизни моего сознанія: такъ точно гора, которую я видѣлъ много лѣтъ, въ одномъ отношеніи принадлежатъ міру воспріятій, въ другомъ—міру представленій, мыслится въ послѣднемъ случаѣ путемъ абстракціи отъ моей личности, однако мыслится мною. Такъ я отвлекаюсь (а вѣдь все мышленіе есть непрестанное абстрагированіе) при извѣстныхъ состояніяхъ сознанія отъ всѣхъ личныхъ отношеній сознанія и прихожу такимъ путемъ in abstracto къ независящему ни отъ какого сознанія міру: *міру воспріятій* и къ аналогичному моему собственному міру сознанія *содержанію чужого я*. Этотъ міръ воспріятій, мыслимый внѣ всякихъ отношеній сознанія, и есть общій объектъ всѣхъ „я“. Но эти по аналогіи образуемыя ассоціаціи, изъ которыхъ складывается для меня „чужое Я“, должно разсматривать, не только какъ *привычныя* ассоціаціи, но, сверхъ того, какъ логически необходимые выводы, находящіе себѣ подтвержденіе въ мірѣ опыта. Мало того, необходимо еще признать, что наше собственное поведеніе, наше мышленіе и рѣчь развились на почвѣ уже ранѣе развившагося чужого поведенія, мышленія и рѣчи, такъ какъ они въ началѣ нашего собственнаго душевнаго развитія были для насъ въ значительнѣйшей части непонятною пантомимою и непонятными звуками, до пониманія которыхъ мы достигли впервые, лишь поставивши ихъ въ связь съ остальнымъ нашимъ міромъ воспріятій. Равнымъ образомъ мы должны пріурочи-

вать наличность чужихъ тѣлъ и чужихъ сознаній и къ тому времени, до котораго не достигаютъ наши первыя воспоминанія: къ эпохѣ самаго ранняго младенчества и, наконецъ, къ той эпохѣ, до которой и не могутъ доходить наши воспоминанія, къ эпохѣ, предшествующей нашему младенчеству. Безъ такого предположенія нашъ міръ воспріятій и міръ воспроизведеній окажутся для насъ немыслимыми въ тѣхъ отношеніяхъ и свойствахъ, въ которыхъ они *должны* быть мыслимы нами. Всѣ эти выводы необходимы съ точки зрѣнія мыслящаго существа, которое стремится охватить міръ въ наиболѣе связную и соотвѣтствующую дѣйствительности общую картину. Но всѣ эти выводы вмѣстѣ съ заключенными въ нихъ содержаніями мыслимы лишь съ другой, охватывающей и этотъ взглядъ точки зрѣнія, именно поскольку всѣ эти данныя стоятъ въ связи съ опредѣленнымъ сознаніемъ въ настоящемъ, поскольку послѣднее охватываетъ ихъ. Это сознаніе есть мое сознаніе, и оно такъ же немыслимо безъ чужого, какъ чужое безъ моего... „Мое“ немыслимо безъ „твоего“. „Чужое Я“ имѣетъ такое же значеніе, какъ недоступная воспріятію внутренность земли или неподдающаяся наблюденію подробность въ составѣ солнца—и то и другое должно быть мыслимо, какъ недоступная воспріятію составная часть міра воспріятій, какъ необходимая часть, входящая въ составъ совокупности міра воспріятій и воспроизведеній сознанія, какъ цѣлаго (вліяніе Шуппе!).

Въ этикѣ гносеологическій солипсизмъ Шуберта-Зольдерна находитъ слѣдующее развитіе. Чужія состоянія сознанія даны мнѣ лишь въ качествѣ моихъ, съ другой стороны я не знаю никакого другого конечнаго мотива, какъ удовольствіе. Въ корнѣ ошибочно говорить: мнѣ доставляетъ удовольствіе чужое удовольствіе, ибо это чужое удовольствіе, поскольку оно можетъ вообще имѣть значеніе, есть мое удовольствіе, и это положеніе слѣдовало бы выразить такъ: мнѣ доставляетъ удовольствіе мое собственное удовольствіе, что было бы или плеоназмомъ, или абсурдомъ („Grundlagen zu einer Ethik“, 1887, S. 9). Совершенно ошибочно также, когда соціальный эгоизмъ разсматриваетъ чужое удовольствіе, какъ нѣчто такое, что возбуждаетъ во мнѣ удовольствіе, и черезъ это впервые получаетъ для меня цѣнность, ибо чужое удовольствіе есть непосредственно мое удовольствіе и имѣетъ непосредственную цѣнность, а не впервые въ качествѣ возбудителя удовольствія. Поэтому альтруизмъ по своей цѣнности не зависитъ отъ эгоизма, но совершенно однороденъ съ нимъ и координированъ: они оба замкнуты въ общемъ „единствѣ сознанія, во все-

охватывающемъ „Я“. Вся разница здѣсь лишь въ наличности промежуточныхъ звуковъ и движеній. Безъ „ты“ не было бы и эмпирическаго „Я“, безъ *твоихъ* страданій не было бы и *моихъ*. Нравственъ тотъ, кто понялъ, что чужія радости—его радости, чужія страданія—его страданія, безнравственъ—кто недостаточно позналъ чужія чувства и призналъ ихъ своими. Въ этихъ разсужденіяхъ Шубертъ-Зольдернъ сильно приближается къ туизму Фейербаха.

Зиммель указываетъ въ его разсужденіяхъ двѣ логическія ошибки, два petitiones principii: I) *A*. Всякое чувство благополучія, какое только во мнѣ имѣется, по своей природѣ равнозначно всякому другому, какое я испытываю. *B*. Счастье другихъ существуетъ лишь во мнѣ, ибо оно можетъ имѣть отношеніе ко мнѣ, лишь какъ мое представленіе. *C*. Слѣдовательно, счастье другого непосредственно есть такъ же мое счастье, и между ними нѣтъ никакой противоположности природы и цѣнности. Здѣсь въ меньшей посылкѣ „Я“ понимается въ смыслѣ сверхъиндивидуальномъ. II) *A*. Всякое чувство удовольствія, какое я представляю, дѣйствуетъ, мотивируя мое поведеніе. *B*. Твое удовольствіе, представляемое мною, существуетъ лишь какъ мое представленіе. *C*. Твое удовольствіе есть мотивъ моего поведенія. Здѣсь въ большей посылкѣ разумѣется настоящее удовольствіе, а въ меньшей не непремѣнно таковое, но и холодная мысль. Наконецъ, по Шубертъ-Зольдерну выходитъ, что чѣмъ лучше знаешь человѣка, тѣмъ больше способенъ любить его, что крайне сомнительно.

Одинъ изъ учениковъ Лааса—Мартинъ Кейбель признаетъ скептическій солипсизмъ теоретически неопровержимымъ. Въ то же время онъ разсматриваетъ „чужое Я“, какъ трансцендентную реальность, въ которую мы должны *вѣровать* въ силу моральныхъ соображеній: „этотъ родъ трансцендентнаго, по моему мнѣнію, *морально* необходимъ. Всѣ наши клонящіяся къ общему благу стремленія опираются на вѣру въ то, что „чужое Я“ независимо отъ меня и, подобно мнѣ, ощущаетъ наслажденія и страданія. Но логически эта вѣра не необходима“ (M. Keibel: „Die Abbildtheorie und ihr Recht“).

Профессоръ Александръ Ив. Введенскій въ упомянутомъ выше изслѣдованіи [1]) защищаетъ слѣдующіе тезисы:

---

[1]) „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“. Новый психофизіологическій законъ. 1892 г. По поводу этой книги появились статьи: Э. Л. Радлова въ „Вѣстникѣ Европы“ (февр. 1904), Лопатина, Грота, С. Трубецкого—въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ (1904 г.); Астафьевъ также возражалъ въ брошюрѣ „О вѣрѣ“.

1) Чужая душевная жизнь не только не наблюдается извнѣ, но и непредставима, и то, что называется ея представленіемъ, состоитъ или въ умственной подстановкѣ самого себя въ условія чужой душевной жизни, или же въ представленіи ея внѣшнихъ обнаруженій, которыя сопровождаются прежде пріобрѣтеннымъ знаніемъ ихъ значенія.

2) Всякое познаніе чужой душевной жизни пріобрѣтается при помощи подстановки самого себя въ ея условія; и потому чужая душевная жизнь всегда конструируется изъ элементовъ собственной душевной жизни познающаго лица.

3) Всякая существующая во вселенной душевная жизнь подчинена закону отсутствія объективныхъ признаковъ одушевленности: Его формула такова: „Матеріальные процессы *во всѣхъ* безъ исключенія тѣлахъ протекаютъ всегда такъ, какъ если бы нигдѣ и никогда не было душевной жизни, т. е. *всякій* матеріальный процессъ можетъ быть объясняемъ одними матеріальными процессами безъ помощи душевныхъ."

4) Существованіе чужой одушевленности, предѣлы ея распространенія и продолжительность существованія душевной жизни въ прошломъ и будущемъ лежатъ внѣ чисто эмпирическаго познанія; и въ этихъ вопросахъ безъ всякаго противорѣчія съ опытомъ можно допустить *любыя* предположенія, а потому позволительно пользоваться, по мѣрѣ надобности, каждымъ изъ нихъ, какъ вспомогательнымъ средствомъ для развитія эмпирическаго познанія.

5) Существованіе типовъ *одушевленности*, согласованіе съ опытомъ предположенія, *общность* основныхъ и психофизіологическихъ, и психологическихъ законовъ (не исключая отсюда и общность апріорныхъ идей)—все это зависитъ отъ субъективныхъ условій нашего познанія, и все это имѣло бы мѣсто, если бы даже всѣ животныя (включая и человѣка), кромѣ ихъ наблюдателя, были бездушными автоматами.

6) Или признаніе чужой одушевленности должно быть объявлено ничѣмъ не доказуемымъ мнѣніемъ, или же надо допустить возмож-

---

Проф. Введенскій отвѣчалъ своимъ оппонентамъ и снова предлагалъ продолжить споръ, формулировавъ свою точку зрѣнія въ приводимыхъ здѣсь тезисахъ. М. М. Филипповъ помѣстилъ въ „Научномъ обозрѣніи" замѣтку о книгѣ Введенскаго („Въ дебряхъ метафизики"), Н. А. Васильевъ въ курсѣ психологіи, читанномъ въ Казани на В. Ж. К., въ общемъ присоединяется ко взглядамъ Введенскаго. С. А. Аскольдовъ возражаетъ проф. Введенскому въ книгѣ: „Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи", 1900 г.

ность достовѣрнаго трансцендентно метафизическаго познанія и существованіе особаго органа такого познанія.

7) При современномъ состояніи философіи таковымъ органомъ съ наибольшею вѣроятностью можно считать нравственное чувство, и такимъ путемъ мы приходимъ къ кантовскому методу трансцендентной метафизики.

8) Признавъ нравственное чувство за органъ достовѣрнаго метафизическаго познанія, придется считать міръ устроеннымъ телеологически, именно, устройство всѣхъ тѣлъ приноровленнымъ къ требованіямъ нравственности, а устройство одушевленныхъ тѣлъ—приспособленнымъ къ душевной жизни, хотя обѣ стороны остаются не связанными причинной зависимостью.

9) Успѣхъ критической трансцендентной метафизики обусловленъ выясненіемъ эмпирически неразрѣшимыхъ вопросовъ.

Къ тезисамъ проф. Введенскаго я предполагаю вернуться въ другой работѣ, которая составитъ продолженіе настоящаго изслѣдованія. Я пытался обозрѣть постановку вопроса о „чужомъ Я“ въ новѣйшей философіи. Въ предстоящей теоретической работѣ я попытаюсь высказать собственныя соображенія по данному предмету и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрою „секретъ“ той классификаціи философскихъ направленій мысли, которая предложена въ настоящемъ очеркѣ. Одно замѣчу въ заключеніе: *я глубоко убѣжденъ въ томъ, что проблема „чужого Я“ разрѣшима строго научнымъ, теоретическимъ путемъ на почвѣ критической философіи* безъ какихъ бы то ни было уклоновъ въ сторону скептицизма, мистицизма, фидеизма и догматической метафизики. Само собою разумѣется, что я въ то же время весьма далекъ отъ претензіи дать такое рѣшеніе проблемы и говорю лишь о томъ единственномъ *направленіи* мысли, котораго слѣдуетъ держаться въ поискахъ за разгадкой головоломки, и которое рано или поздно *непремѣнно* приведетъ къ желанному результату.

Еслибы критическая философія оказалась безсильной преодолѣть скептическій солипсизмъ и разрѣшить на теоретической почвѣ проблему „чужого Я“, то этимъ она доказала бы свою полную несостоятельность. Одной щели, по словамъ Л. Н. Толстого, достаточно, чтобы изъ закрома высыпалось все зерно, такъ точно одного основного зіяющаго противорѣчія достаточно, чтобы разрушить всю теорію познанія, гдѣ оно обнаружено.

ПРИМѢЧАНІЯ.

Къ стр. 35-й. Джэмсъ Милль въ своей книгѣ „Analysis of the phenomena of the human mind“ 1889, v. I, pp. 355—358, обсуждая вопросъ о признакахъ одушевленности (signs of sensations), разсматриваетъ признаніе реальности „чужого Я“, какъ результатъ прочно сложившейся „неразрывной ассоціаціи“, въ основѣ которой лежитъ представленіе произвольнаго движенія.

Къ стр. 102-й. К. Чуковскій въ своихъ статьяхъ объ Л. Андреевѣ приводитъ много примѣровъ изображенія солипсическихъ настроеній у этого писателя.

Къ стр. 129-й. Потребность въ интуитивизмѣ и панпсихизмѣ можетъ развиться и при совершенно иныхъ условіяхъ, а именно: на почвѣ страшнаго вынужденнаго солипсизма одиночнаго заключенія у героической натуры, преисполненной альтруизма и жажды общенія съ другими людьми. Н. А. Морозовъ въ замѣчательной статьѣ „Атомы-души“ (Современный міръ, 1910, № II), развивая панпсихическое воззрѣніе на міръ, говоритъ:.... „Чувство моего психическаго единства съ окружающей природой такъ слилось теперь съ моимъ сознаніемъ, что сдѣлалось для меня въ моемъ одиночествѣ чѣмъ-то вродѣ новой религіи“.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Августинъ, 148.
Авенаріусъ, 4, 29, 133—134, 161, 166, 171, 174—182, 186.
Аверроесъ, 37, 135.
Адикесъ, 156.
Аксельродъ, 16.
Аміель, 105, 129—133.
Амрейнъ, 157—158, 165, 171.
Аристотель, 14, 41, 155.
Арнольдъ, 158.
Аскольдовъ, 191.
Астафьевъ, 190.

Балдвинъ, 10, 28, 174.
Бальзакъ, 126.
Бальмесъ, 86.
Банзенъ, 41, 67—68.
Беклинъ, 120.
Бенеке, 143—4.
Бергманнъ, 36.
Бергсонъ, 93.
Беркли, 36, 37.
Бинэ, 122, 127.
Бо, 155.
Боделеръ, 59, 63.
Бонне, 77.
Браунингъ, 127.
Бруно, 22.
Брюне, 88.
Брюсовъ, 87.
Брэдли, 173—174.
Бугле, 75—76.
Будда, 132.
Буллье, 87.
Бурже, 129.
Бэконъ, 52.
Бэнъ, 14, 31, 36, 105.

Ванъ Гельмонтъ, 85.
Вартенбергъ, 13.
Васильевъ, 137, 191.
Вашро, 87.
Введенскій, 3, 136, 159, 161, 166, 187, 190—192.
Верленъ, 125.
Верникъ, 4.
Вилле, 52.
Вилли, 104.
Виндельбандъ, 165.
Витасекъ, 120—121.
Вольфъ, 7, 157.
Вундтъ, 3, 19, 26, 27, 29—31, 118, 181.

Габерландъ, 92.
Гальтонъ, 26.
Гаманнъ, 140.
Гамильтонъ, 35.
Гамсунъ, 8.
Гартманнъ, 5, 23, 24, 34, 52, 66, 73, 103, 170.
Гарденбергъ, 98.
Геббель, 68.

Геберъ, 135.
Гегель, 44—47, 61, 87, 102, 105 — 107, 113, 125, 151—153.
Геймансъ, 51—52.
Гейне, 102.
Геккель, 12, 19, 22.
Гербартъ, 6, 14, 31. 74—75, 79, 165.
Геффдингъ, 19, 34, 146, 181.
Гердеръ, 105, 117, 119, 123—124.
Герцъ, 17.
Гёте, 80, 105, 118, 124, 134, 145.
Гильдегарда, 107.
Гомеръ, 144.
Гольбахъ, 19.
Горацій, 124.
Горвичъ, 81.
Гёфлеръ, 82.
Гофманнъ, 101—102.
Гофманстальъ, 15, 98—100.
Гоголь, 101.
Гомперцъ, 104—105, 109, 114, 153.
Граббе, 11.
Гратри, 137, 150.
Грилльпарцеръ, 100.
Гроссъ, Хр. 145, 181.
Гроссъ, К. 57.
Гротъ, 190.

Дантекъ, 19, 21.
Декартъ, 7, 65, 74, 77, 83—84, 113, 135—136, 148—149.
Демокритъ, 7, 22.
Де Морганъ, 88—89.
Дессуаръ, 54.
Диккенсъ, 128.
Джэмсъ, 4, 62, 90, 137, 151.
Достоевскій, 92, 102.
Доде, 122, 127.
Древсъ, 170.
Дробишъ, 78.
Дрбалъ, 79—81.
Дромаръ, 135.
Дунсъ Скотъ, 135.
Дугальдъ Стьюартъ, 135.
Дюга, 93.
Дюма, А. 122.
Дюрингъ, 16.

Жане Пьеръ, 92—94, 133.
Жане Поль, 87.

Зандъ, Ж. 125.
Зибекъ, 123.
Зигвартъ, 167.
Зикель, 73.
Зиммель, 8, 88, 90, 190.

Ибервегъ, 19, 21, 96, 115, 144.
Ивановъ-Разумникъ, 98—99.

Іеркесъ, 5.
Іерузалемъ, 167.
Іоэль, 98.

Кавелинъ, 71.
Кампанелла, 19.
Кантъ, 53. 60, 67, 80, 88, 113. 156—161, 162.
Карусъ, 27.
Катрфажъ, 27.
Каттель, 62.
Кейбель, 187—190.
Кёнигъ, 170.
Когенъ, 161, 164.
Контъ, 31—33, 36, 74, 107.
Конъ, 165.
Корнеліусъ, 182—183.
Кохъ, 4.
Краузе, 157.
Кузенъ, 84, 86, 87.
Кюльпе, 123.

Лаасъ, 36, 88, 90, 158, 162.
Лало, 124.
Ламенне, 86.
Ламеттри, 19.
Ланге, А. 72, 110, 124, 161, 162, 164, 158.
Ланге, К. 120.
Лассвицъ, 51.
Лаубе, 101.
Лацарусъ, 75—76.
Лейбницъ, 22, 44, 64, 69, 70, 74, 86, 104, 113.
Лопатинъ, 191.

Лёвс, 39.
Леклеръ, 185—187.
Леметръ, 125.
Леконтъ де Лилль, 128.
Леру, 105, 112—113.
Лосскій, 107, 156.
Либманнъ, 161, 165—166, 171.
Липпсъ, 55, 59, 114, 122, 124, 153.
Лотн, 128.
Лотце, 7, 14, 72—74.
Лукіанъ, 94.
Льюисъ, 14, 31.

Майвальдъ, 135.
Майковъ, 144.
Малебраншъ, 37, 83.
Мансель, 139.
Махъ, 161, 182—185, 186.
Маутнеръ, 91, 92, 94.
Меммлингъ, 170.
Мендельсонъ, 141—142.
Мессеръ, 135.
Метерлинкъ, 170.
Милль, Джонъ, 14, 31, 36, 37, 141—142.
Милль, Джэмсъ, 193.
Михелетъ, 47, 107.
Михель, 96.
Мокіевскій, 137.
Монтень, 149, 165.
Монассанъ, 96, 102, 125.
Морусъ, 149.
Мэнъ де Биранъ, 83—86.
Мюллеръ, 77.
Мюнстербергъ, 145.
Мюссе, 102.

Наторпъ, 165.
Нельсонъ, 170.
Ницше, 11, 14, 80, 96.
Новалисъ, 97, 117.
Новоплатоновцы, 37.
Нэгели, 12, 19, 20.

Овидій, 134.
Овсянико-Куликовскій, 121, 122, 128.
Оле-Лапрюнъ, 87.
Ольцетъ-Невинъ, 36.
Оригенъ, 53, 70.
Оствальдъ, 13, 16—18.

Паскаль, 136.
Пасси, 122, 127.
Паули, 93.
Паульсенъ, 159.
Петцольдъ, 166, 171, 181, 182.
Перейра, 148, 149, 150.
Платонъ, 107, 113.
Плехановъ, 16.
Плотинъ, 7.
Поэ, 101, 102, 126.
Полапъ, 81.
Помпонацій, 135.
Пра, 114.
Прейеръ, 9, 21.
Принсъ, 155.
Пристли, 11.
Проклъ, 85.
Пушкинъ, 122, 127—128, 134.
Пьомбо Себастьянъ, 114.
Пэлицъ, 156.

Радловъ, 135, 190.
Радищевъ, 11, 19.
Расинъ, 81.
Реймарусъ, 77.
Ремке, 52—55.
Ренувье, 68—71, 136, 146, 152, 161.
Рёссель, 4.
Рибо, 31, 132.
Ридель, 159.
Ридъ, 136—141, 146—147.
Риккертъ, 148.
Риль, 109, 161, 166.
Рихтеръ, Ж. П. 96, 102, 147 — 149, 166.
Робинсонъ, 88.
Розенкранцъ, 46, 107.
Ромэнсъ, 19, 86—87.
Роосъ, 118.
Росмини, 14.
Росцій, 139.
Ружъ, 97.
Руссо, 8, 77.
Рюккертъ, 48.

Сведенборгъ, 103.
Симонъ де Турнэ, 135.
Соллогубъ, 98—99, 102.
Соллье, 133.
Соловьевъ, 71, 83, 160.
Софисты, 7.
Спенсеръ, 14, 31, 33—34, 36, 79, 114, 151, 153, 186.
Спиноза, 22, 37, 44, 157.
Спиръ (Шпиръ), 162.
Сталло, 69.
Стриндбергъ, 95, 129.
Стэутъ, 153—154.
Суріо, 105, 124—127.

Тауберть, 117.
Тейхмюллеръ, 60—65.
Тертулліанъ. 53.
Тикъ, 97, 98, 107.
Товянскій, 65.
Толстой, А. 103.
Толстой, Л. 128, 192.
Тома, 120.
Тома, 113.
Трубецкой, 190.
Тумаркина, 101.
Тургеневъ, 28, 166.
Тэнъ, 31.

Уайльдъ, 102.
Уйтманъ, 98.
Уфуэсъ, 35.

Файингеръ, 36, 159.
Фейербахъ, 6, 98, 105, 109—113, 166, 190.
Фенелонъ, 135—136.
Ферри, 19.
Фетъ, 15, 103.
Фехнеръ, 40, 47 — 52, 73, 103, 123, 162.
Фиске, 34.
Фихте, 38—43, 69, 88, 94, 98, 113, 132, 147, 148; 171.
Флинкъ, 42
Фишеръ, К. 45, 96.
Фишеръ. Р. 57, 105, 117, 119.
Флоберъ, 128.
Фолькельтъ, 105, 117, 119, 166, 120—124.
Фолькманнъ, 76—79, 81.
Франкъ, 137.
Фришейзенъ Кёлеръ, 18.
Фризъ, 142.
Фрошаммеръ, 12.
Фуллье, 81, 105, 109.

Христіанъ, 7.

Цёльнеръ, 12.
Цигенъ, 3.
Циммерманнъ, 74.
Циммерманнъ, 94.
Цицеронъ, 139, 151.

Чеховъ, 55.
Чольбе, 8, 19, 21.

Швендлеръ, 73.
Шелли, 66.
Шеллингъ, 42—44, 52, 96, 102, 107, 143, 159.
Шекспиръ, 80. 196.
Шиллеръ, 137, 142, 154—155.
Шиллеръ, 80, 123, 134.
Шлегель, 97—98.
Шлейермахеръ, 119, 136, 143.
Шопенгауэръ, 22, 40, 52, 88, 103, 104, 105, 107—108.
Шпиръ (см. Спиръ), 162.
Штаудингеръ, 164.
Штейнталь, 75—76.
Штёръ, 88—89.
Штернъ, 6, 123.
Штирнеръ, 94.
Шубертъ-Зольдернъ, 187—190.
Шульцъ, 19, 29.
Шуппе, 161, 165, 166—179, 183, 189.

Эберти, 61.
Эльзенгансъ, 142.
Экснеръ, 46—47.
Энезидемъ, 144.

Эпикуръ, 151.
Эрдманнъ, I. 97.
Эспинасъ, 81.

Юмъ, 11, 74, 88, 111.

Якоби, 136, 140—141, 176.
Ястровъ, 54, 155.

Ѳома Аквинскій, 41, 83.

Оглавленіе.

		Стран.
I.	Введеніе	3 — 6
II.	Классификація различныхъ теорій по данному вопросу	6 — 14
III.	Наивный реализмъ	14 — 15
IV.	Матеріализмъ	15 — 18
V.	Гилозоизмъ	18 — 31
VI.	Переходныя формы	31 — 36
VII.	Монистическій идеализмъ	37 — 59
VIII.	Монадологія	60 — 72
IX.	Переходныя формы	72 — 74
X.	Переходныя формы	74 — 83
XI.	Переходныя формы	83 — 88
XII.	Гносеологическій солипсизмъ	88 — 92
XIII.	Психологическій солипсизмъ	92—102
XIV.	Интуитивизмъ	102—105
XV.	Интуитивизмъ религіозный и телепатія	105—108
XVI.	Интуитивизмъ соціологическій	108—117
XVII.	Интуитивизмъ эстетическій	117—129
XVIII.	Интуитивизмъ психологическій (мистика)	129—134
XIX.	Фидеизмъ, его разновидности	135—137
XX.	Фидеизмъ (вѣра инстинктивная)	137—147
XXI.	Фидеизмъ (вѣра моральная)	147—150
XXII.	Фидеизмъ (вѣра авторитарная)	150—151
XXIII.	Фидеизмъ (вѣра утилитарная)	151—155
XXIV.	Критицизмъ Канта	156—161
XXV.	Новѣйшій критицизмъ	161—192
	Примѣчанія	193
	Указатель именъ	I— V

БИБЛИОТЕКА
Коммунистической
АКАДЕМИИ