

# Вопросъ о реальномъ единстве сознанія.

(Продолженіе.)

## III.

Наиболѣе рѣшительное осужденіе сдѣланныхъ мною выводовъ я нашелъ въ статьѣ Вл. С. Соловьева „Первое начало теоретической философіи“ \*). Хотя въ этой статьѣ обо мнѣ и моихъ воззрѣніяхъ онъ говоритъ только мимоходомъ, но все-таки онъ подвергаетъ безпощадной и чрезвычайно острумной критикѣ то, что считаетъ за мою основную точку зрѣнія на разсматриваемую имъ проблему. Онъ причисляетъ меня къ многочисленнымъ сторонникамъ Декарта, которые раздѣляютъ съ этимъ послѣднимъ его главную ошибку въ решеніи вопроса о природѣ нашего сознанія. А ошибка эта, по мнѣнію В. С. Соловьевы, состоитъ въ слѣдующемъ: Декартъ считалъ возможнымъ и необходимымъ отъ самодостовѣрности наличного сознанія, какъ внутренняго факта, *прямо заключать* къ подлинной реальности *сознающаго субъекта*, какъ особаго самостоятельнаго существа или мыслящей субстанціи; онъ думалъ, что въ простомъ или прямомъ сознаніи мы имѣемъ самодостовѣрное свидѣтельство о существованіи сознающаго, какъ этого подлиннаго субъекта; въ своемъ положеніи: *cogito ergo sum*, онъ распространилъ достовѣрность прямого или чистаго сознанія на убѣжденіе въ собственномъ существованіи субъекта (какъ мыслящей субстанціи) \*\*). В. С. Соловьевъ полагаетъ, что эту ошибку повторяю за Декартомъ и я въ моей диссертациіи и въ моихъ послѣдующихъ статьяхъ.

---

\*) „Вопросы философіи и психології“ 1897, кн. 40.

\*\*) Тамъ же, стр. 888, 889, 890.

Долженъ сознаться, что мнѣ тяжело и трудно вступать въ печатную полемику съ В. С. Соловьевымъ не только по причинѣ очень старинныхъ дружескихъ связей, которыя соединяютъ меня съ нимъ, но и въ силу того уваженія, которое питаютъ я къ нему, какъ самому глубокомысленному метафизику въ современной русской философіи, а можетъ быть, и не только русской. Однако, именно его высокая авторитетность въ философской литературѣ не позволяетъ мнѣ пройти молчаниемъ его выводы относительно вопроса чрезвычайной философской важности, которые діаметрально противоположны моимъ собственнымъ выводамъ и которые при этомъ высказаны въ виду соображеній, печатно изложенныхъ мною раньше.

Обвиненіе В. С. Соловьева меня нѣсколько удивило. Какъ? Я оказываюсь защитникомъ самодостовѣрнаго существованія нашего субстанціального я въ томъ смыслѣ, что оно не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ и должно быть принято прямо на основаніи свидѣтельства непосредственнаго сознанія съ абсолютной обязательностью? Но тогда затѣмъ же я написалъ цѣлый рядъ статей, въ которыхъ не скрупульсъ на детальное развитіе самыхъ разнообразныхъ аргументовъ въ пользу признанія субстанціальной природы нашего духа? По истинѣ, мой взглядъ не этотъ, и безпристрастный читатель убѣдится въ томъ, если пересмотрѣтъ мои выводы въ „Явлениі и сущности въ жизни сознанія“, въ „Душѣ по даннымъ внутренняго опыта“ и въ „Сpirituализмѣ, какъ психологической гипотезѣ“. Дѣйствительно, я полагаю, что мы непосредственно сознаемъ свое бытіе, какъ сознающихъ существо, и что субъективная нашаувѣренность въ немъ такъ велика, что *практически* мы не можемъ въ немъ сомнѣваться. Но изъ этого никакъ нельзя съ перваго же шага дѣлать выводъ къ *теоретической* и *объективной* достовѣрности нашего сознанія. Тѣмъ болѣе нельзя сразу облекать этого сознанія въ формулу, содержащую отвлеченные метафизические термины, каковъ, напримѣръ, *субстанція*. Вѣдь непосредственно сознавать и переживать что-нибудь

и понимать отношение этого переживаемаго къ отвлеченнымъ принципамъ (напримѣръ, къ понятію *субстанции*) суть вещи, очевидно, различныя. Я отличаюсь отъ большинства современныхъ психологовъ только въ окончательной оцѣнкѣ свидѣтельствъ внутренняго опыта. Я утверждаю, что нѣть основаній видѣть въ этихъ свидѣтельствахъ самообманъ и иллюзію, къ чemu они обыкновенно склоняются и В. С. Соловьевъ болѣе другихъ. Я полагаю, что непосредственное сознаніе, раскрывая намъ нашу внутреннюю дѣйствительность, какъ сознающихъ существъ, насъ не обманываетъ, но утверждаю я это не по субъективному самочувствію, а на основаніи обдуманныхъ логическихъ соображеній. Для меня субстанціальность нашего духа есть истина *выводная*, хотя она и совпадаетъ съ непосредственнымъ содержаніемъ нашего сознанія. Но вѣдь въ такомъ совпаденіи и заключается лучшая повѣрка ея достовѣрности.

Однако, В. С. Соловьевъ рѣшительно отрицаєтъ, чтобы существованіе нашего субстанціального я сознавалось непосредственно. „Допустимъ“, говоритъ онъ, „что бытіе нашего я, или души, какъ субстанціи, было бы *дано непосредственно* въ наличныхъ состояніяхъ сознанія,—ясно, что никакого вопроса и сомнѣнія объ этомъ бытіи не могло бы и возникнуть... никто безъ оскорблениія логики не можетъ утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный фактъ, ибо если бы она въ самомъ дѣлѣ была дана въ наличномъ сознаніи, то это уже и было бы полнымъ доказательствомъ, а если она не дана, то безсмысленно доказывать, что не данное есть данное“ \*). Итакъ, абсолютная бесспорность фактовъ,—вотъ непоколебимый критерій ихъ дѣйствительной наличности въ нашемъ непосредственномъ сознаніи—для В. С. Соловьева.

Я никакъ не могу признать правильности такого критерія: въ психологической области болѣе, чѣмъ въ какихъ-нибудь другихъ областяхъ знанія, оказывается *спорныхъ* наличныхъ

---

\*.) Тамъ же, стр. 914.

фактовъ. Въ этомъ легко убѣдится каждый, кто серьезно подумаетъ надъ исторіей психологіи. Отчего это зависитъ? Оттого ли, что непосредственно сознаваемые факты часто бываютъ очень сложны, оттого ли, что далеко не всѣ ихъ элементы сознаются ясно или еще отъ какихъ-нибудь причинъ? Мы не будемъ останавливаться на этихъ вопросахъ, но что о наличныхъ фактахъ сознанія можно спорить и что о нихъ дѣйствительно спорили и спорятъ, этому можно привести многочисленныя доказательства. Ограничимся немногими примѣрами. Присутствие въ нашемъ умѣ общихъ понятій, абстрактныхъ идей, отвлеченныхъ сужденій—есть наличный фактъ нашего внутренняго опыта. И тѣмъ не менѣе черезъ многія столѣтія идетъ до сихъ поръ неоконченный споръ, точно ли въ нашемъ умѣ даны концепціи со всеобщимъ содержаніемъ, или общность нашей мысли есть только иллюзія, порождаемая одинаковостью употребляемыхъ нами въ разныхъ случаяхъ словъ, которыми, однако, въ нашемъ сознаніи всегда вызываются лишь частные представленія съ какимъ-нибудь вполнѣ индивидуальнымъ содержаніемъ (*концептуализмъ* и *номинализмъ*). Въ виду этого наличного факта исторіи, какъ быть съ утвержденіемъ В. С. Соловьевъа, что „фактъ присутствія или отсутствія чего-нибудь въ сознаніи одинаковъ со всѣхъ точекъ зрѣнія?“ Можно ли придумать болѣе разительное доказательство тому, что, вопреки его мнѣнію, о наличныхъ фактахъ сознанія спорить можно? Вѣдь мысли несомнѣнно протекаютъ въ нашей головѣ и въ нихъ или дѣйствительно дано общее содержаніе, или оно совсѣмъ отсутствуетъ. И вотъ на это существуетъ совершенно *различныя* точки зрѣнія.

Аналогичный примѣръ можно указать въ различныхъ ученіяхъ о природѣ нашихъ чувствъ. Со всѣми нами бываетъ, что мы страшимся и сердимся, радуемся и печалимся, любимъ и ненавидимъ. Разныя состоянія въ этомъ родѣ переживаются нами постоянно,—казалось бы, мы должны были ихъ знать до-тла и во всякомъ случаѣ не сомнѣваться, что они такое и въ чёмъ заключаются? А между тѣмъ какіе раз-

нообразные и непримирамо противоположные взгляды выскакываютъ на нихъ психологи! Возьмемъ хотя бы довольно популярную теперь теорію Джэмса и Ланге, по которой всѣ наши чувства, какими бы идеальными и возвышенными они намъ ни казались, представляютъ лишь различныя сочетанія чисто физическихъ ощущеній (отъ происшедшихъ измѣненій въ нашихъ дыхательныхъ органахъ, въ кровеносныхъ сосудахъ, въ тонѣ напряженія мускуловъ и т. д.), сопровождаемыя идеей предмета, который вызвалъ эти чувства. Однако съ такимъ объясненіемъ далеко не всѣ согласны: большинство психологовъ склоняется къ тому, что наши чувства имѣютъ специфическую эмоциональную природу, по отношенію къ которой различныя физическія ощущенія являются лишь сопровождающимъ обстоятельствомъ. Вопросъ не въ томъ, кто тутъ правъ: важно то, что обѣ этихъ вешахъ можно серьезно и упорно спорить. А вѣдь дѣло идетъ, несомнѣнно, о наличныхъ фактахъ сознанія: чувства какъ-нибудь сознаются нами, и въ нихъ или сознаются только физическія ощущенія, или сознается и еще что-нибудь. Количество подобныхъ примѣровъ можно было бы значительно увеличить, если съ этою цѣлью пересмотрѣть различныя группы психическихъ фактовъ. Всѣ люди одинаково убѣждены, что они ощущаютъ, думаютъ, чувствуютъ, желаютъ, но что именно протекаетъ въ ихъ сознаніи въ соотвѣтствіе съ этими очень общими обозначеніями, обѣ этомъ они едва ли столкнутся между собою скоро.

Итакъ, критерій В. С. Соловьева оказывается явно непригоднымъ даже при простомъ установлениі наличности тѣхъ или иныхъ фактовъ въ нашемъ сознаніи. Тѣмъ болѣе его нужно признать неумѣстнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ уже не о присутствіи фактовъ въ нашемъ субъективномъ сознаніи и самочувствії, а обѣ ихъ объективномъ и метафизическому значеніи. Если свидѣтельства нашего внутренняго опыта отвлеченно допускаютъ разныя толкованія и точки зрењія, ихъ, очевидно, нельзя сразу и безъ дальнѣйшихъ разсужденій возводить въ достоинство общеобязатель-

ныхъ истинъ теоретической философіи, какъ науки, а нужно сначала подвергнуть ихъ всестороннему критическому анализу. Мы несомнѣнно сознаемъ себя инициаторами своихъ собственныхъ дѣйствій, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что вопросъ о свободѣ воли не долженъ имѣть мѣста въ философіи. Мы постоянно чувствуемъ, что переживаемыя нами состоянія принудительно вызываются въ насъ чуждыми намъ силами,—изъ этого все же не вытекаетъ, что проблема бытія вицѣнняго міра не должна подвергаться обсужденію. Въ душѣ огромнаго большинства людей живетъ глубокое сознаніе присутствія въ мірѣ высшей безконечной реальности, а въ чуткихъ религіозныхъ натурахъ это сознаніе поднимается до самоочевидной увѣренности, и мнѣ кажется, что, по крайней мѣрѣ, для нѣкоторыхъ случаевъ нѣтъ основанія отрицать совершенно непосредственный характеръ этой увѣренности (экстатическое созерцаніе мистиковъ), но это все-таки не значитъ, что метафизикъ съ первого шага долженъ признать бытіе абсолютнаго существа за аксиому, которая не нуждается ни въ какихъ рациональныхъ аргументахъ. Такъ и относительно нашего сознающаго я, нельзя утверждать его субстанціальности только на основаніи прямыхъ свидѣтельствъ самосознанія, не показавъ предварительно, по крайней мѣрѣ, двухъ вещей: 1) что наше общее понятіе о субстанції вполнѣ отвѣчаетъ тому представлению, которое мы имѣемъ о нашемъ я черезъ внутреннее самосознаніе и самочувствіе, 2) что свидѣтельства нашего самосознанія и самочувствія нельзя объяснить въ этомъ случаѣ, какъ простую иллюзію.

Я не знаю, въ какой мѣрѣ я самъ подалъ поводъ къ превратному толкованію моихъ выводовъ. Какъ я уже говорилъ, мой уважаемый критикъ упоминаетъ о моихъ мнѣніяхъ только мимоходомъ, и я не могу судить, что собственно его въ нихъ смущило. Но я совершенно увѣренъ, что подобныхъ поводовъ не давалъ Декартъ, хотя В. С. Соловьевъ приписываетъ ему ту же ошибку, которую будто бы сдѣлалъ я. Исходный тезисъ философіи Декарта—*cogito ergo sum* вы-

зывалъ самую разнородную оцѣнку и у современниковъ Декарта, и у его позднѣйшихъ критиковъ, но все же, мнѣ кажется, надъ нимъ рѣдко совершали такое логическое насилие, какое допустилъ В. С. Соловьевъ. Или я совсѣмъ не понимаю разсужденій почтенного критика, или онъ въ самомъ дѣлѣ думаетъ, что Декартовское *cogito ergo sum* должно означать и для самого Декарта означало: *мыслю, слѣдовательно, я есть мыслящая и безтѣлесная субстанція*. Именно въ виду этого страннаго толкованія исходной точки Декартовой философіи, В. С. Соловьевъ утверждаетъ, что Декартъ „по очевидной ошибкѣ принялъ спорное за бесспорное“ \*), и ставить его во главѣ спиритуалистовъ, считающихъ субстанціальность сознающаго духа за самодостовѣрную истину, которая не допускаетъ никакихъ сомнѣній и не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ.

Что Декартъ училъ о мыслящей и нематеріальной субстанціи духа, это всѣмъ извѣстно; но что онъ свое ученіе о душевной субстанціи вложилъ уже въ исходное положеніе своей философіи,—это не вытекаетъ ни изъ прямого смысла этого положенія, ни изъ отношенія къ нему Декарта. Декартъ искалъ положенія абсолютно бесспорного и, мнѣ кажется, дѣйствительно нашелъ его: что мы въ самомъ дѣлѣ мыслимъ (сознаемъ), а если мыслимъ, то, значитъ, и существуемъ, съ этимъ безъ колебаній согласится всякий, будь онъ материалистъ, феноменистъ или спиритуалистъ. Считаетъ спорнымъ это положеніе только В. С. Соловьевъ, но единственно потому, что влагаетъ въ него непринадлежащий ему смыслъ. Вопреки В. С. Соловьеву, и для Декарта, какъ для другихъ спиритуалистовъ, субстанціальность и нематеріальность сознающаго духа есть истина выводная, а не аксіоматическая. Декартъ ее внимательно доказываетъ, а не считаетъ сразу очевидною и не нуждающеюся въ обоснованіи. Онъ выводитъ ее изъ сопоставленія сужденія: *cogito ergo sum*, съ результатами предварительного сомнѣнія и съ принци-

\* ) «Достовѣрность разума», «Вопросы фил. и псих.», кн. 43, стр. 367.

пальнымъ утверждениемъ естественного разума, которому онъ приписываетъ характеръ логической аксиомы: *ничто* не можетъ имѣть состояній и свойствъ,—поэтому тамъ, гдѣ даны свойства и состоянія, долженъ существовать предметъ или субстанція, которой они принадлежатъ. По крайней мѣрѣ, въ *Principia philosophiae*, гдѣ, благодаря сжатому изложению, логическая нити разсужденій Декарта выдѣляются особенно отчетливо, ходъ его мысли представляется чрезвычайно простымъ; въ седьмомъ параграфѣ первой книги устанавливается положеніе: *cogito ergo sum*, какъ абсолютно достовѣрное; въ восьмомъ параграфѣ Декартъ усматриваетъ въ этомъ положеніи наилучшій путь къ познанію природы души и ея отличія отъ тѣла (но только путь, а никакъ еще не само познаніе сущности души) въ виду слѣдующаго соображенія: во всемъ материальномъ мы усомнились, а въ себѣ и въ своемъ существованіи, какъ мыслящихъ, сомнѣваться не можемъ, слѣдовательно, это наше существованіе не имѣть въ себѣ ничего материальнаго. Наконецъ, только въ одиннадцатомъ параграфѣ онъ признаетъ мыслящее *я* за субстанцію на основаніи аксиомы естественного разума, указанной выше. Рядомъ съ нею стоитъ другое положеніе, также съ характеромъ аксиомы, которое весьма напоминаетъ или, по крайней мѣрѣ, подразумѣваетъ защищаемый мною принципъ *соотносительности*: мы тѣмъ яснѣе познаемъ субстанцію, чѣмъ болѣе знаемъ ея состоянія,—изъ чего Декартъ выводить, что свою душу мы знаемъ лучше, чѣмъ какія-нибудь другія вещи на свѣтѣ, ибо все другое мы познаемъ въ состояніяхъ нашей души \*).

---

\* ) Аналогичный ходъ мысли находимъ и въ «Метафизическихъ размышленіяхъ» (2-е размысл.), хотя онъ и не такъ ясно выраженъ, отчасти благодаря растянутости разсужденій Декарта, отчасти отъ того, что онъ сосредоточилъ главное вниманіе на доказательствахъ возможности и необходимости мыслить душевную дѣйствительность помимо всякихъ материалистическихъ предположений. Аксиомы естественного разума еще не получили отчетливыхъ общихъ формулъ, и понятіе «субстанціи» еще не введено съ опредѣленностью. Тѣмъ не менѣе самый существенный пунктъ и въ „Принципахъ“, и въ „Размышленіяхъ“ одинаковъ: Декартъ решительно отдѣляетъ очевидную достовѣрность

Я понимаю,—можно сказать, что ходъ заключеній у Декарта слишкомъ поспѣшенъ, что принципы естественнаго разума онъ не обосновываетъ, а принимаетъ на вѣру и т. д. Но какъ же не замѣтить, что здѣсь мы имѣемъ *выведеніе* нематеріальной субстанціальности духа, а никакъ не ея *провергнаніе* за безспорную аксиому, которая доказательствъ не требуетъ? Доводы Декарта въ настоящее время могутъ показаться наивными и прямолинейными: вѣдь въ его эпоху не было еще феноменистической философіи со всѣмъ арсеналомъ ея утонченной, расплывчатой аргументаціи; тѣмъ не менѣе это все-таки доводы съ весьма яснымъ и опредѣленнымъ содержаніемъ. Свою теорію субстанціальной и нематеріальной души Декартъ считаетъ за истину, съ необходимостью вытекающую изъ непосредственныхъ данныхъ сознанія и изъ нѣкоторыхъ самоочевидныхъ аксиомъ отвлеченной мысли, но она все же не есть для него по существу безспорное предположеніе, отъ котораго можно было бы начинать философское построеніе въ томъ случаѣ, когда принципіально отвергнуты всѣ предвзятія мнѣнія и могущія подлежать сомнѣнію и спору утвержденія. Въ системѣ Декарта его опредѣленіе существа души стоитъ не на *первомъ*, а только на *второмъ* мѣстѣ.

Но особенно странно то, что В. С. Соловьевъ самъ совершаєтъ (только въ противоположномъ направлениі) ошибку, которую такъ краснорѣчиво изобличаетъ въ Декартѣ, и какъ исходную точку всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ теоретической философіи самымъ явнымъ образомъ принимаетъ *спорное* за *безспорное*. Поставивъ себѣ чисто Де-

---

положенія: *cogito ergo sum*, отъ вопроса о природѣ нашего сознающаго *я*. Во второмъ размышленіи, установивъ непоколебимую достовѣрность своего исходнаго положенія, онъ далѣе говоритъ: „но я не знаю еще съ достаточной ясностью, что я такое,—я, увѣренный, что я существую; теперь нужно очень осторечься, чтобы не принять за себя какой-нибудь другой вещи“. Не имѣемъ ли мы здѣсь отчетливо выраженного убѣжденія, что положеніе: *cogito ergo sum*, при всей его очевидности и ясности для нашего ума, само по себѣ еще не содержитъ знанія о внутренней сущности нашего духа? (*Oeuvres de Descartes, nouv. édit, par Jules Simon, p. 72*).

картовскую задачу „отграничить бесспорную область наличного сознания отъ области всякихъ утвердительныхъ и отрицательныхъ мнѣній, вѣрованій и убѣжденій, которыя могутъ оказаться истинными или ложными, но которыя уже оказываются спорными“ \*), онъ какъ точку отправленія для философіи, вмѣсто безобиднаго *cogito ergo sum* Декарта, ставить другое, гораздо болѣе притязательное положеніе: въ нашемъ наличномъ сознаніи даны ощущенія, мысли, чувства, желанія, вообще различные психическая состоянія, но реальный субъектъ нашей психической жизни,—душа, какъ субстанція,—въ наличномъ сознаніи не дается и не открывается; мы сознаемъ потокъ отдѣльныхъ душевныхъ состояній, но не сознаемъ, чѣмъ это состоянія; я никогда не сознаю себя, какъ субстанцію психическихъ состояній \*\*). „Только этотъ безспорный фактъ (что существуютъ теперь испытываемые ощущенія, чувствованія, представленія и другія сознаваемые состоянія), а не Декартовское *cogito ergo sum*, можетъ служить твердою точкой опоры для четливаго философскаго мышленія. Въ порядкѣ этого мышленія первоначальная достовѣрность есть только достовѣрность наличного сознанія, въ которомъ не даны никакія существа и субстанціи, ни протяженныя, ни мыслящія, а развѣ только мысли о такихъ существахъ и субстанціяхъ“ \*\*\*).

Трудно представить себѣ болѣе рѣшительное выраженіе чисто феноменистического взгляда на душевную жизнь. Я совершенно понимаю, что такой взглядъ можно себѣ усвоить, и его дѣйствительно раздѣляютъ очень многіе. Но для меня совсѣмъ непонятно, какъ можно было его выставить въ качествѣ исходной точки философіи, не допускающей сомнѣній и не требующей доказательствъ,—выставить въ качествѣ заявленія *бесспорного* факта? Допустимъ даже, что

\*) „Первое начало теорет. фил.“ стр. 911—912.

\*\*) Въ этихъ формулахъ я почти дословно суммировалъ то, что В. С. Соловьевъ высказываетъ объ исходной истинѣ философіи въ „Первомъ началѣ теор. фил.“ на стр. 910, 911, 914, 915, 899, и въ *Достовѣрности разума* на стр. 387, 388.

\*\*\*) „Достов. разума“, стр. 387—388.

этотъ взглядъ вполнѣ вѣренъ,—во всякомъ случаѣ какъ же его считать безспорнымъ, когда противъ него такъ много спорили и спорятъ до сихъ поръ? Со временемъ блаженнаго Августина и до нашихъ дней существуютъ люди, которые съ убѣжденіемъ и подробно доказываютъ, что нельзя воспринимать и сознавать состояній души, не сознавая при этомъ самой души. Можетъ быть, эти люди ошибаются; но какъ же все-таки простое отрицаніе ихъ выводовъ провозгласить за самоочевидную и съ самаго начала обязательную для всякаго ума истину?

Что и самъ авторъ „Перваго начала теоретической философіи“ далеко не вполнѣ увѣренъ въ безспорности этой истины, явнымъ тому признакомъ служитъ то, что онъ ее долго и пространно доказываетъ. Нельзя не отдать справедливости его замѣчательному остроумію, однако все же мнѣ не представляется, чтобы высказанныя имъ соображенія действительно рѣшали затронутый имъ вопросъ. Главный нервъ его аргументація заключается въ различеніи двухъ значеній въ словѣ я. „Когда говорится: я мыслю,—то подъ я можетъ разумѣться или чистый субъектъ мышленія, или же эмпирическій субъектъ, т.-е. данная живая индивидуальность,—другими словами, субъектъ въ смыслѣ отвлеченномъ, или субъектъ въ смыслѣ конкретномъ“ \*). Но, разсуждаетъ авторъ, ни чистый субъектъ мышленія, ни нашъ эмпирическій субъектъ нельзя рассматривать, какъ реальну субстанцію душевной жизни. Чистый субъектъ мышленія есть феноменологический фактъ не менѣе, чѣмъ всѣ другія явленія души,—это только мысль, съ которой мы соотносимъ и связываемъ всевозможныя психическія состоянія \*\*). Я въ этомъ смыслѣ есть просто понятіе нашего ума, „имѣющее то свойство, что оно связывается со всѣми прочими мысленными фактами (или данными состояніями), какъ привходящій вторичный фактъ“ \*\*\*). „Какъ функція

\* ) „Первое начало теор. фил.“ стр. 897.

\*\*) Тамъ же, стр. 897, 898, 899.

\*\*\*) Тамъ же, стр. 893.

неопределеннаго ряда психическихъ фактовъ, это я естественно выдѣляется изъ ихъ совокупности, выносится, такъ сказать, за скобку и принимаетъ видъ чего-то самостоятельнаго“ \*). Однако, эта его самостоятельность совершенно призрачна; наше я, въ этомъ значеніи, есть хотя и „неизмѣнныи, но пустой и безцвѣтный каналъ, черезъ который проходитъ потокъ психического бытія. И если мы однако не признаемъ себя или свое я такою пустотой и безцвѣтностью, то лишь потому, что подъ самодостовѣрнаго субъекта сознанія подставляемъ нѣчто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, можетъ быть весьма содержательною, но зато,—увы!—не представляетъ собой той самоочевидной непосредственной дѣйствительности, которая принадлежитъ чистому я или феноменологическому субъекту“ (какъ мысли, сопровождающей всѣ явленія въ насъ) \*\*). Далѣе авторъ остроумно доказываетъ, что наша эмпирическая индивидуальность, (т.-е. наше собственное представление о своей конкретной личности, составленное на основаніи прошлаго опыта) не отличается ни такою достовѣрностью, которая не допускала бы сомнѣній, ни признаками дѣйствительнаго субстанціального тожества и неизмѣнности. Въ поясненіе своей мысли онъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на примѣрѣ парижской модистки, которая, подъ вліяніемъ гипнотического внушенія, принимала себя то за пьяного пожарнаго, то за архиепископа парижскаго.

Мнѣ кажется, спиритуалисту легко отвѣтить на эти соображенія: авторъ нигдѣ не показалъ, что слово я имѣеть только эти два значенія, и что нѣть третьяго, которое было бы даже первоначальнымъ сравнительно съ ними. Допустимъ только (а изъ предыдущей главы мы видѣли, насколько *необходимо* это сдѣлать),—что психическая жизнь никогда не слагается изъ чистыхъ, безличныхъ событий, а всегда испытывается нѣкоторымъ сознающимъ и чувствующимъ субъек-

\* ) Тамъ же.

\*\*) Тамъ же, стр. 900.

томъ, и тогда сознаніе или, по крайней мѣрѣ, смутное чувство самого себя, какъ центра переживаемыхъ удовольствій и страданій, стремленій и отвращеній, должно присутствовать на всѣхъ ступеняхъ душевнаго роста, даже и въ то время, когда у насъ еще нѣтъ никакихъ ясныхъ воспоминаній о томъ, чѣмъ мы были прежде, или когда самое слово я еще и не возникало въ насъ. Является естественный вопросъ: это слово я не обозначаетъ ли прежде всего насъ самихъ въ этомъ первоначальномъ и коренномъ смыслѣ? Не потому ли мы и наши воспоминанія связываемъ этимъ словомъ, и наши мысли объединяемъ имъ же, что его первоначальное значеніе всегда въ насъ непосредственно заложено? Вѣдь изъ чистыхъ, безличныхъ, себѣ довѣрюющихъ состояній какъ выйдетъ личность, какъ получится то, что надъ отдельными состояніями возвышается, объединяетъ ихъ и связываетъ? \*).

Въ параллель съ парижской модисткой приведу другой примѣръ. Мнѣ лично известна одна сомнамбула, которая, будучи погружена въ глубокія стадіи гипнотического сна, начинаетъ мучительно волноваться и горько жалуется своему гипнотизеру: „Я не знаю, кто я и где я?“ Я спрошу В. С. Соловьеву: что разумѣеть она въ этомъ случаѣ подъ своимъ я и о какомъ я такъ беспокоится? О своемъ эмпирическомъ я? Но вѣдь все ея горе въ томъ, что въ ней совсѣмъ погасло сознаніе о свой эмпирической индивидуальности,—она не считаетъ себя ни тѣмъ, что она есть, ни пожарнымъ, ни архіереемъ и ничѣмъ другимъ. Неужели же ее такъ заботить чистый субъектъ ея мышленія? Но вѣдь этотъ субъектъ есть безцвѣтный и пустой каналъ психического потока,—это совсѣмъ отвлеченнное понятіе, одинако-

---

\*) Съ точки зрѣнія спиритуализма, первичнымъ я въ этомъ смыслѣ сознаваемой и чувствуемой нами психической силы, которую мы отожествляемъ съ самими собой, обладаютъ и новорожденныя дѣти, и лишенные всякихъ ясныхъ воспоминаній идіоты, и душевно-больные, имѣющіе о себѣ самыя странныя фантазіи, и, наконецъ, животныя, поскольку мы имъ приписываемъ действительное одушевленіе.

вое по своему содержанию у всѣхъ людей, — это простая фикція разсудка. Можно ли изъ-за нея страдать и мучиться? Да и есть ли какой-нибудь смыслъ въ вопросѣ: кто такой нашъ чистый субъектъ мышленія и гдѣ онъ находится? Не намекаетъ ли приведенный мною фактъ на то, что мы можемъ сознавать наше я и не въ качествѣ только опредѣленной эмпирической личности или чистаго субъекта мышленія и что это наше сознаніе является даже особенно рѣзко и напряженно выраженнымъ, когда съ него сняты всѣ эмпирическіе покровы?

Итакъ, противъ теоріи чистаго феноменизма и въ томъ видѣ, какъ ее принимаетъ В. С. Соловьевъ, весьма можно спорить. Онъ, конечно, поступилъ бы осторожнѣе, если бы въ основу философскихъ построеній положилъ старое декартовское *cogito ergo sum*, — разумѣется, въ его буквальномъ и дѣйствительномъ смыслѣ, — или какую-нибудь формулу, ему равносильную. Вѣдь прежде чѣмъ подводить наше наличное сознаніе подъ отвлеченные онтологические критеріи (все равно, — выставимъ ли мы въ качествѣ такого критерія понятіе чистаго явленія или субстанціальной сущности), надо взять это сознаніе такимъ, каково оно есть. Каждый изъ насъ сознаетъ себя существомъ мыслящимъ, желающимъ, чувствующимъ, испытавшимъ многое въ прошломъ, переживающимъ что-нибудь въ настоящемъ, имѣющимъ какія-нибудь ожиданія въ будущемъ. Этотъ безспорный фактъ опредѣленного самосознанія и надо зарегистрировать. Но что же мы такое? Точно ли мы существа, какими себя чувствуемъ, или наше самосознаніе насъ обманываетъ и наша душевная жизнь слагается изъ чистыхъ состояній, не принадлежащихъ никому? Точно ли у насъ было прошлое, или намъ только это кажется? Точно ли мы прямо и непосредственно воспринимаемъ наше субстанціальное я, какъ оно дѣйствительно есть, или наше я есть только одна изъ нашихъ мыслей, столь же далекая по своему содержанию отъ нашего подлиннаго существа, какъ далеки наши мысли о внутренней сущности внѣшнихъ намъ вещей отъ

ихъ реальной сути въ нихъ самихъ? Обо всемъ этомъ можно спорить и сомневаться, и, стало быть, нѣтъ основанія давать на эти вопросы окончательные отвѣты съ первыхъ же шаговъ изслѣдованія или даже прежде, чѣмъ сдѣланы какіе-нибудь шаги въ немъ, и только устанавливается точка исхода. Дальнѣйшіе результаты отъ того значительно выиграли бы въ ясности, и автору не пришлось бы ограничивать раньше высказанныхъ положеній и тѣмъ довольно замѣтно вступать въ противорѣчіе съ своими собственными утвержденіями. Въ самомъ дѣлѣ, если „Первое начало теоретической философіи“ содержитъ горячую проповѣдь чистаго феноменизма, то вторая статья В. С. Соловьевъа, служащая прямымъ продолженіемъ первой, — „Достовѣрность разума“ (правда, за исключеніемъ первой главы), представляетъ оригиналную, тонкую и талантливую защиту наиболѣе существенныхъ пунктовъ спиритуалистической теоріи. Авторъ доказываетъ въ ней, что „логическое мышленіе, какъ такое, обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется памятью или воспоминаніемъ“, и что „логическое мышленіе прежде всего обусловлено реакцией противъ времени со стороны чего-то сверхвременного, действующаю въ воспоминаніи“ \*). Онъ доказываетъ, что матеріею логической мысли являются не факты психической жизни въ ихъ непрерывномъ возникновеніи и исчезновеніи, „а только ихъ сохраненіе“ \*\*). Соответственно этому, онъ память опредѣляетъ, какъ „надвременное въ сознаніи“, а слово въ его качествѣ выражителя универсальной стихіи логического мышленія, какъ „надвременное и надпространственное“ \*\*\*). Онъ разсматриваетъ память и слово, какъ двѣ психическія основы, „непосредственно освобождающія сознаніе отъ полнаго подчиненія времени и пространству“ \*\*\*\*). По мнѣнію В. С. Соловьевъа, отъ этихъ основъ зависитъ „внутренняя, сверхвременная и

\* ) „Достов. раз.“, стр. 399.

\*\*) Тамъ же, стр. 398.

\*\*\*) Тамъ же, стр. 403.

\*\*\*\*) Тамъ же.

сверхпространственная связь психическихъ состояній, или данныхъ прямого сознанія" \*).

Подъ всѣми этими положеніями можетъ подписьаться любой спиритуалистъ. Но какъ же не видить авторъ, что онъ ими совершенно убиваетъ свой первоисходный тезисъ теоретической философіи? Оказывается, что наше сознаніе постоянно имѣеть дѣло съ *сверхвременнымъ* содержаніемъ,— ибо чѣмъ было бы оно пополнено, если бы у насъ, напримѣръ, абсолютно не было памяти, и каждое явленіе сознанія абсолютно исчезало бы въ тотъ самый недѣллмый моментъ, когда оно возникло? Между тѣмъ явленія души несомнѣнно *протекаютъ* во времени. В. С. Соловьевъ самъ настаиваетъ, что „психические факты сами по себѣ возникаютъ и исчезаютъ“, и что „мы должны признать время (т.-е. непрерывное возниканіе и исчезаніе) условиемъ всякаго психического быванія“. Не значитъ ли это, что разъ мы помнимъ и мыслимъ, то нашему сознанію непосредственно предстоитъ сверхвременная и сверхфеномenalная стихія нашего душевнаго существованія, т.-е., стало-быть, *субстанціальное въ немъ?* Какъ иначе понять тезисъ В. С. Соловьева, что „матерію или первымъ условиемъ логической мысли могутъ быть не психические факты, какъ такіе, а только ихъ *сохраненіе*“ (стр. 398)? Не даромъ ему приходится пускаться въ странныя соображенія о наличныхъ психическихъ фактахъ, собственное содержаніе которыхъ выходитъ за предѣлы всякой наличности (стр. 389). Не слѣдуетъ ли скрѣе сказать, что область *наличнаю* въ сознаніи гораздо шире, чѣмъ думаетъ уважаемый авторъ, и что она далеко не ограничивается потокомъ психическихъ состояній въ его неудержимой смѣни? В. С. Соловьевъ, повидимому, ищетъ точки опоры для своего первоначального взгляда въ различеніи между субъективно психической и логической стороной нашихъ внутреннихъ процессовъ: съ психологической точки зрењія, все подлежащее сознанію есть тѣмъ самимъ чистое явленіе;

\* ) Тамъ же, стр. 494.

напротивъ, въ логическомъ отношеніи нашему сознанію открывается нѣчто, надъ всякими явленіями возвышающееся. Но я спрошу его: развѣ логические процессы, со всѣмъ *своимъ содержаніемъ и во всемъ своемъ внутреннемъ значеніи*, — не суть прежде всего психические факты? И если въ нихъ открывается нашему сознанію содержаніе *сверхфеноменальное*, не вытекаетъ ли изъ этого, что ихъ уже нельзя отнести къ категоріи чистыхъ явленій, въ ихъ абсолютной исчезаемости и текучести? Наконецъ, память—развѣ фактъ логической, а не чисто психологической? Совершенно очевидно, В. С. Соловьеву нельзя оставаться на томъ распутьи, на которомъ онъ стоитъ сейчасъ. Одно изъ двухъ: или онъ былъ правъ въ „Первомъ началѣ теоретической философіи“, — тогда онъ долженъ отвергнуть такъ хорошо имъ отмѣченныя свойства нашего разума и памяти, или онъ былъ правъ въ „Достовѣрности разума“, — тогда онъ слишкомъ поспѣшилъ примкнуть къ выводамъ чистаго феноменизма и только напрасно связалъ себя въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ мыслей.

Чѣмъ же объяснить такія колебанія и такую шаткость въ заключеніяхъ у мыслителя, столь извѣстнаго въ нашей литературѣ опредѣленностью и твердостью своихъ убѣждѣній? Источникъ ихъ, мнѣ кажется, въ томъ предвзятомъ взглядѣ, который усвоилъ себѣ В. С. Соловьевъ на субстанціальное бытіе вообще: по крайней мѣрѣ, въ настоящее время онъ выступаетъ самымъ рѣшительнымъ сторонникомъ чисто трансцендентнаго пониманія субстанціальной дѣйствительности. Истина *соотносительности* явленія и субстанціи, ясно вытекающая изъ прямого смысла этихъ понятій и изъ ихъ неизбѣжнаго логического употребленія, представляется какъ бы совсѣмъ чуждою для его ума. Для В. С. Соловьева, *имманентность* нашего сознающаго субъекта своимъ состояніямъ оказывается синонимомъ его чисто *феноменологическаго* бытія: этотъ субъектъ лишь тогда былъ бы реальнымъ субъектомъ, если бы онъ имѣлъ безспорную дѣйствительность *за предѣлами* своихъ состояній (стало быть, вѣc *всякихъ* состояній?). Если бы мы въ самомъ дѣлѣ внутренне

воспринимали наше субстанциальное я, то оно „выступало бы въ сознаніи какъ творческая энергія, или подлинный актъ, а все прочее характеризовалось бы только какъ его пассивное произведеніе, если бы, напримѣръ, теперь, смотря на эту стѣну съ висящимъ на ней портретомъ, я непосредственно сознавалъ, что она произведена мною, моимъ собственнымъ внутреннимъ дѣйствиемъ, а такъ же сознавалъ бы и какъ это сдѣлано“ \*). Точно также мы тогда непосредственно сознавали бы ту творческую дѣятельность, которою мы производимъ наши желанія и душевныя воленія. Но никто никогда на на яву, ни даже во снѣ не сознавалъ себя творцомъ своихъ желаній и чувствъ; это значитъ, что никто и никогда не воспринималъ своего субстанциального я \*\*).

Между тѣмъ В. С. Соловьевъ, твердо „увѣренъ“ въ существованіи такого субстанциального я, или души, въ тожествѣ личности и т. д. \*\*\*). Является невольное недоумѣніе: неужели онъ серьезно думаетъ, что онъ, какъ онъ себя знаетъ, съ своими мыслями и ощущеніями, страданіями и радостями, желаніями и душевными волненіями, есть только феноменологический призракъ, сотканный изъ чистыхъ, абсолютныхъ состояній, а что надъ нимъ живетъ какое-то маленькое божество, которое по своему произволу творить изъ ничего все, что онъ чувствуетъ и чего хочетъ, и что этотъ-то миниатюрный богъ и есть его настоящее я? В. С. Соловьевъ говоритъ: „я сознаю себя всегда какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній, или аффектовъ и никогда, какъ ихъ субстанцію“. Я спрошу на это, сознать ли онъ однако себя, какъ реальную субъекта своихъ состояній? Если да, то феноменизмъ все-таки надо бросить. И тогда наврядъ ли останутся основанія утверждать чистую пассивность \*\*\*\*) нашего сознаваемаго субъекта: вѣдь едва ли мыслимо, чтобы реальный субъектъ испытывалъ состоянія и въ то же время никакъ на нихъ не реагировалъ; напро-

\* ) „Первое нач. теорет. филос.“ стр. 899.

\*\*) Тамъ же.

\*\*\*) См. тамъ же, стр. 903.

\*\*\*\*) Тамъ же.

тивъ, именно въ нашихъ желаніяхъ, волненіяхъ, удовольствіяхъ, страданіяхъ — мы будемъ тогда имѣть различныя формы активнаго самоутвержденія нашего субъекта въ отвѣтъ на впечатлѣнія извнѣ. Но В. С. Соловьевъ категорически настаиваетъ, что нашъ сознаваемый субъектъ есть только феноменъ: реальное и субстанціальное бытіе имѣеть только то, что обладаетъ силой абсолютнаго творчества.

Вотъ предвзятая идея, которая у В. С. Соловьева положена въ основу рѣшенія всего вопроса. Между тѣмъ она вызываетъ весьма серьезныя возраженія. Не спорю, что при окончательномъ объясненіи вещей мы съ неизбѣжностью останавливаемся на мысли о первоначальной творческой мощи, отъ которой зависятъ и законы, и свойства, и состоянія всякой данной дѣйствительности. Но дозволительно весьма сомнѣваться, чтобы эта сила абсолютнаго творчества принадлежала внутреннему я каждого изъ насъ въ отдельности. Тѣмъ болѣе, что здѣсь нельзя остановиться на половинѣ дороги: разъ всякое субстанціальное существо вообще есть абсолютная творческая причина всѣхъ своихъ свойствъ и состояній, тогда каждый атомъ придется одарить всемогущимъ божественнымъ двойникомъ, и міръ представитъ неисчерпаемо безконечную сумму такихъ маленькихъ боговъ. Не гораздо ли правдоподобнѣе предположение, что эта первоначальная творческая сила, отъ которой зависитъ вся дѣйствительность каждой данной вещи, а стало быть, и раздѣльность вещей между собою, и ихъ множественность и всѣ связывающія ихъ отношенія, существуетъ не во множественномъ, а въ единственномъ числѣ, какъ абсолютная основа всѣхъ вещей вообще? И при этомъ послѣднемъ взглядѣ, — если мы все-таки приписываемъ себѣ, какъ данной индивидуальности, бытіе субстанціальное (а В. С. Соловьевъ его принимаетъ), — не будемъ ли мы вынуждены видѣть субстанціального носителя нашей внутренней жизни не гдѣ-то внѣ ея, а въ ея сознаваемомъ реальному субъектѣ, который столько же дѣятеленъ, сколько и страдателенъ, который не только сопротивляется внѣш-

нимъ ограничениямъ, но и воспринимаетъ ихъ? Иначе едва ли можно составить себѣ содержательную идею о нашемъ индивидуальномъ я, какъ существѣ конечномъ \*).

Напротивъ, взглядъ, установляющій непроходимую пропасть между субстанціей и ея качествами и состояніями, какъ совершенно случайнымъ и произвольнымъ порожденіемъ этой субстанціи, едва ли допускаетъ какіе-нибудь рациональные мотивы. Во всякомъ случаѣ онъ представляеть очень дурную почву для обоснованія философскихъ идей, горячимъ защитникомъ которыхъ всегда являлся В. С. Соловьевъ. Если феноменальная и субстанціальная дѣйствительность такъ далеки другъ отъ друга, и если въ наше непосредственное сознаніе попадаетъ дѣйствительность только феноменальная, для нашего ума, конечно,—нѣтъ надежды отыскать вѣрные и твердые пути къ истинѣ о существующемъ въ немъ самомъ. Теорія *трансцендентныхъ сущностей* во всѣ времена доставляла превосходный материалъ для скептическаго отрицанія во всѣхъ его видахъ, но ни одному философу еще не удавалось, исходя изъ нея, логически построить міросозерцаніе законченное, цѣльное и положительное. Невольно приходитъ въ голову, что В. С. Соловьевъ слишкомъ много уступилъ принципіальнымъ противникамъ своихъ задушевныхъ убѣжденій. При такихъ уступкахъ чрезвычайно трудно дать послѣдовательное и свободное отъ противорѣчій оправданіе для того глубокаго и оригинального міровоззрѣнія, которое онъ проповѣдывалъ всю жизнь.

Л. Лопатинъ.

---

\* ) Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь, склоненъ отрицать *творческий* характеръ реакцій и синтезовъ, составляющихъ внутреннюю жизнь нашего духа. Творчество (какъ я его понимаю) присутствуетъ вездѣ, гдѣ дано качественное разнообразіе явлений, между тѣмъ качественное разнообразіе фактовъ есть отличительное свойство всей психической области. Но я решительно увѣренъ, что творчество *имманентно* жизни нашего духа, а не *трансцендентно* ей (см. „*Положительные задачи философіи*“, ч. II). Его никоимъ образомъ нельзя представлять себѣ такъ, что наше субстанціальное я создаетъ свои чувства, стремленія и желанія, какъ какіе-то внѣшніе для него самого, пассивные продукты.