

Георгію Ивановичу

ЧЕЛПАНОВУ

отъ участниковъ его семинаріевъ

въ Кіевѣ и Москвѣ

1891—1916



Статьи по философіи и психологіи



МОСКВА
1916

Сознаніе и его собственникъ.

(Замѣтки).

I. Наше мышленіе нерѣдко попадаетъ въ бѣду. Языкъ нашъ—врагъ наши. Почти за каждымъ высказываемымъ или воспринимаемымъ словомъ таятся, какъ въ засадѣ, *омонимія*. Мысля, и въ особенности выражая свои мысли, мы другихъ не можемъ обезпечить отъ ошибокъ пониманія, а сами впадаемъ въ ошибки выраженія. Среди этого рода ошибокъ выдѣляется своею парадоксальностью одна: имѣя дѣло съ омонимами, начинаютъ искать ихъ *общее* значеніе или *общій* источникъ. Психологически или лингвистически, можетъ быть, такой вопросъ не лишень интереса, но логически онъ парадоксаленъ. Логически обобщеніе допускается, какъ подведеніе подъ одинъ родъ видовъ, естественно, обозначенныхъ разными именами. Но какъ понимать обобщеніе, подводящее разныя, но одинаково именуемыя вещи подъ одинъ родъ? Омонимы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы и детерминированы; значеніе каждаго имени должно строго отграничиваться; значеніе, на которое мы обращаемъ вниманіе, должно быть выдѣлено и строго фиксировано.—*ἄσπ' οὐδέτις τῶν ὑπὸ τοῦνομα ὁ ἀποθεθεὶς ὄρος, εἰ δὲ ὁμοίως ἐπὶ λαῖν τὸ ὁμώνυμον ἐφαρμόττει* (Arist. Top.).

Къ числу омонимовъ, играющихъ видную роль въ философскихъ теоріяхъ, относится терминъ „я“. Принятый способъ различенія значеній этого слова состоитъ въ мнимо-последовательномъ переходѣ отъ нѣкотораго болѣе общаго къ болѣе спеціальному его значенію. Подъ я, говорятъ, мы понимаемъ *вещь* среди вещей окружающаго насъ міра,—такъ, я живу на такой-то улицѣ, я занимаю нѣкоторое соціальное положеніе, я изорвался, я износился, я весь въ дырахъ, я разорился, итп. Отъ этого я переходятъ къ т. наз. я психофизическому, гдѣ подъ я разумѣютъ психофизическій *организмъ*, реагирующій на раздраженія, которыя исходятъ изъ среды этого организма, и въ свою очередь обнаруживающій дѣйствія и движенія, порождаемыя внутренними силами организма. Факты обнаруженія

психической дѣятельности человѣка въ его воспріятіи или активномъ дѣйствіи, приписываютъ *душѣ*, какъ носителю душевныхъ силъ и состояній человѣка, что приводитъ къ опредѣленію самой души, какъ новаго значенія я *).

Легко видѣть *аналогію* этихъ значеній, состоящую въ ограниченіи сферы я черезъ расширеніе противопоставляемой ему „среды“. Пользуясь этой аналогіей дальше, допускаютъ иногда еще новое значеніе я,—закрѣпляемое „въ“ я психическомъ,—какъ источникъ также новаго дѣйствія. Въ качествѣ значенія я выступаютъ новыя весьма многообразныя содержанія; говорятъ о самосознаніи, какъ „я“ сознанія, о духѣ, о родовомъ я, объ трансцендентальномъ я, итп. Не всѣ эти значенія однородны. „Духъ“, напр., есть конкретный предметъ, и при этомъ значеніи я прежнее противопоставленіе я и среды сохраняется, какъ сохраняется за я значеніе нѣкотораго источника самочиннаго дѣйствования. Въ остальныхъ случаяхъ обычно „я“ приписывается несамостоятельное, абстрактивное значеніе, смыслъ котораго уясняется только на почвѣ извѣстныхъ теоретическихъ предпосылокъ философскаго *субъективизма*. Я, какъ субъектъ, неизмѣнно противопоставляется въ такомъ случаѣ объекту познанія или поведенія или вообще сознанія. Послѣдовательность перехода отъ одного значенія къ другому, такимъ образомъ, нарушается, оказывается мнимой, и если въ первыхъ трехъ случаяхъ аналогія сколько-нибудь оправдываетъ примѣненіе термина „я“, хотя бы въ переносномъ или метафорическомъ смыслѣ, то употребленіе его въ значеніи „субъекта познанія“ не можетъ быть такимъ образомъ оправдано. Еще меньше оправданія можно найти для примѣненія термина „я“ въ обозначеніи абстрактнаго содержанія, лишающаго „я“ не только смысла источника дѣятельности, геср. страданія, или даже „носителя“ свойствъ и признаковъ, но превращающаго его самого въ *качество*.

2. Это—только обратная сторона названной многозначности термина „я“, когда я оказывается синонимомъ личности, индивида, души, субъекта, разсудка, ипр. Не касаясь пока вопроса о правомѣрности этихъ и сходныхъ съ ними отождествленій, и принимая во вниманіе только формальныя отношенія понятій, мы можемъ подмѣтить, что въ цѣломъ всѣ значенія термина „я“ имѣютъ въ виду или сферу эмпирическаго предмета, какъ личность, душа и под., или идеальнаго, какъ „субъектъ“, родовое (въ логическомъ смыслѣ) или

*) Одинъ изъ наиболѣе тонкихъ анализовъ значеній термина „я“ даетъ Bradley, Appearance and Reality. Pp. 74—102.

общее я, итп. Такое положеніе можно было бы признать нормальнымъ, еслибы можно было констатировать естественную корреляцію „вещи“ и „идеи“, что само собою раскрывалось бы изъ единства смысла понятій одного и другого порядка. Но если дѣйствительно понятіе эмпирическаго я „образуется“ черезъ противопоставленіе его *средѣ*, а понятіе идеальнаго я — черезъ противопоставленіе *объекту*, то нужно признать, что по дорогѣ отъ одного понятія къ другому совершена подмѣна, которая исключаетъ возможность названной корреляціи.

3. Эту подмѣну легче усмотрѣть, если мы составимъ себѣ ясное представленіе о характерѣ дѣйствительной корреляціи. Эмпирическое я есть всегда „вещь“ конкретная и единственная, такъ что опредѣленіе ея замѣняется простымъ указаніемъ. Всякая попытка описанія этой вещи исходитъ изъ уже готоваго признанія ея эмпирическаго бытія или факта ея *присутствія* въ дѣйствительномъ мірѣ. Нѣтъ такого признака или такой совокупности признаковъ, которые могли бы адекватно выразить „смыслъ“ собственнаго имени, которое носить описываемое я. Косвенное опредѣленіе собственнаго имени можетъ быть достигнуто здѣсь только путемъ конкретнаго же указанія среды, обстановки и условій, въ которыхъ обнаруживается описываемое я. Разсматривая эти условія, мы убѣждаемся, что для точнаго указанія нужной намъ „вещи“ не достаточно не только опредѣленій единственности времени и мѣста, но даже единственности животнаго происхожденія, что необходимо также прямо назвать ея соціальную и историческую единственность, т.-е. мы просто возвращаемся къ собственному имени, одно названіе котораго указываетъ уже на присутствіе описываемаго я. И единственно, чѣмъ мы, повидимому, можемъ еще замѣнить собственное имя, есть указательное мѣстоимѣніе: *этотъ, тотъ*.

Съ другой стороны, всякое прямое указаніе свойствъ, признаковъ, характерныхъ чертъ ипр. описываемаго я также уже предполагаетъ знаніе и пониманіе его обстановки и среды въ ихъ единственности. Напр., мы говоримъ: Ивановъ написалъ прекрасную вещь, и это сужденіе непонятно, если нѣтъ прямого указанія или предпосылки, лежащей въ „сферѣ нашего разговора“ и состоящей въ указаніи соотвѣтственной „среды“, такъ что и „прекрасная вещь“ и „Ивановъ“ пріобрѣтаютъ разный смыслъ отъ того, говоримъ ли мы объ Ивановѣ Николаѣ или Разумникѣ или Евгеніи или Иванѣ или Вячеславѣ. Точно такъ же, такія опредѣленія, какъ „я—тотъ, которому внимала ты“ и под. суть только указанія черезъ напоми-

наніе единственности „обстановки“ или „сферы разговора“, поскольку этого достаточно для пониманія рѣчи. Такимъ образомъ, дѣйствительно, кажется, что въ опредѣленіи я мы ничего кромѣ тавтологическихъ сужденій: я есмь я или я есмь имрекъ и под., получить не можемъ. Всякое указаніе свойства, дѣятельности, признака ипр. я, уже само по себѣ, есть названіе собственнаго имени, а указаніе единственности обстановки и условій ведетъ неизбѣжно къ тому же: совокупность нарицательныхъ именъ здѣсь есть только длинная формула собственнаго имени. Кажется, какъ будто простая указуемость (haecceitas) исчерпываетъ опредѣленіе, невзирая на свое субъективное происхождение.

Затрудненія тутъ, конечно, большія, но не увеличиваю ли я ихъ искусственно? Не проще ли, слѣдуя принятому приему, начать съ изображенія „собственнаго я“ и „по даннымъ самонаблюденія“ установить его особенности? Но я настаиваю именно на томъ, что всякое я есть „собственное“ и еслибы я захотѣлъ изобразить свое я, т.-е. себя, то долженъ былъ бы рассказывать свою біографію, что, во всякомъ случаѣ, не представляетъ философскаго интереса даже для меня самого. Этотъ принятый приемъ грѣшитъ съ самаго начала тѣмъ, что, избѣгая біографіи, тутъ приступаютъ къ описанію, исходя изъ ложной въ корнѣ предпосылки объ *одинаковости* я описывающаго писателя, читающаго читателя и фигурирующаго въ качествѣ примѣра Ивана или Сократа. Если въ чемъ всѣ эти я и схожи, то только въ томъ, что каждое изъ нихъ единственное, *unicum*, а потому какъ разъ должно отмѣчать то, въ чемъ они *неодинаковы*. Между тѣмъ, отыскивая сходное и „общее“, писатель говоритъ уже не о я, своемъ особенномъ, не о себѣ, а о „человѣкѣ“, о „личности“, „субъектѣ“, „душѣ“ ипр. Въ лучшемъ случаѣ, это — бесполезное увеличеніе терминологіи, въ худшемъ — отмѣченная омонимія.

Но не тѣ же ли затрудненія встрѣтятся намъ при описаніи *всякаго* конкретнаго и единичнаго предмета? Можетъ быть, эти трудности проистекаютъ не изъ особенностей я, какъ предмета изученія, а изъ особенностей конкретной вещи, какъ такой? Однако есть нѣчто, что эмпирически рѣшительно выдѣляетъ я изъ среды другихъ конкретныхъ вещей: только я замѣняется въ качествѣ синонима собственныхъ именъ. Мы можемъ давать собственныя имена и другимъ конкретнымъ и единичнымъ вещамъ, — „Дружокъ“, „Сансуси“, „гр. Монте-Кристо“, „Атлантикъ“, „Нью-Йоркъ“, „Меркурій“, „Солнце“ итд., — въ нѣкоторыхъ изъ этихъ случаевъ мы исходимъ изъ принадлежности вещи нѣкоторому я („Дружокъ“ *мой*, „Гр.

Монте-Кристо“ Ал. Дюма и под.), въ остальныхъ этого нѣтъ, но во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣтъ синонимическаго отождествленія собственнаго имени и я. Уже грамматика отмѣчаетъ, что мѣстоименіе я относится собственно къ одушевленнымъ предметамъ и преимущественно къ лицамъ (напр., Буславевъ); логика, имѣющая въ виду смыслъ и содержаніе высказываемаго, можетъ рѣзче подчеркнуть, что мѣстоимѣніе я ставится только вмѣсто имени собственнаго лица или „личности“.

Изучая конкретную и единичную вещь вообще, мы смотримъ на нее, какъ на примѣръ, образецъ, экземпляръ, т.-е. какъ на нѣчто „безличное“, и тотчасъ переходимъ къ еще болѣе обезличивающимъ „обобщеніямъ“, что ясно указываетъ, что мы изучаемъ не эту единственную вещь, какъ *unicum*. Но и будучи скрыта подъ оболочкой „общности“, она тѣмъ не менѣе изучается нами въ своей конкретности. Другими словами, отъ того, что данный, мой, единственный „Дружокъ“, подвергшись операціямъ на вивесекціонномъ столѣ, далъ поводъ высказать сужденія о „собакѣ вообще“, онъ не потерялъ *ничего*, какъ предметъ изученія. Иное получается, когда производятъ вивесекцію надъ я: оно теряетъ *все*, такъ какъ такое „обобщеніе“ сужденія относительно я, которое выходило бы за предѣлы даннаго я, по существу невозможно; я перестаетъ быть я т.-е. *unicum*, и мы говоримъ фактически о „душѣ“, „человѣкѣ“ и другихъ научныхъ обобщенныхъ предметахъ, но не о я. Словомъ, я выдѣляется среди конкретныхъ вещей тѣмъ, что оно не допускаетъ образованія общихъ понятій, выходящихъ за предѣлы единичнаго объема. И нельзя сказать, что это зависитъ отъ нашего „желанія“ или „интереса“, но это зависитъ исключительно отъ самого я, какъ предмета. Въ силу тѣхъ же особенностей я, которыя не допускаютъ обобщенія въ его изученіи, о я, какъ такомъ, не можетъ быть никакихъ теорій, и, какъ такое, я—*необъяснимо*. Оно подвергается только истолкованію, т.-е. „переводу“ на языкъ другого я или на нѣкоторый условный, „искусственный“ языкъ поэтическаго творчества.

4. Но при такой исключительной характеристикѣ я, какъ предмета, невольно зарождается сомнѣніе: можно ли говорить и думать объ *идеѣ* или *эйдосѣ* я? Съ давнихъ поръ возбуждалъ сомнѣнія вопросъ, возможно ли, не впадая въ противорѣчіе, говорить объ эйдосѣ конкретно-единичнаго или „индивидуальнаго“, такъ какъ подъ эйдосомъ необходимо понималось „общее“. И въ настоящее время мы встрѣчаемъ категорическія отрицанія „индивидуально-общаго“,

такъ же, какъ и идеи даннаго конкретнаго и единственнаго, какъ такога. Но въ особенности можетъ показаться страннымъ и непріемлемымъ допущеніе *идеи я*, какъ идеи даннаго имрека! И тѣмъ не менѣе, думается мнѣ, признать такую необходимость. Не слѣдуетъ забывать, что указанное противорѣчіе имѣетъ мѣсто только при условіи принятія психологической теоріи образованія понятій черезъ „обобщеніе“, теоріи достаточно обнаружившей свою несостоятельность даже въ сферѣ психологической, т.-е. въ области процессовъ, для объясненія которыхъ она была спеціально призвана. Если мы тѣмъ не менѣе и въ принципиальной философіи встрѣчаемся съ убѣжденіемъ, что содержаніе эйдоса непремѣнно обще, какъ совокупность существенныхъ предопредѣленій понятія, то вѣдь это только вліяніе названной психологической теоріи. Къ отождествленію отвлеченно-общаго и „существеннаго“ нѣтъ ровно никакихъ основаній, кромѣ отрицанія индивидуально-общаго, что при непредвзятой въ пользу какой-нибудь теоріи постановкѣ вопроса само по себѣ составляетъ просто *ignotatio elenchi*.

Единственнымъ серьезнымъ препятствіемъ, на самомъ дѣлѣ, для допущенія *идеи я*, какъ предмета, обозначеннаго собственнымъ именемъ, является наша, т.-е. аристотелевская, логика. Невзирая на то, что на первыхъ же своихъ страницахъ она провозглашаетъ соотношеніе между объемомъ и содержаніемъ понятій, въ дальнѣйшемъ она оказывается сплошь логикой объема. Но даже, допуская въ предметъ своего вниманія сторону содержанія въ понятіи, она все же остается слишкомъ *разсудочной* для того, чтобы въ ней нашлось мѣсто для разумнаго раскрытія понятій, какъ логическихъ орудій. Со своими двумя измѣреніями она не даетъ выйти изъ *плоскости* разсудочнаго мышленія и проникнуть въ глубину, въ интимное предмета черезъ уразумѣніе этой интимности. „Содержаніе“ для логики есть простая совокупность признаковъ, внѣшне объединенныхъ и оформленныхъ такъ, что въ ней уже само собою существенное выступаетъ, какъ общее. Значеніе же и смыслъ, въ концѣ концовъ, оказываются чѣмъ-то „мѣшающимъ“ логикѣ, затемняющимъ ея формальную *чистоту*. Эта логика чувствуетъ себя свободной только въ сферѣ „вида“ и „рода“, а всякая „единичность“, и тѣмъ болѣе единственность *я*, въ ея царствѣ — просто анархическій элементъ, подрывающій ея устои и подсажающій, посему, всѣмъ соответствующимъ ограниченіямъ и сокращеніямъ. Нигдѣ это такъ ярко не сказывается, какъ въ томъ различеніи значеній „того же“, *τὸ ταὐτόν*, которое вводитъ Аристотель, и которое остается „основнымъ закономъ“ для логики. Для „того же“ — большой просторъ и всяческія

права въ области „вида“ и „рода“, но въ области единичнаго только „то же нумерическое“.

И, дѣйствительно, еслибы традиціонная логика захотѣла объяснить не только нумерическое тожество индивидуальнаго, она могла бы при своемъ пониманіи „общаго“ сдѣлать это лишь однимъ способомъ: раздробить дѣлящееся во времени индивидуальное бытіе на болѣе или менѣе произвольныя части или „куски“, и разсматривать ихъ, какъ новые индивиды, подлежащіе обобщенію по привычнымъ для нея методамъ. Получилось бы своего рода общее понятіе Наполеона, Сократа ипр., гдѣ опятьтаки была бы уничтожена индивидуальность и личность. И поэтому, традиціонная логика скорѣе согласится допустить „абстрактнаго“ Юлія Цезаря,—(какъ дѣлаетъ, напр., Гегель),—чѣмъ подвергнуть сомнѣнію свою теорію обобщенія и признать конкретную идею того же Цезаря *). Между тѣмъ такія отношенія, какъ отношенія цѣлаго и части, организма и органа, личности и ея переживаній, организаціи и членовъ, итп., должны были бы дать поводъ къ пересмотру всепоглощающихъ въ логикѣ отношеній рода и вида. Наконецъ, „типичное“, какъ проблема логики, или обходилось молчаніемъ или разсматривалось весьма поверхностно. Логика упорно остается въ плоскости, въ двухъ своихъ измѣреніяхъ, и отъ этого мы встрѣчаемъ такія затрудненія при изясненіи „единичной идеи“,—по существу же и непредвзято остается признать, что никакого противорѣчія въ этомъ понятіи нѣтъ. Если логика такъ или иначе, т.-е. безотносительно къ той или иной теоріи обобщенія, допускаетъ возможность того, что „объемъ“,—въ концѣ концовъ, всегда „реальный“,—сжимается до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же „сжиманія въ идею“ временной длительности каждой вещи. Каждая личность или я вполнѣ поддается такой трансформации въ „идею“. Какъ нѣтъ ровно ничего нелѣпаго въ томъ, чтобы, напр., въ Николаѣ Станкевичѣ или Оливерѣ Кромвелѣ видѣть и социальное явленіе (т.-е. конкретное) и идею (этого конкретнаго), такъ нѣтъ нелѣпости на ряду съ реальнымъ эмпирическимъ я, Станкевичемъ, поднять вопросъ объ его идеѣ. И мы это дѣлаемъ всякій разъ, когда хотимъ найти и установить для него, для него одного и единственнаго, *типическое*; мы дѣлаемъ это точно такъ же тогда, когда хотимъ воплотить въ поэтическій образъ нѣкоторое я; и мы дѣлаемъ это, наконецъ, когда идею конкретнаго лица поставляемъ

*) Джемсъ прямо говорить о „родовомъ тожествѣ“ и „родовомъ единствѣ“ личности. The Principles of Psychology. Vol. I, p. 335; Психологія, рус. пер. И. И. Лапина, 4-е изд., стр. 156.

себѣ, какъ идеаль и правило собственнаго или всеобщаго нравственнаго поведенія или религіознаго преклоненія и подражанія.

Такимъ образомъ, намъ представляется вполне правомѣрнымъ говорить не только объ эмпирическомъ, дѣйствительномъ, разѣ существующемъ я, но и объ его идеальномъ корелатѣ, о я невозникающемъ и непреходящемъ, а потому разсматриваемомъ внѣ эмпирическаго временнаго порядка его дѣйствительнаго осуществленія. Идеальное я, какъ всякій предметъ существеннаго разсмотрѣнія, характеризуется констатированіемъ „того же“ въ смѣнѣ текущаго и неустойчиваго содержанія. Тождество я, опредѣляющее сущность эмпирическаго я, не является, слѣдовательно, противорѣчивымъ понятіемъ, но зато, обратно, было бы противорѣчіемъ поставить эмпирическое я внѣ смѣны времени и приписать ему „реальное тождество“. Въ этомъ лежитъ дѣйствительное основаніе, почему нельзя утверждать, будто личное я устанавливается однимъ констатированіемъ тождества этого я или „самосознанія“, какъ думалъ, напр., Локъ. Напротивъ, былъ правъ Лейбницъ, для котораго тождество было достаточнымъ признакомъ „моральной личности“, но недостаточнымъ для „реальной“. И заслуживаетъ самого глубокаго вниманія указаніе Лейбница на то, что для послѣдней нужны еще нѣкоторые знаки, и что въ особенности важно „отношеніе другихъ“ *).

5. Изъ всего сказаннаго видно, что мы разсматриваемъ я, какъ предметъ, т.-е. какъ „носитель“ извѣстнаго содержанія, сообщающій также послѣднему то необходимое единство, въ которомъ и съ которымъ выступаетъ передъ нами всякій предметъ. И еслибы мы на этомъ остановились, то мы ничего больше не могли бы сказать о я, какъ и о всякомъ предметѣ, пока мы довольствуемся только такимъ совершенно формальнымъ знакомъ его, какъ *единство*. Смыслъ и значеніе предмета раскрывается только тогда, когда онъ перестаетъ быть „пустымъ“, только изъ его содержанія, не подразумевая которое, мы не можемъ вообще и говорить о предметѣ. То содержаніе, единство котораго мы называемъ я, должно отличаться отъ содержанія любого конкретнаго предмета, фигурирующаго передъ

*) Локъ: „For it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only“ (слово consciousness адѣсь слѣдуетъ переводить черезъ „самосознаніе“ или „сознаніе самого себя“)

Лейбницъ: „Je suis aussi de cette opinion, que le consciösité ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle..... Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres narques y peuvent suppléer“.

нами, какъ указано, въ роли „экземпляра“. Поэтому, съ самаго начала долженъ быть указанъ и тотъ признакъ, въ силу котораго я не можетъ разсматриваться, какъ „экземпляръ“, а по существу отлично отъ всѣхъ другихъ единичныхъ конкретностей.

Единство переживаній есть во многихъ отношеніяхъ удовлетворительная характеристика я, какъ эмпирическаго единства, или, говорятъ также, *единство сознанія*; собственная природа я, какъ единства, въ такомъ случаѣ уясняется изъ того, какъ мы изображаемъ переживанія, гср., сознаніе, и какое мы имъ удѣляемъ мѣсто. Но ни на одну минуту не слѣдуетъ упускать изъ виду тѣхъ условий, при которыхъ создается такая характеристика, потому что въ нихъ именно заключено то, что дѣлаетъ ее недостаточной. Первое и чрезвычайно существенное обстоятельство, при которомъ складывается эта характеристика, состоитъ въ томъ, что мы получаемъ ее, какъ отвѣтъ на вопросъ: что есть я? Мы исходимъ, слѣдовательно, изъ признанія единства и спрашиваемъ: съ единствомъ чего мы имѣемъ дѣло? Другими словами, этотъ *путь* напередъ насъ ограничиваетъ въ томъ смыслѣ, что мы должны получить въ итогѣ *необратимое* сужденіе. Между тѣмъ, сказавъ, что я есть единство переживаній или сознанія, мы, естественно, начинаемъ думать, что само я существенно для всякаго единства сознанія, тогда какъ въ нашемъ утвержденіи такого смысла не содержится вовсе. Во-вторыхъ, омонимія въ терминѣ я, съ которой мы начали, именно при этомъ пути отъ констатированія единства къ характеристикѣ многообразія, даетъ себя особенно чувствовать въ интерпретаціи, какъ самого единства, такъ и объединяемаго содержанія, такъ что оказывается, что я есть единство душевной жизни, духа, человѣка (т. е. единство души и тѣла), личности, итп. Между тѣмъ намъ еще нужно найти подлинное значеніе я, въ которомъ видно было бы его исключительное положеніе среди конкретнаго, не допускающее относиться къ нему, какъ къ „экземпляру“, а изъ понятій самихъ по себѣ души, личности, человѣка и под. не видно, почему бы обозначаемые ими предметы не считать экземплярами *). Наконецъ, согласно высказаннымъ выше

*) В. Штернъ въ своей книгѣ *Person und Sache* (Lpz. 1906) различеніе „личности“ и „вещи“ кладетъ въ основу всего философскаго міровоззрѣнія. Но изъ всѣхъ извѣстныхъ мнѣ опредѣленій его опредѣленіе представляется мнѣ самымъ неудачнымъ. „Личность, — говоритъ онъ, — есть такое существующее, которое, несмотря [?] на множество [а какое же единство не есть единство множества?] частей, образуетъ реальное своеобразное и самоцѣльное единство, и какъ такое, несмотря [!] на множество частныхъ функций, выполняетъ объединенную, цѣлестремительную самодѣятельность — Вещь — контрадикторная противоположность личности. Она есть также существующее [какъ же одно „существующее“ контрадикторно противоположно

соображеніямъ, я обозначаетъ то же, что имрекъ, что всякое собственное имя лица, а указаніе на единство сознанія есть указаніе на значеніе нарицательнаго имени, т.-е. опятьтаки остается вопросъ: въ чемъ же единственность я, какъ имрека?

6. При опредѣленіи индивидуальнаго и конкретнаго со времени античной философіи довольно единодушно опирались на „матерію“, какъ на принципъ индивидуаціи, однако навѣстны голоса и въ пользу „формы“ (Дунсъ Скотъ), какъ такого принципа. Въ новое время чаще приходится встрѣчать указаніе на реальныя источники индивидуальности въ „дѣятельности“, „самодѣятельности“, „волѣ“ итп., или на опредѣляющія отношенія въ видѣ условій пространства и времени. Но ясно, что всѣ эти опредѣленія слишкомъ общи для я. Кромѣ того, мы хотимъ подойти къ вопросу совсѣмъ съ другой стороны. Названныя опредѣленія носятъ либо ясно выраженный метафизическій характеръ, либо они страдаютъ крайнимъ формализмомъ въ указаніи только опредѣляющихъ отношеній. Между тѣмъ мы нашли, что я, говоря обще, есть единство переживаній или сознанія, и именно здѣсь мы должны отыскать исключительныя условія абсолютной единственности я.

7. Невзирая на совершенную общность нашихъ замѣчаній, одно раздѣленіе мы считаемъ необходимымъ все же ввести, — его необходимость станетъ ясно изъ послѣдующаго. Мы говоримъ объ „единствѣ переживаній“ и ищемъ теперь характеристики этого единства въ особенностяхъ „переживаній“, которыя объединяются въ я. Но если и вѣрно вообще, что „переживаніе“, какъ такое, раскрывается для насъ прежде всего и въ концѣ концовъ, какъ дѣятельность или активность, то не менѣе важно, однако, считаться съ тѣмъ фактомъ, что не всѣ безъ исключенія переживанія, — или, можетъ быть, лучше сказать, не все въ переживаніи, — выступаетъ *первично*, какъ дѣятельность, и мы съ полнымъ основаніемъ называемъ также пережи-

другому такъ же „существующему“ ?), которое, состоя изъ многихъ частей, не образуетъ реальнаго, своеобразнаго и самостоятельнаго единства, и которое, функционируя [какъ же „не реальное“ функционируетъ?] во многихъ частныхъ функціяхъ, не совершаетъ объединенной, цѣлострительной самодѣятельности“ (S. 16). Если это опредѣленіе не вовсе лишено смысла, то согласно ему „вещь“ есть идеальный или абстрактный предметъ, напр., десятиугольникъ, добродѣтель итп., а „личность“ — то, что принято называть вещью, напр., солнце, земной магнитный полюсъ итп. — Другія опредѣленія либо ограничиваютъ понятіе „личности“ привнесеніемъ моральныхъ и юридическихъ признаковъ, либо расширяютъ понятіе указаніемъ недостающаго числа ихъ, какъ напр., тожество, самодѣятельность итп.

ваніемъ нашъ опытъ или „испытываніе“. Совершенно ясно также, — ибо это есть фактъ непосредственнаго сознанія, — что испытываніе не есть просто инактуальное или потенціальное переживаніе въ смыслѣ активности, а есть первично данная особенность въ переживаніи наряду съ активностью, хотябы въ послѣдующемъ анализѣ раскрылось, что „опытъ“ также требуетъ своего дѣятельнаго носителя. Переходя въ сферу анализа чистаго сознанія, мы соответственно различаемъ состоянія или „составы“ сознанія, которые условимся обозначать, какъ сознаніе эстетическое или феноменальное въ преимущественномъ смыслѣ (феноменологическое Штумфа, гилетическое Гусерля), съ одной стороны, и по преимуществу интенціональное или функціональное, съ другой стороны.

Это раздѣленіе необходимо имѣть въ виду при опредѣленіи абсолютной единственности я въ противоположность экземплярному характеру другихъ конкретныхъ предметовъ, такъ какъ это раздѣленіе касается самаго существа сознанія, и отыскиваемое нами опредѣленіе, очевидно, должно быть дано въ обоихъ направленіяхъ сознанія. Чисто „субъективная“ указуемость (haecceitas) субъекта предложенія въ своемъ предметномъ значеніи раскрывается, и какъ феноменальный составъ, и какъ функціональная продуктивность. Между тѣмъ въ исторіи философій, какъ правило, подчеркивалось значеніе только одного изъ этихъ моментовъ, такъ что индивидуальное оказывалось или всесторонне предопредѣленнымъ, omnimode determinatum, (Аристотель, схоластики, Вольфъ и под.), или чистымъ творчествомъ изъ ничего (=изъ самого себя), спонтанностью, или въ широкомъ смыслѣ бытіемъ для себя (für Sich Логге, Sich-selbst-für-sich-selbst-Sein Краузе). Соединеніе же обѣихъ характеристикъ казалось внутренне противорѣчивымъ и антиномичнымъ. На дѣлѣ, какъ разъ это соединеніе есть *conditio sine qua pop*, и оно есть непосредственно констатируемый фактъ. Только одного изъ названныхъ моментовъ недостаточно, и его утвержденіе страдаетъ привативностью. Утвержденіе одной только предопредѣленности, или предназначенности, недостаточно по той причинѣ, что оно оставляетъ непонятнымъ абсолютную единственность каждаго индивида, что и видно изъ существованія теорій абсолютнаго круговорота, повторенія во времени, итп., — и въ частности по отношенію къ я, когда оно истолковывается какъ „душа“, изъ существованія теорій метемпсихоза. Точно также недостаточно указанія на свободу, такъ какъ оно проводитъ въ концѣ концовъ къ идеѣ одного источника (въ родѣ *Wille zum Leben* Шопенгауера) и, слѣдовательно, дѣлаетъ непонятнымъ внутреннюю различимость индивидовъ и я.

Единственный выходъ я вижу, прежде всего, въ признаніи факта, какъ онъ есть, т.-е. наличности предопредѣленности и наличности свободы, или, объединяя это въ одномъ терминѣ, наличности *разумной мотиваціи*. Что же дѣлаетъ я, имрека, абсолютно единственнымъ? Не его единство само по себѣ и не сама по себѣ наличность координаціи предопредѣленности и свободы, объединеніе которыхъ выражается въ раскрытіи индивидуализирующей цѣлесообразности, а только своеобразная интерпретація всего этого единства. Интерпретація есть обнаруженіе смысла, истолкованіе, какъ раскрытіе уразумѣнія, т.-е. тотъ выходъ въ третье измѣреніе, о которомъ шла рѣчь выше. Тутъ обнаруживается, что я не отрѣзано или не отвѣщено только по объему, а вплетается, какъ „членъ“ въ нѣкоторое „собраніе“, въ которомъ онъ занимаетъ свое, только ему *предназначенное* и нѣкъмъ незамѣнимое мѣсто. Предназначеніе имрека въ цѣломъ, — въ конечномъ итогѣ, во всецѣломъ, въ „мірѣ“, — предопредѣляетъ его *haecceitas*, хотя еще не рѣшаетъ вопроса о невозможности его *quidditas*. Вообразимъ теперь слѣдующее: мы разсматриваемъ два я, Робинзонъ Крузо и Селькиркъ, не въ ихъ индивидуальной типичности или сущности, а въ ихъ общности. Между ними обнаруживается „сходство“, дающее намъ поводъ говорить объ „Робинзонѣ вообще“, скажемъ. Согласно нашимъ опредѣленіямъ, это сходство должно быть сходствомъ предназначенія, и мы, дѣйствительно, допустили бы обобщеніе я. Но въ дальнѣйшемъ обнаруживается, что въ результатѣ, несмотря на сходство предопредѣленій Селькиркъ „опустился“ и „огрубѣлъ“, а Робинзонъ Крузо усвоилъ великія добродѣтели. Станемъ ли говорить, объ „Робинзонѣ вообще“, не лишая разсматриваемые случаи ихъ существеннаго? Но какъ же допустить существенное различіе между этими двумя я, если по предположенію, „предназначеніе“ у нихъ было одно? Нужно думать, что здѣсь и обнаруживается необходимость, для признанія единственности Робинзона и единственности Селькирка, той творческой свободы, которая остается въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ „членовъ“ обширнаго цѣлага, и тѣмъ са мѣмъ, слѣдовательно, оказыается мно жественной. Но если названная свобода не вдругъ зажглась, а изначально пребывала въ каждомъ изъ разсматриваемыхъ я, то, нужно думать, она-то и опредѣляла ихъ изначально въ ихъ абсолютной единственности и взаимной незамѣнимости.

Итакъ, я есть незамѣнимый и абсолютно единственный членъ міроваго цѣлага, — оно, какъ говорилъ Лейбницъ, „выражаетъ всю вселенную“*), и оно предопредѣлено ея предопредѣленностью. Но

*) Или Плотинъ: *θεους ὁ κόσμος ἔχει λόγους καὶ ἐκάστην ψυχὴν ἔχει.* (Епн V, VII, 1).

оно выражаетъ ее съ „своей точки зрѣнія“, которая можетъ оставаться, дѣйствительно, *своей* только, будучи по существу свободной и произвольной, ибо повторяемая въ цѣломъ вселенной свобода перестаетъ быть свободой и произволомъ, а становится автоматизмомъ или подражаніемъ. Я, какъ тожество, т.-е. я въ своемъ существенномъ значеніи, есть единство и „носитель“ сознанія, характеризуемаго по его предопредѣленности и по его свободѣ. Эмпирически, какъ мы видѣли, приходится говорить объ отношеніи я, или каждаго единственнаго „субъекта“, и среды или обстановки. Именно эта единственность каждаго я и приводитъ къ невозможности обобщенія я, какъ невозможности „общаго субъекта“. Однако, это—*выводъ*, какъ я указывала, изъ опредѣленныхъ предпосылокъ, въ концѣ концовъ, аристотелевской теоріи обобщенія. Но непосредственная данность „того же“ въ единственномъ я должна была дать поводъ къ сомнѣнію относительно самой этой теоріи. И, дѣйствительно, Плотинъ уже вплотную подходитъ къ вопросу объ „идеѣ единичнаго“, и опора его сомнѣній намъ представляется неизбежной: „человѣкъ вообще“ есть прообразъ человѣческаго „экземпляра“, но не „каждаго“ въ его безконечномъ разнообразіи *), — это уже вовсе не нумерическое только тожество. Въ результатъ, такимъ образомъ, оказывается, что единичное я въ своей сущности есть и мыслимо, есть автоСократъ (*αὐτοσοκράτης*), автоИвановъ итд., и тѣмъ не менѣе это есть собственное, а не нарицательное и общее имя.

8. Какой же видъ принимаютъ теперь различныя значенія термина „я“ въ свѣтѣ развитыхъ соображеній? Наиболѣе интереснымъ и важнымъ, разумѣется, является то его значеніе, которое допускаетъ я „общее“, какъ я „родовое“ (логически, а не онтологически), я „трансцендентальное“, или я „гносеологическое“. Всѣмъ предыдущимъ дѣйствительность или „значимость“, попросту, осмысленность такого понятія, отвергается, и оно можетъ быть еще допущено, или какъ произвольное условное обозначеніе для нѣкотораго предмета *suī generis*, или какъ фикція, почему-либо полезная въ уясненіи проблемы единства сознанія. Одинъ ужъ способъ образованія этого понятія, какъ было указано, вызываетъ недоумѣнія, такъ какъ въ немъ обнаруживается, что при переходѣ къ этому „я“ была допущена нѣкоторая „подмѣна“, на которой мы теперь хотимъ остановиться.

*) ἢ τῶν διαφορῶν οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφορόντων ἀλλήλων οὐ τῷ ἕλξ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς (Enn. V, VII, 1).

„Естественный“ и прямой способ опредѣленія себя для каждаго есть названіе себя по имени. Раскрытіе же смысла этого имени или значенія термина „я“ состоитъ или въ прямомъ указаніи или въ констатированіи непосредственнаго „самосознанія“ или „самочувствованія“. Поскольку я не подмѣняется въ опредѣленіи какимъ-либо общимъ или переноснымъ значеніемъ,—какъ душа, человѣкъ, ипр.,—въ опредѣляющемъ фиксированіи нуждается не общее между нѣсколькими я, а различающее ихъ. Внѣшнимъ знакомъ, черезъ который мы приходимъ къ послѣднему, является его *hic et nunc*, что конкретно и раскрывается въ содержаніи „среды“. Руководящій этимъ опредѣленіемъ идеальный смыслъ я, какъ конкретнаго предмета, оправдываетъ такое эмпирическое опредѣленіе въ установленіи разумной мотивации, совокупляющей въ себѣ предназначенность и свободу. Отсюда получилось, что когда я придаютъ несвойственныя ему привативныя значенія души, человѣка, личности, перенесеніе терминологіи тѣмъ не менѣе можетъ искать себѣ оправданія въ *аналогіи* опредѣленія этихъ „вещей“ черезъ ихъ отношеніе къ средѣ и условіямъ ихъ реализаціи. Но не слѣдуетъ при этомъ игнорировать того обстоятельства, что всѣ названныя значенія сохраняютъ смыслъ, и сама аналогія находитъ себѣ оправданіе, лишь при соблюденіи *абсолютнаго* значенія термина „я“. Понятіе „среды“ также не соотносительно „душѣ“, „человѣку“ ипр., какъ не соотносительны между собою я и не-я.

Это—ясно до тѣхъ поръ, пока мы не привносимъ въ свое сужденіе никакихъ философскихъ предпосылокъ или теорій, и пока, слѣдовательно, мы остаемся при разсмотрѣніи того, что, дѣйствительно, намъ дано, т.-е. своего собственнаго я или я другихъ, но также, какъ единственныхъ я. Дѣло затемняется, лишь только мы, исходя изъ какихъ-либо предпосылокъ, привносимъ „обобщеніе“, допускающее „родовое“ (абстрактно) или какое-нибудь иное *общее* (абстрактно) я. Въ самомъ дѣлѣ, какой смыслъ и значеніе можетъ имѣть послѣднее? Если не всѣ, то, во всякомъ случаѣ, подавляющее большинство философскихъ писателей подразумеваютъ подъ такого рода „общимъ я“ *субъектъ*, который мыслится соотносительнымъ *объекту*. Но, строго говоря, если это не входитъ уже въ предпосылки соответствующей философской теоріи, то все же никакой надобности въ этомъ соотношеніи нѣтъ. Другими словами, если „субъектъ“ есть, дѣйствительно, то, что обозначаетъ „я“, то *субъектъ есть также понятіе абсолютное*, а не соотносительное (объекту), есть „понятіе объекта“ (какъ Дробишъ опредѣляетъ „абсолютное понятіе“). Предвзятое истолкованіе я, какъ субъекта,

прикрывает собою и другую поддѣлку, которая состоитъ въ томъ, что на мѣсто „среды“ ставится „объектъ“, якобы соотносительный „субъекту“. Такъ совершается подмѣна, которая дальше приучаетъ насъ чуть ли ни самое средю мыслить соотносительно я (напр., среда — личность), а главное, „объектъ“ вообще начинаетъ толковаться распространительно на все, гдѣ только есть въ какомъ-нибудь значеніи я, и такимъ образомъ „объектъ“ становится совершенно всеобщимъ корелатомъ я, также во всеобщемъ значеніи субъекта. Начинаютъ говорить о „субъектѣ“ и „объектѣ“ въ психологии, а отсюда это соотношеніе распространяется и на всѣ другія значенія я, такъ что въ концѣ концовъ, создается привычка, затемняющая даже нелѣпость въ утвержденіи корелативности просто между я и не-я.

9. Такимъ образомъ, источникомъ фальсификаціи является подмѣна я черезъ общій субъектъ. А источникомъ теоретическаго суевѣрія является внушенная намъ въ *современной* философіи привычка мыслить субъектъ, какъ еслибы онъ былъ соотносителенъ объекту; больше всѣхъ, повидимому, сдѣлаавъ для укорененія этого суевѣрія Фихте. Не входя въ излишнія здѣсь подробности, обращаю вниманіе только на слѣдующее. Хотя терминъ „субъектъ“ вообще признается теперь соотносительнымъ „объекту“, тѣмъ не менѣе иногда онъ выступаетъ и въ своемъ абсолютномъ значеніи, особенно въ значеніи неопредѣленнаго лица, и тогда именно въ противоположность „я“ онъ обозначаетъ нѣчто *безличное*. Но это значеніе, очевидно, не то, изъ-за котораго мы обратились къ этому понятію, точно также, какъ и такія значенія этого термина, какъ „подлежащее“, „подданный“, „предметъ“, вообще „содержаніе (сюжетъ)“, инпр. Первоначальное, средневѣковое, значеніе термина „субъектъ“ указываетъ именно на „подлежащее“, т. е. на то, о чемъ идетъ рѣчь. Такое значеніе термина, разумѣется, не соотносительно, а *абсолютно*. Это же значеніе сохраняется за терминомъ и въ новой философіи, гдѣ за „субъектомъ“ остается значеніе „того, о чемъ идетъ рѣчь“, „предмета“. Наряду съ этимъ широкимъ „логическимъ“ значеніемъ термина выдѣляется, однако, болѣе узкое „онтологическое“ значеніе „вещи“, являющейся носителемъ или источникомъ извѣстныхъ способностей и возможностей, какъ дѣятельныхъ, такъ и страдательныхъ (камень есть *субъектъ* теплоты, человекъ — *субъектъ* знанія, итп.). Субъектъ есть *materia in qua* (или *id in quo*), тогда какъ собственно матерія есть *materia ex qua*, и объектъ есть *materia circa quam* (*id circa quod*). Только съ середины XVIII вѣка въ *нѣмецкой филосо-*

фи *) терминъ получаетъ новое, еще болѣе суженое, и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ прямо обратное прежнему, значеніе. Со времени Канта слово „субъектъ“ въ его новомъ смыслѣ становится необходимой принадлежностью философскаго языка. Обыденное словоупотребленіе, однако, во многихъ языкахъ (напр., французскомъ, англійскомъ, итальянскомъ) до сихъ поръ сопротивляется и плохо усваиваетъ это новое значеніе слова, но если и усваиваетъ, то преимущественно въ абсолютномъ значеніи „человѣка“ (и въ русскомъ языкѣ обыденное словоупотребленіе также абсолютно: „подозрительный субъектъ“, „незнакомый субъектъ“, итп). Весьма возможно, что „субъектъ“ въ новомъ смыслѣ, въ концѣ концовъ, отъ „человѣка“ (или „самого“ или „души“ и под.), какъ предмета, о которомъ идетъ рѣчь, и который является носителемъ сознанія и источникомъ дѣятельности, т. е. носителемъ опредѣленныхъ „способностей“, вообще всего того, что по прежней терминологіи (напр., еще вольфовской) мы называли бы „адьюнктами“ субъекта.

Во всемъ этомъ для насъ болѣе существеннымъ является то, что исторія термина не даетъ основаній для его пониманія, какъ термина соотносительнаго значенія, а напротивъ, онъ выступаетъ передъ нами въ своемъ абсолютномъ значеніи даже тогда, когда онъ неимоვნю суживается до обозначенія только психологическаго субъекта. Ясное дѣло, что если мы теперь обобщимъ понятіе единичнаго я, — на что мы, какъ сказано, права не имѣемъ, — а съ другой стороны, ограничимъ понятіе субъекта значеніемъ одушевленнаго, и при томъ человѣческаго субъекта, такъ что до извѣстной степени оправдаемъ отождествленіе обобщеннаго я и ограниченнаго субъекта, то всетаки мы должны употреблять терминъ „я“, какъ терминъ абсолютный. Можно пойти дальше и условиться называть именно единичное и единственное я субъектомъ, но вопросъ, конечно, въ томъ, есть ли внутреннее оправданіе не только для отождествленія, но даже просто для сопоставленія я съ субъектомъ? Или это — дѣло чисто словеснаго уговора? Во всякомъ случаѣ, если для этого сопоставленія есть основаніе, другими словами, если оно вообще имѣетъ смыслъ, то лишь тотъ, что я, какъ единственное единство сознанія, называется субъектомъ, какъ мыслимый и обсуждаемый предметъ.

*) Повидимому, впервые у Баумгартена, но не только на нѣмецкомъ языкѣ, какъ сообщаетъ Эйкенъ, но и на латинскомъ. Ср. напр., A. G. Baumgarten, *Philosophia generalis*. Halae 1770. § 32. *Certum subiective tale est, cuius veritas a determinatis subiectis seu cognoscentibus clare cognoscitur.*

10. Возвратившись, такимъ образомъ, къ я, какъ единству сознанія, и видя въ немъ „субъектъ“, т.-е. *sui generis* предметъ среди другихъ предметовъ, обратимся теперь къ разсмотрѣнiю подмѣны, о которой у насъ идетъ рѣчь, по существу. Мы видѣли, что есть основанiя говорить объ идеальномъ я, какъ сущности, усматриваемой нами въ конкретномъ и единственномъ я, въ имрекѣ, и что это идеальное я сохраняетъ всю свою единственность, вопреки традиционнѣмъ теорiямъ обобщенiя. Въ связи съ этимъ обнаружилось, что, напротивъ, идея „общаго я“, „я вообще“, или заключаетъ въ себѣ условный образъ или есть несообразность. Между тѣмъ эта идея начинаетъ играть въ философиі совершенно исключительную роль со времени Канта. Правда, Кантъ самъ даетъ право не считаться съ нимъ въ этомъ пунктѣ тому, кто не желалъ бы запутывать философскую терминологию, называя одну и ту же вещь нѣсколькими именами, къ тому же издавна принадлежащими другой вещи, такъ какъ его „трансцендентальное я“ или „синтетическое единство аперцепцiи“, по собственному Канта признанiю, есть ничто иное, какъ *разсудокъ* *). А по увѣренiю современнаго комментатора Канта, „было бы менѣ двусмысленно и больше соответствовало бы дѣлу“ — сказать, что рѣчь идетъ о „научномъ разсудкѣ“ (Когенъ). Возможно! Но при чемъ же здѣсь я, въ своей непререкаемой единственности и абсолютной незамѣнимости?.. Во всякомъ случаѣ, мнѣ кажется, умнѣ говорить о „научномъ разсудкѣ“, чѣмъ о „*всеобщемъ самосознанiи*“ („*allgemeines Selbstbewusstsein*“).

11. И всетаки, какъ ни капризна кантовская терминологiя, я готовъ признать въ отождествленiи я и разсудка, по крайней мѣрѣ, видимость аналогiи съ другими опредѣленiями я, черезъ его противопоставленiе „средѣ“, такъ какъ, выдѣляя разсудокъ, въ качествѣ я, мы все же можемъ истолковать остальное содержанiе „души“, какъ „среду“ для этого „я“. Но какъ понять, какъ осмыслить, затѣю Фихте, его пустыя и бесплодныя дедукцiи Я и изъ Я?... Фихте шумѣлъ, кричалъ, сердился, и запугалъ многихъ, — хотя и не всѣхъ. Не испугался, напр., Шопенгауеръ, который и надѣлялъ Фихте чисто шопенгауеровскими титулами; не испугался и еще одинъ метафизикъ *персоналистъ*, давшiй философиі „храбраго человѣка“ Фихте исчерпывающую характеристику въ словахъ: „Какъ энерги-

*) Kant, Kr. d. r. V. B., 134 Anm. „Und so ist die synthetische Einheit der Aeprezeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist Verstand selbst“ (курсивъ мой).

ческой характеръ онъ нашель особенный вкусъ въ командномъ учении (Kommandodoctrin) кантовскаго практическаго разума“ (Тейхмюлеръ). Приведу одно замѣчательное мѣсто изъ Фихте: „Дѣлай, что я говорю тебѣ, — командуетъ онъ, — тогда ты будешь мыслить то, что я мыслю—Можетъ быть, ты былъ бы не прочь включить въ понятіе Я ксе-что, чего я въ него не включалъ, напр., понятіе твоей индивидуальности, такъ какъ и это понятіе обозначается тѣмъ же словомъ. Все это ты теперь оставь: только то, что устанавливается путемъ одного лишь обращенія твоего мышленія къ тебѣ самому, есть Я, о которомъ я здѣсь веду рѣчь“ (WW. I, 513). Философія въ повелительномъ наклоненіи!.. Остается, повидимому, только повиноваться... *).

Я привожу это мѣсто, чтобы прежде всего обратить вниманіе на новый у Фихте по сравненію съ Кантомъ уклонъ въ пониманіи „общаго я“. „Разсудокъ“ у Канта „предписываетъ законы“, повелѣваетъ, но, между прочимъ, занимается и своимъ дѣломъ: мыслить, — и, во всякомъ случаѣ, самъ Кантъ до него додумался. У Фихте его Я получается въ результатѣ дѣйствованія и само дѣйствуетъ! „Я устанавливаетъ себя самого, и оно есть, въ силу одного лишь этого установленія благодаря самому себѣ; и обратно: Я есть, и оно устанавливаетъ свое бытіе, въ силу одного только бытія. — Оно есть одновременно дѣйствующее и продуктъ дѣйствія; дѣятельное и то, что возникаетъ благодаря дѣятельности: дѣйствіе и осуществленіе составляютъ одно, и притомъ одно и то же; а потому Я есть есть выраженіе одного осуществленнаго дѣйствія“ (**). Это — во всѣхъ отношеніяхъ достойно вниманія. Фихте исключаетъ изъ Я прежде всего „индивидуальность“, и тѣмъ не менѣе его Я „дѣйствуетъ“. Кажется, что самъ Богъ, который можетъ бывшее сдѣлать небывшимъ, не можетъ заставить „дѣйствовать“ абстрактное понятіе, а Фихте можетъ. Съ другой стороны, даже для индивида невозможно мыслить въ видѣ дѣйствія, если не каламбурить со словомъ „дѣйствіе“, а у Фихте „мыслить“ и значить „дѣйствовать“.

*) Впрочемъ, исторія отмѣчаетъ, что среди слушателей Фихте нашель одинъ, который осмѣлился потомъ спросить: „Что же это индивидуальное опредѣленіе оказывается въ Я чѣмъ-то чуждымъ, вслѣдствіе чего оно искажается, оскверняется?“ (Гербартъ).

**) WW., I, 96 Слово, Thathandlung теперь нѣсколько устарѣло; первоначально, и еще во времена Фихте, оно обозначало нѣкоторое насильственное дѣяніе, но затѣмъ вообще выполненіе какого-нибудь дѣянія. Фихтевскую игру понятіями можно было бы передать весьма близко сочетаніемъ: „содѣянное дѣяніе“, по смыслу же: актуальное, осуществленное дѣйствіе вполнѣ передаетъ мысль Фихте.

„Твое мышленіе для тебя есть *дѣйствованіе*..... Я говорю только о дѣятельности, которую ты непосредственно сознаешь въ этомъ состояніи, и поскольку ты ее сознаешь. Но на случай, что ты при этомъ не сознаешь въ себѣ никакой дѣятельности, — этотъ случай относится ко многимъ знаменитымъ философамъ нашей эпохи, — разстанемся здѣсь же съ миромъ, ибо отселѣ ты не поймешь ни одного слова у меня“ (WW., I, 592).

Разставшись съ Фихте въ *этомъ* пунктѣ, вспомнимъ другое изъ отданныхъ имъ распоряженій, освѣщающее субъективизмъ еще съ новой стороны. Одинъ изъ своихъ многочисленныхъ экспериментовъ по изложенію „Наукоученія“ Фихте начинается: „Обратись къ себѣ самому: отврати свой взоръ отъ всего, что тебя окружаетъ, и направь его внутрь себя, — таково первое требованіе, которое философія предъявляетъ къ своему ученику. Рѣчь идетъ не о чѣмъ-нибудь, что виѣ тебя, а исключительно о тебѣ самомъ“ (WW., I, 422). Кого это можетъ обмануть? Я лично прекрасно знаю, что *обо мнѣ*, имрекѣ, рѣчи никакой не будетъ, а если имрекѣ случайно и обнаружитъ свое присутствіе, онъ совершитъ великую философскую вину... Но и съ этимъ можно проститься, такъ какъ въ данный моментъ въ приведенномъ *вступленіи* Фихте насъ интересуетъ другое. Если мы въ самомъ дѣлѣ послѣдуемъ приглашенію Фихте и станемъ выводить философію изъ я, — въ его ли смыслѣ беря я, или въ своемъ, или еще въ какомъ, напр., условимся, что „я“ обозначаетъ собою „воду“ или „камень“, — то, что же удивительнаго, если затѣмъ окажется, — разъ только мы послѣдовательны и не выходимъ за предѣлы перваго основоположенія, — что *все есть я или въ я*, и что за предѣлы я намъ не выйти? Поэтому, если мы нашли, что я есть единство сознанія, то ясно, что соблюдая элементарную послѣдовательность, мы затѣмъ найдемъ, что сознаніе только и присуще, что я, а внѣ я нѣтъ никакого сознанія. Исходя изъ я, мы къ нему же и придемъ, и все, что мы по дорогѣ найдемъ, будетъ принадлежать я, будетъ „мое“, будетъ „дано мнѣ“, я имъ буду обладать, итп., — какія бы выраженія мы тутъ ни придумывали. А если еще это я есть „субъектъ“, то все, что нужно для „субъективизма“, теперь гарантировано.

12. Итакъ, вотъ шагъ впередъ, который мы дѣлаемъ на основаніи всего сказаннаго, для обнаруженія поддѣлки: найдя, что я, имрекѣ, есть единство сознанія, провозглашается, что единство сознанія есть я! — Имрекѣ?.. Но гдѣ же здравый смыслъ?.. — На своемъ мѣстѣ!.. Имрекѣ вѣдь это только случайность, феноменъ, недомысліе

Творца *), претенціозное ничтожество! Есть настоящее, подлинное, трансцендентальное я,—снимите съ имрека *ego* „личину“ и получится *нѣкій субъектъ*, никакъ неотличимый отъ сосѣдей справа и слѣва, а такъ какъ въ вышнихъ сферахъ, кромѣ того, нѣтъ ни „права“, ни „лѣва“, то это и есть одинъ „всеобщій субъектъ“, все гарантирующій и за все ручающійся.

13. Но еслибы все дѣло обстояло только въ томъ, что такъ легко забываются условія, при которыхъ допустима *conversio pira*, мы бы немного пострадали, такъ какъ и приобретаемъ немного, если соблюдаемъ эти условія. Утвержденіе, что „единство сознанія“ есть ничто иное, какъ я, ищетъ своего подкрѣпленія въ чистой очевидности, съ которой констатируется самъ фактъ сознанія. Дѣло, слѣдовательно, не въ выводахъ, *не въ теоріяхъ*, а въ непосредственномъ, очевидномъ и неотрицаемомъ фактѣ. Правда, Юмъ тутъ кой въ чемъ сомнѣвался, но Юмъ былъ скептикъ по призванію и по спеціальности; и Миль, и еще, можетъ быть, кой-кто, но опятьтаки, какъ извѣстно, тотъ же Миль, какъ и Юмъ, и не скрывали, что при своихъ сомнѣніяхъ имъ не удастся свести концы съ концами. Въ результатъ, въ современной философій устанавливается импонирующее единство мнѣній по вопросу о непосредственной наличности я во всякомъ переживаніи и во всякомъ актѣ сознанія, а слѣдовательно, и существенная необходимость для сознанія быть сознаніемъ я. Для провѣрки такого утвержденія можно было бы ограничиться анализомъ любого примѣра, но такъ какъ приходится возражать „противъ очевидности“, и, слѣдовательно, нужно быть особенно осторожнымъ, то я выбираю трехъ представителей трехъ различныхъ философскихъ теорій, но которые въ нашемъ вопросѣ обнаруживаютъ большую солидарность.

14. *Тейхмюлеръ*—одинъ изъ самыхъ тонкихъ мыслителей конца XIX вѣка, сторонникъ трансцендентной метафизики, персоналистъ, и весьма злой *Kanttödter*, если позволительно такъ выразиться. Исходя изъ Лоце и разрѣшая все содержаніе сознанія въ отношенія,

*) Кн. Сергій Н. Трубецкой слѣд. обр. интерпретируетъ отношеніе „абсолютнаго субъекта“ и „индивидуальнаго сознанія“ въ ученіи абсолютнаго идеализма нѣмецкой философій: „Индивидуальное сознаніе появляется на свѣтъ путемъ какой-то непостижимой ошибки абсолютнаго субъекта, его первороднаго грѣха; оно признается существенно ложнымъ, не долженствующимъ быть и подлежащимъ упраздненію“ (О природѣ человѣческаго сознанія. Вопр. фил. и пс. 1889, кн. I, стр. 92).

Тейхмюлеръ слѣдующимъ образомъ анализируетъ „матеріаль сознанія“: „Если мы возьмемъ простое соотносительное цѣлое, напр., сужденіе „я вижу зеленое поле, я слышу нѣжную музыку“ и под., то намъ нужно только элиминировать соотносительныя формы, опредѣлительно, представленіе предмета „поле, музыка“ и грамматическія окончанія, чтобы получить три области простыхъ соотносительныхъ точекъ. 1, Въ „я“ мы имѣемъ непосредственное единственное самосознаніе, которое не можетъ быть составлено ни изъ какого другого болѣе простаго представленія; 2, въ „видѣть“, „слышать“, мы имѣемъ сознаніе нашей дѣятельности или состояній; 3, въ „зеленый“ и „нѣжный“ мы имѣемъ ощущенія и чувства. Ничто здѣсь не можетъ быть получено путемъ заключенія или опосредствовано какъ-либо иначе, это — безотносительное, простое сознаніе“ *).

Итакъ, это — не „теорія“, а чистое изображеніе дѣйствительнаго переживанія. Но сомнѣнія въ „чистотѣ“ изображеннаго вызываютъ уже предварительная „элиминація“ нѣкоторыхъ моментовъ „сужденія“, удаленіе коихъ не всегда, на мой взглядъ, оставляетъ что-нибудь для анализа. Я возьму другія сужденія: „земля вращается вокругъ солнца, отношеніе окружности къ діаметру = π “, и под. Если мы здѣсь элиминиремъ „соотносительныя формы“, то что же останется для опредѣленія „соотносительныхъ пунктовъ“? Нужно апеллировать именно къ *теоріи* и *выводамъ*, чтобы изъяснить, что „на самомъ дѣлѣ“, т.-е. психологически, каждое такое сужденіе сопровождается *implicite* нѣкоторой мысленной прибавкой: „я вижу, что..., я слышалъ, нашель, увѣренъ, сомнѣваюсь, радъ“ ипр., ипр. Т.-е. рѣчь идетъ или о т. наз. модальности или просто объ „моемъ“ отношеніи къ чему-то, что констатируется безотносительно ко мнѣ, въ чемъ я, имрекъ, до спеціальнаго вопроса о моемъ отношеніи къ этому, просто „не участвую“. Но, разумѣется, разъ Тейхмюлеръ принялъ или принимаетъ такъ или иначе участіе въ нѣкоторомъ „соотносительномъ цѣломъ“, и если, затѣмъ, Тейхмюлеръ, исходя именно изъ себя, анализируетъ это цѣлое, то просто было бы удивительнымъ невниманіемъ или ненужной скромностью съ его стороны не найти и не назвать себя. А разъ имрекъ представился, то ясно, что во всѣхъ событіяхъ, въ которыхъ онъ принимаетъ участіе, онъ долженъ быть названъ, какъ одинъ изъ „соотносительныхъ пунктовъ“. Если же имрекъ теперь вообразить себя центромъ и „субъектомъ“ всѣхъ

*) G. Teichmüller, Die wirkliche und scheinbare Welt. Breslau 1882. S. 18.

на свѣтъ соотношеній, то хотябы онъ отказался вовсе отъ своего имени и своей личности для сохраненія такого почетнаго мѣста во вселенной, это будетъ съ его стороны только самоиѣнїемъ, которое можно, быть можетъ, также квалифицировать, какъ модальность соответствующаго сужденія, но никакъ нельзя признать „представленїемъ предмета“ и сущей истиной. Но допустимъ, что имреку, въ самомъ дѣлѣ, такъ *кажется*, и ограничимся только сферой того, что *кажется*. Опятьтаки, *что именно* кажется, оставимъ,—можетъ быть, оно подвержено сомнѣнїю, но фактъ, что *кажется*, неустранимъ,—не ясно ли тогда, что это „кажется“ соотносительно я, и что послѣднее такъ же несомнѣнно, какъ самый процессъ „кажется“? Я всетаки думаю, что это не ясно и не просто. Рѣчь идетъ о процессѣ переживанія или сознанія, о „потокѣ сознанія“, какъ принято теперь говорить, и объ его очевидности, *геср.*, непосредственной данности. Но если вѣрно, что процессъ переживанія очевиденъ въ своей непосредственной данности, то я въ *этой* очевидности не лежитъ, такъ какъ его рѣшительно нельзя найти, какъ моментъ въ смѣнѣ переживаній. „Зеленое“ смѣняется „желтымъ“, „нѣжное“—„дерущимъ ухо“, „наслажденїе“—„отвращенїемъ“ итд., но не видно, гдѣ бы въ этой смѣнѣ вошло „я“ и что бы стало вновь на его мѣстѣ. Если оно здѣсь дано, то какъ-то *иначе*, не такъ, какъ даны сами переживанія; если оно дано тѣмъ не менѣе очевидно и непосредственно, то и эта очевидность и непосредственность—другого рода, чѣмъ очевидность переживанія или акта сознанія. И если ужъ принять тейхмюлеровское противопоставленїе „материала“ и „формъ отношенія“, при чемъ „представленія предмета“ нужно отнести къ „формамъ“, то я готовъ утверждать, что я, имрекъ, есть именно предметная данность, и здѣсь, разумѣется, есть своя непосредственность и первичность, но только, во всякомъ случаѣ, это не очевидность переживанія. Въ сознанїи констатируется наряду съ другими „предметами“ также „я“, какъ предметъ, можетъ быть, *sui generis*, но это уже второй вопросъ, а прежде всего всетаки *предметъ*. Коррелятивно и само сознанїе здѣсь можетъ быть *sui generis*, какъ говорилъ уже Лейбницъ (какъ говоритъ также Липсъ), „чувство я“, самосознанїе, какъ *sui generis* предметное сознанїе,—но и это второй вопросъ. Во всякомъ случаѣ, разъ вспомнилъ Лейбницъ, напомнимъ его же замѣчанїе о необходимости свидѣтельства *другихъ* для установленія „тожества личности“, имрека, напр., въ колыбели, на полѣ сраженія, и на островѣ св. Елены. Свидѣтельства самого имрека, слѣдовательно, тутъ недостаточно, и если предыдущія мои замѣчанія вызовутъ вопросъ: да *кто же со-*

знаеть этотъ предметъ *sui generis*, „самого себя“, имрека? — я отвѣчаю пока: во всякомъ случаѣ, не только я самъ, не только самъ имрекъ. А этого уже достаточно, чтобы подчеркнуть разницу между очевидной данностью я, самого имрека, и данностью переживанія, которое принадлежитъ только я, какъ въ примѣрѣ Тейхмюлера. Не нужно только связывать свое мышленіе грамматическими формами и отношеніями.

15. Второй примѣръ. *Н. Лосскій* — представитель иманентной философіи, убѣжденный защитникъ „интуитивизма Н. О. Лосскаго“, какъ онъ самъ выражается. Приступая къ разсмотрѣнію интересующаго насъ вопроса, онъ считаетъ, что должно, „не опираясь ни на какія предвзятыя ученія объ отношеніи между я и міромъ, начинать просто съ анализа состава сознанія и точнаго описанія элементовъ и отношеній, которые найдутся въ немъ“ *). Самый же анализъ производится слѣдующимъ образомъ: „Отбросимъ, дѣйствительно, всѣ предвзятыя представленія о мірѣ, душѣ, тѣлѣ человѣка и т. п. и сосредоточимся на разсмотрѣніи фактическаго состава такихъ проявленій сознанія, которыя выражаются словами „я радуюсь“, „я хочу слушать музыку“, „я вижу звѣзды на небѣ“, „я ощупываю что-то жесткое“, „я знаю, что $2 \times 2 = 4$ “. Сознаваемое въ приведенныхъ примѣрахъ — чувствуемая радость, желаемое слушаніе музыки, видимыя звѣзды и т. п. — крайне различно, но во всѣхъ этихъ случаяхъ это есть *нѣчто* находящееся въ нѣкоторомъ особомъ отношеніи къ я; это отношеніе нельзя описать или опредѣлить путемъ разложенія его на элементы, такъ какъ оно просто и первоначально; можно только намекнуть на это отношеніе съ помощью слѣдующаго образнаго выраженія, которое не слѣдуетъ понимать буквально; въ область сознанія входитъ все то, чѣмъ я „обладаетъ““.

Нетрудно видѣть, что къ этому анализу примѣнимо почти все,

*) *Н. Лосскій*. Введеніе въ философію. Ч. I. Спб. 1911. Стр. 231 и сл. Въ статьѣ „Реформа понятія сознанія“ *Н. Лосскій* даетъ опредѣленіе сознанія: „сознаніе есть совокупность всего, что находится въ нѣкоторомъ своеобразномъ отношеніи къ я“. Но „я“ здѣсь разумѣется не „индивидуальное“, а, по нашей терминологіи, „поддѣльное“, такъ что противъ этого нельзя возражать, что, напр., „религіозное сознаніе язычества“ есть все же сознаніе, хотя „язычество“ и не есть я: тутъ непремѣнно окажется, что или „я“ или „сознаніе“ нужно понимать „иначе“. Въ цѣломъ же ясно, что если „сознаніе“ опредѣляется, какъ то, что стоитъ въ отношеніи къ я, то дальше, какъ указано, простая послѣдовательность требуетъ, чтобы всякое сознаніе было сознаніемъ присутіемъ я. Разсужденіе *Н. Лосскаго*, разсматриваемое мною въ текстѣ, напротивъ, представляетъ особый интересъ, какъ попытка открыть я не путемъ вывода изъ опредѣленія, а путемъ прямого указанія.

что сказано выше по поводу анализа Тейхмюлера, а если судить только по приведенным отрывкамъ, то разница между подходомъ къ вопросу со стороны „трансцендентной метафизики“ и „иманентной философіи“—не такъ ужъ велика. Можетъ быть какъ-разъ различное пониманіе „я“? Но какъ же это было бы возможно, еслибы оба автора имѣли въ виду одну очевидность и одну непосредственную данность? А если этѳго нѣтъ, то это одно ужъ говорить противъ мнимой данности я, не какъ „предмета“, а какъ момента, входящаго въ составъ *всякаго* проявленія сознанія. Но кромѣ того я не понимаю, какъ Н. Лосскій можетъ говорить о томъ, будто онъ тутъ не опирается „ни на какія предвзятыя ученія объ отношеніи между я и міромъ“? Онъ предложилъ отбросить „всѣ предвзятыя представленія о мірѣ, душѣ, тѣлѣ человѣка и т. п.“, но развѣ за этими символами „и т. п.“ не скрывается, между прочимъ, совершенно „предвзятое“ представленіе о нѣкоторомъ „общемъ я“, находящемся у Н. Лосскаго въ прямомъ нисходящемъ родствѣ съ кантовской „трансцендентальной аперцепціей“ и съ фихтевскимъ пусто-порожнимъ „Я“? И что важнѣ всего, тѣмъ самымъ „я“ Н. Лосскаго призывается къ тому, чтобы выступить дальше въ роли „гносеологическаго субъекта“, слѣдовательно, въ роли того „субъекта“, который долженъ быть корелативенъ „объекту“, или, по собственной терминологіи Н. Лосскаго, который находится въ „гносеологической координаціи“ съ „объектомъ“ *). Съ этой стороны анализъ Н. Лосскаго представляеть для насъ сейчасъ особый интересъ въ силу слѣдующаго соображенія. Разъ субъектъ и объектъ, или я и не-я, или я и содержаніе сознанія (какъ у Н. Лосскаго), суть понятія соотносительныя, то должно быть такъ или иначе характеризовано и само отношеніе, въ которомъ они стоятъ, какъ это имѣеть мѣсто во всѣхъ соотносительныхъ понятіяхъ (мужъ-жена: бракъ, слуга-господинъ: служба, итп.). Н. Лосскій именно и дѣлаеть попытку обозначить это *отношеніе*. Образно оно имъ характеризуется, какъ „обладаніе“.

Нужно признаться, что этотъ образъ не весьма удаченъ. Родство этого обладанія съ нѣмецкимъ Haben — очевидно. Большимъ поклонникомъ и защитникомъ послѣдняго является Ремке, обращающійся къ этому термину, какъ къ характеристикѣ „дѣятельности“ сознанія, которая не должна быть понимаема, какъ дѣйствованіе или

*) Скачка отъ принципиальнаго анализа сознанія къ теоріи познанія, который здѣсь имѣеть мѣсто, мы не хотимъ касаться, чтобы не усложнять изложенія, но, конечно, его игнорировать нельзя.

дѣйственный актъ *). Эта чисто отрицательная характеристика представляется мнѣ совершенно правильной, но какъ дальше раскрыть положительную характеристику сознания? Терминъ „обладаніе“ или Haben имѣетъ тотъ недостатокъ, что даетъ поводъ истолковывать „акты“ сознания, какъ какую-то „принадлежность“ или „свойство“, — но чего „свойство“ и „принадлежность“? Нужно сказать: „я“. Однако, если мы, дѣйствительно, отбросимъ всякія представленія о „тѣлѣ“, „душѣ“, итп., и знаемъ „я“ только какъ „единство сознания“, то какой же смыслъ имѣетъ говорить о сознаниі, какъ его „принадлежности“ или какъ о томъ, чѣмъ „я“ обладаетъ **)? Неудачность образа обнаруживается и съ другой стороны: если и можно примириться съ такими какофоническими выраженіями, какъ „я радуюсь“ = „я обладаю радостью“, „я ощупываю“ = „я обладаю ощупываніемъ“ итп., то, что значить всетаки „я обладаю звѣздами на небѣ“, „я обладаю тѣмъ, что $2 \times 2 = 4$ “? Или это — вопросы непозволительные, ибо нельзя говорить о „звѣздахъ на небѣ“, а можно говорить только о „видѣніи мною звѣздъ на небѣ“? Но вѣдь какъ разъ „субъективизма“ Н. Лосскій и хочетъ избѣжать во чтобы то ни стало. Поэтому, ему приходится различать два вида отношенія „обладанія“ въ зависимости отъ двухъ видовъ „содержанія сознания“, — и это раздѣленіе должно, слѣдовательно, спасти отъ „субъективизма“, хотя, какъ это возможно, если оба раза другимъ членомъ отношенія остается все то же „я“?

„Это „обладаніе“, — говоритъ Н. Лосскій, — распадается на два вида, рѣзко отличающіеся другъ отъ друга: одни содержанія сознания непосредственно испытываются, какъ *проявленія моего я* (радость, желаніе, и т. п.); наоборотъ, другія содержанія сознания (наблюдаемый „голубой“ цвѣтъ неба, „твердость“ желѣза, „колебаніе маятника“ и т. п.) непосредственно испытываются, какъ что то *чуждое моему я*, они входятъ въ сферу моего сознания только, какъ „данное

*) Терминомъ Haben пользуется также Липсъ и, мнѣ кажется, Н. Лосскій ближе въ этомъ пунктѣ именно къ Липсу, но я называю Ремке, чтобы подчеркнуть положительное въ значеніи этого термина. Ср. также Миль: „духъ можно описать какъ субъектъ (въ схоластическомъ смыслѣ этого термина) всѣхъ состояній сознания — какъ то, что ихъ имѣетъ или переживаетъ“ (Система логики. Пер. подъ ред. В. Н. Ивановскаго. 2-ое изд., стр. 55). И Миль имѣетъ право такъ говорить, потому что свое я онъ считаетъ „отличнымъ отъ этихъ ощущеній, мыслей и т. д.“ (ib.).

***) Объ „принадлежности“ (Zugehörigkeit) говоритъ Липсъ, но для него „собственный смыслъ слова „сознаніе“ есть я“, — поэтому, въ своемъ „описаніи“ онъ исходитъ изъ „я“, и что же удивительнаго, что „переживаніе сознания“ у него относится только къ я?

миръ“, только постольку, поскольку я на нихъ направляю свое вниманіе, поскольку я „имѣю ихъ въ виду“. Первые содержанія всегда безъ всякаго спора признаются *психическими* и принадлежать къ *внутреннему* міру субъекта; наоборотъ, вторыя содержанія непосредственно, безъ помощи всякихъ теорій разсматриваются, какъ *внѣшній* (трансубъективный) міръ, подобно тому, какъ это дѣлаетъ наивный реализмъ.....“ Итакъ, „чуждое моему я“ есть въ то же время то, чѣмъ я „обладаетъ“,—такъ я „обладаетъ“, напр., „твердостью“ желѣза итп. Далѣе, это „чуждое моему я“ есть „данное мнѣ“ и то постольку, поскольку „я имѣю ихъ въ виду“, а съ *психическимъ*, выходитъ, дѣло не такъ же обстоитъ? Но тогда, какое же это освобожденіе отъ „психологизма“ и „генетизма“? „Психическое“, какъ предметъ психологіи, столь же „трансубъективно“, какъ и „физическое“, а если „психическое“ Н. Лосскимъ понимается, какъ чистое сознаніе, то, что значить его „субъектъ“ со своимъ *внутреннимъ* міромъ? Это вѣдь и есть наше *поддѣльное* „я“! И почему „представленія о мірѣ, душѣ“ ипр. суть „теоріи“, а представленіе о „субъектѣ“ — не теорія? И, наконецъ, почему у Н. Лосскаго вышло только *два вида* содержаній сознанія? Правда, по видимости, раздѣленіе совершенно безукоризненно, чистая дихотомія: „мое“ и „не-мое“ или „чуждое мнѣ“. Ошибка здѣсь въ другомъ: логикой дѣленія она не предусматрѣна, но заключается она именно въ предвзятой теоріи. Н. Лосскій хотѣлъ дѣлить „содержаніе сознанія“, а на самомъ дѣлѣ раздѣлилъ *содержаніе сознанія, объединенное въ я*. Естественно, у него „я“ и участвуетъ въ обоихъ членахъ дѣленія. И, такимъ образомъ, остаются вовсе не предусматрѣнными вопросы: 1, можетъ быть, можно констатировать сознаніе помимо я? 2, можетъ быть можно констатировать сознаніе не только въ я?—Соотвѣтственно и примѣры свои Н. Лосскій подобралъ такъ, что всѣ они прямо начинаются съ „я“. Однако даже въ приведенныхъ Н. Лосскимъ примѣрахъ одинъ рѣзко нарушаетъ гармонию всего построенія: „я знаю, что $2 \times 2 = 4$ “. „Дважды два — четыре“ есть нѣкоторое „содержаніе“ сознанія, но куда его отнести: къ виду типа „радость, желаніе“ итп. или къ виду типа „голубой цвѣтъ неба, твердость желѣза“ ипр., т.-е. къ *психическому* или *трансубъективному*? Во всякомъ случаѣ, повидимому, это не „проявленіе моего я“, но какія основанія мы имѣемъ отнести его къ „*внѣшнему* (трансубъективному) міру“? Оно вообще ни къ какому субъекту не относится, $2 \times 2 = 4$ есть отношеніе мимо всякаго субъекта, и если мы станемъ анализировать это выраженіе, какъ сужденіе, входящее въ составъ сознанія, и не будемъ связаны общаніемъ оправдать какую-нибудь теорію, мы въ

своемъ анализѣ даже и не вспомнимъ о существованіи „субъекта“, а, слѣдовательно, не придется намъ обращаться и ни къ какой „трансубъективности“. Философскій и логическій анализъ этого выраженія будетъ такъ же „безличенъ“, какъ и математическій его анализъ, какъ безлична сама таблица умноженія. Поэтому-то, вѣроятно, Н. Лосскій и не говоритъ: „ $2 \times 2 = 4$ “, а говоритъ: „я знаю, что это такъ“. Но спрашивается, какое можетъ имѣть значеніе для этого отношенія, для дважды двухъ, знаетъ его Н. Лосскій и какое-либо настоящее или фальшивое „я“ или не знаетъ? Для иного имрека такое знаніе можетъ быть и похвально, но для самого этого отношенія оно до крайней степени безразлично, какъ безразлично и то, что *не только* Н. Лосскій знаетъ это отношеніе, но и другіе имреки знаютъ, и во всякомъ случаѣ *могутъ* знать. *Не можетъ* знать объ этомъ только одно „я“, — я общее, трансцендентальное, гносеологическое, поддѣльное, но оно и ничего знать не можетъ, иначе оно не было бы поддѣльнымъ.

Есть еще нѣчто въ примѣрѣ Н. Лосскаго, что нельзя пройти молчаніемъ. „Я радуюсь“ = „я имѣю радость“, „я хочу слушать музыку“ = „я имѣю желаніе слушать музыку“ итд., или послѣдуемъ за Н. Лосскимъ: „чувствуемая радость, желаемое слушаніе музыки, видимыя звѣзды и т. п.“ Жаль, что Н. Лосскій остановился на „видимыхъ звѣздахъ“, такъ какъ „тому подобное“ дальше безъ его помощи установить не такъ легко, — какъ выговорить: „знаемое, что $2 \times 2 = 4$ “?.. Обращаю теперь вниманіе на прямыя дополненія къ словечку „имѣю“. „Я знаю, что $2 \times 2 = 4$ “ = „я имѣю знаніе“... тутъ рѣчь *ломается*, и вмѣсто: „дважды двухъ“ нужно сказать „что $2 \times 2 = 4$ “. Неужели дѣло только въ синтаксисѣ? Развѣ *по смыслу* одно и то же сказать: я знаю Александра Ивановича или я знаю таблицу умноженія, и я знаю, *что* Александръ Ивановичъ есть нѣчто, напр., мой наставникъ, я знаю, *что* таблица умноженія чужда (или не чужда) моему я? Это словечко „что“ играетъ весьма большую роль — (напомню только, что именно черезъ него опредѣляется у Мейнинга его „объективъ“) — и между прочимъ, оно-то и свидѣтельствуетъ о вступленіи въ кругъ обсужденія, — хотя бы даже и *моего* обсужденія, — но такого отношенія, которое само по себѣ не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ моему я.

Еще разъ повторяю, что, само собой разумѣется, если мы начнемъ анализъ сознанія съ анализа я, мы придемъ къ тому, что мы вездѣ присутствіе этого я откроемъ, если только мы обладаемъ достаточной памятью, чтобы не забыть, что именно мы изслѣдуемъ. Если же мы изслѣдуемъ само сознаніе, то мы только найдемъ, что

это есть всегда сознание чего-нибудь. Это „что-нибудь“ раскрывается, как система отношений, присутствие въ которыхъ для я не обязательно,—оно можетъ быть здѣсь, но можетъ и не быть. Но что особенно важно, такъ это то, что и изслѣдованіе чистаго сознанія, какъ чистой направленности на нѣчто, или чистой интенціональности не обязываетъ насъ начинать съ я, какъ единственной формы единства сознанія. Не говоря уже о полной осмысленности такихъ выраженій, какъ „моральное сознание человечества“, „религиозное сознание первыхъ христіанъ“, „научное сознание эпохи Просвѣщенія“, „политическое сознание русскаго народа“, итп., обратимъ вниманіе только на такія описанія, какъ „вчера у NN было скучно“, „въ городѣ было жутко“, „аудиторія была взволнована“, „всю Россію поразила вѣсть объ измѣнѣ“, итп. То, что такимъ образомъ хотять выразить, вовсе не сужденія имрека, который это „замѣчаетъ“, „находитъ“, „слышалъ“ и проч., а нѣчто совсѣмъ иное. Между тѣмъ „скука“, „жуть“, „изумленіе“, ипр., о чемъ тутъ рѣчь, суть „состоянія сознанія“, единство котораго иной разъ прямо указывается („аудиторія“, „Россія“), но вовсе не какъ „я“. Такъ, по крайней мѣрѣ, констатируется фактъ, и можно теперь ad majorem Meinet gloriam выдумывать сколько-угодно теорій, въ томъ числѣ теорій, позволю себѣ сказать, своего рода целюлярной психологій или теорій познанія, фактъ останется фактомъ.

16. Наконецъ, третій примѣръ. П. Наторп—одинъ изъ виднѣйшихъ представителей современнаго трансцендентальнаго идеализма, трудолюбивѣйшій послѣдователь такъ называемой „марбургской школы“, много сдѣлавшей для преодоленія Канта и его субъективной философіи. Этотъ прямо начинается съ утвержденія: „ничто не бываетъ объектомъ иначе, какъ для субъекта или сознанія; во всякой познаваемой или допускаемой объективности заключается взаимоотношеніе (das Gegenverhältnis) съ субъективностью: для субъекта долженъ быть объектъ (dem Subjekt soll das Objekt gelten); субъективному прямо противопологается, а вмѣстѣ съ тѣмъ ставится въ неотрѣшимое отношеніе къ нему, объективное“*). Такимъ образомъ, съ самаго начала уже Наторпу безразлично „субъектъ или сознаніе“, какъ безразлична и корелативность субъекта, какъ сознанія, объекту, или субъекта, какъ гносеологическаго, познающаго субъекта—„познаваемому и допускаемому“ объекту. Но теорію познанія мы оста-

*) P. Natorp, Allgemeine Psychologie. I. Buch Tübingen 1912. Zweites Kapitel. S. 22—39. Ср. Einleitung in die Psychologie Frb. 1888. S. 11 ff; Allgemeine Psychologie in Leitsätzen. Mrb. 1904 и 2. Aufl. 1910. I. Einleitung. A. Objekt der Psychologie.

виль, — тут особая поддѣлка подъ самое философію, — а будемъ держаться только анализа *сознанія*. Что сознаніе корелативно познаваемому, это — безспорно, и если условиться называть сознаніе „субъектомъ“, а познаваемое „объектомъ“, то, конечно, нѣтъ объекта безъ субъекта и субъекта безъ объекта. Но только вѣдь и „условія“ полагается составлять „правильно“ и „безъ подвоховъ“, и во всякомъ случаѣ полагается соблюдать ихъ. „Подвохъ“ у Наторпа сейчасъ же обнаруживается, когда оказывается, что этотъ „субъектъ“ есть также „я“, и какъ таковое—уже не „сознаніе“, а моментъ въ сознаніи. Но тогда и получается принципиально все то же, что мы видѣли у Тейхмюлера и у Н. Лосского. Въ фактъ, что „нѣчто сознается“ Наторпъ видитъ скрытое указаніе на „Я (или Ты или Онъ итд.)“, и констатируетъ „въ цѣломъ три момента, которые тѣсно связываются въ одно въ выраженіи „сознаніе“, но которые тѣмъ не менѣе можно выдѣлить путемъ абстракціи: 1, то нѣчто, которое кѣмъ-нибудь сознается; 2, то, кѣмъ нѣчто сознается или чѣмъ оно сознается; 3, отношеніе между ними: что что-нибудь кѣмъ-нибудь сознается. Я называю, исключительно для краткости обозначенія, первое *содержаніемъ*, второе *Я*, третье *сознаваемостью* (Bewusstheit)“. Что такъ *бываетъ*, какъ изображаетъ Наторпъ, что въ нѣкоторыхъ переживаніяхъ или нѣкоторыхъ актахъ сознанія можно различить названные имъ моменты, я спорить не стану, но я сомнѣваюсь въ томъ, чтобы этотъ анализъ былъ адекватнымъ выраженіемъ *всякаго* акта, больше, *всякаго* единства сознанія. И въ этомъ, конечно, весь вопросъ. Наторпъ самъ наводитъ на сомнѣнія своимъ весьма смѣлымъ, но долженствующимъ быть для него гибельнымъ поясненіемъ въ скобкахъ: „или Ты или Онъ итд.“ Значитъ, его „Я“ уже не всеобщее? Или есть такія же всеобщія „Ты“ или „Онъ“? И не присутствуетъ ли „Я“ какъ необходимый моментъ въ „Ты“, а „Онъ“—въ „Я“? Это былъ бы неожиданный результатъ для субъективизма! А что значитъ здѣсь „итд.“? „Она“ и „Оно“ или также „Мы“?.. Не слѣдуетъ ли тогда ожидать появленія какихъ-нибудь неотеро- или неотато-кантіанцевъ, которые намъ раскроютъ, что субъективизмъ собственно есть *соборность*?.. Но на дѣлѣ, кажется, скромнѣе: это—просто терминологическая широта,—словечко „или“ имѣетъ здѣсь значеніе не поясняющее, а исключяющее: сегодня ты, а завтра я. — Однако, если не *всякій* актъ сознанія обнаруживаетъ присутствіе „я“, то въ первую очередь выдвигается вопросъ: *когда* это бываетъ? Выше я указалъ примѣры, гдѣ не могу найти наличности я: для всѣхъ этихъ случаевъ существенно, что сознаніе направлено на содержанія, „пред-

метомъ“ или носителемъ котораго не можетъ быть названо я. Нельзя ли теперь сказать обратно, что я тогда констатируется въ переживаніи или въ актѣ сознанія, когда оно служитъ „предметомъ“, на который въ данный моментъ направлено сознаніе? Но тутъ-то мы и встрѣтимъ главный пунктъ преткновенія со стороны Наторпа, который долженъ быть подвергнутъ спеціальному разсмотрѣнію. Поэтому, мы пока оставляемъ въ сторонѣ вопросъ, чтобы вернуться къ нему ниже.

17. Теперь же обратимся опять къ приведенному анализу Наторпа. Наторпъ также дѣлаетъ попытку обозначить отношеніе „сознающаго“ и „сознаваемаго“, именно какъ отношеніе „сознаваемости“. Это, можетъ быть, тоньше, чѣмъ „обладаніе“. Но это обозначеніе теряетъ все свое обаяніе, если мы вспомнимъ, что „по условію“ сознаніе есть субъектъ, и слѣдовательно, здѣсь рѣчь идетъ просто о *субъективности*.? А вслѣдствіе общаго, недопускающаго исключеній, значенія наторповскаго раздѣленія, всякое отношеніе сознанія и его содержанія есть субъективное отношеніе. Это и есть теорія, изъ которой исходитъ Наторпъ, и напрасно, поѣтому, онъ говоритъ о томъ, что здѣсь будтобы констатируется непосредственное переживаніе. Само условіе было составлено „неправильно“: сознаніе, субъектъ и я — вещи совершенно разныя, и нельзя одну изъ нихъ подмѣнять другою. То, что дѣйствительно можно констатировать во всякомъ переживаніи, есть корелация: сознаніе — сознаваемое, иманентное—трансцендентное; дальнѣйшій анализъ раскрываетъ каждую сторону въ специфическихъ чертахъ: мы можемъ разсматривать то и другое абсолютно, но разъ мы натолкнулись на ихъ соотносительность, мы уже на почвѣ этого соотношенія и обязаны вести свой анализъ, такъ что каждое высказываніе объ одной сторонѣ необходимо имѣетъ себѣ корелативное высказываніе объ другой сторонѣ. Констатируя такую простую и первично данную вещь, какъ многообразіе нѣкотораго „сознанія“, мы тѣмъ самымъ констатируемъ многообразіе „сознаваемаго“, и обратно. Многообразіе, въ свою очередь, корелативно единству, и мы начинаемъ говорить объ „единствѣ сознанія“. Нуженъ ли для этого единства особый терминъ? Возьмемъ любое многообразіе: столъ, собака, міръ, тридцатилѣтняя война, письмо Татьяны, римское право,—все это — единства, единства многообразій. Почему же, когда говорятъ о единствѣ сознанія, его нужно обозначать особо? Потому что такъ или иначе нужно оправдать теорію субъективизма, — иного отвѣта быть не можетъ. Столъ есть единство многообразія, — но кому придетъ въ голову

утверждать, что это *единство* „обладает“ своими признаками, или что это единство стоит къ своимъ признакамъ въ отношеніи „стольности“ итп.? Очевидно, тому, кто подъ „единствомъ“ здѣсь будетъ подразумѣвать не простое „объединеніе“ признаковъ, а нѣчто, что ихъ вызываетъ или порождаетъ или получаетъ или на себѣ носить ипр., словомъ, кто захочетъ оправдать *теоріи* субстанціальности, субъективности или что-нибудь подобное. Я ничего не говорю теперь противъ этихъ теорій, какъ теорій, — одиѣ лучше, другія хуже, — но нельзя утверждать, что это — не теоріи, а непосредственное переживаніе. Но далѣе, какъ только появился „субъектъ“, онъ тотчасъ квалифицируется, какъ корелатъ объекту: нѣтъ субъекта безъ объекта, и нѣтъ объекта безъ субъекта. Что сознаніе корелативно сознаваемому, это мы признали, но при чемъ же здѣсь субъектъ? и что такое объектъ? Если ужъ, дѣйствительно, можно установить нѣкоторый субъектъ, какъ носитель или породитель ипр. сознанія, то его содержаніе и составляетъ само сознаніе, т.-е. акты сознанія, а никакъ не сознаваемое. А вѣдь именно сознаваемое и называется здѣсь „объектомъ“! Чистый субъективизмъ, т.-е. иллюзионизмъ, логически честнѣе: я (субъектъ) и мое сознаніе (объектъ) — больше ничего; субъективизмъ замаскированный: я (субъектъ) и мое сознаніе (+ сознаваемое = объектъ). Получается корелация между я и сознаваемымъ, которую также, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ смыслахъ, нельзя отрицать, поскольку рѣчь идетъ объ я, какъ имрекѣ, но только такая корелация и не выходитъ за предѣлы имрека. Здѣсь же устанавливается обратное, совершается уже упомянутая *conversio simplex*: сознаваемое относится къ я. А чтобы не было „солипсизма“, нужно я брать не какъ имрека, а какъ я, составляющее моментъ во всякомъ сознаніи. Но этого мало сказать: „моментъ въ сознаніи“, — нѣтъ, само сознаніе и есть я! Имрекъ уже не нуженъ, его можно уничтожить, — психологизмъ преодолень. И это вѣрно: нельзя стричь человѣка, который надѣлъ парикъ. Но сколько бы субъективизмъ ни рядилъ всѣхъ имрековъ подъ одно „общее я“, одного онъ не достигнетъ: не заставитъ признать, что всѣ имреки такъ и родились въ этомъ парикѣ, хотя, быть можетъ, ему удастся приучить къ мысли, что послѣдній составляетъ необходимую принадлежность всякаго ихъ переживанія, и что они совершенно непосредственно констатируютъ его наличность во всякомъ переживаніи.

18. Но не уничтожаю ли я самъ имрека? Вѣдь если первоначально только и дано, что сознаніе и сознаваемое, безъ всякаго отношенія къ я, какое-то „безличное“ сознаніе, то не значить ли

это высказывать чудовищный парадоксъ, гротескъ, будто можетъ быть *ничье* сознание, и будто анализъ сознания и сознаваемого даетъ намъ въ мирѣ все, кромѣ только ихъ собственника, я: одинъ объектъ и никакого субъекта! Конечно, съ моей стороны это—только риторическій вопросъ: я не смѣю подозрѣвать читателя въ непониманіи всего вышесказаннаго, какъ не смѣю его подозрѣвать и въ скептицизмѣ по поводу моего здравомыслія. На самомъ дѣлѣ, я хочу только сказать: сознание не „ничье“, разъ его констатируетъ у себя имрекъ, но только это и есть сознание имрека, и имрекъ заблуждается, если онъ думаетъ, что его сознание и есть единственное возможное сознание; сознание есть *не только* у имрека, и не только у его ближняго, есть еще и могутъ быть сознания, которыя, какъ и его имрека, суть единства, но которыя не принадлежать я и которыя,—если я есть субъектъ,—не могутъ быть названы субъективными. Это не есть какое-нибудь „общее я“, которое строится всецѣло на уничтоженіи и отрицаніи я, имрека, и которое именно, поэтому, и было бы въ полномъ смыслѣ *ничѣмъ*. Но какъ у имрека есть свое, ни къ чему иному не сводимое, и даже, при случаѣ, для другихъ недоступное, „неизрѣченное“, такъ и у тѣхъ единствъ можетъ быть свое, „изрѣченное“, но не для всякаго имрека доступное, не всякимъ усвояемое, что, поэтому, не сводится къ тому, что принадлежит *только* имреку. Имрекъ можетъ даже знать объ этомъ, но онъ знаетъ въ то же время, что это—*не его* или *не только его*, что онъ, во всякомъ случаѣ, не является здѣсь субъектомъ сознания въ смыслѣ *materia in qua*,—а это только и существенно. Но ясно, что, говоря такъ объ имрекѣ и другихъ единствахъ сознания, я не могу допустить „голаго“ объекта *in se*, хотя и не вѣрю въ догматъ субъективизма, будто нѣтъ объекта безъ субъекта. Субъектъ, *id in quo*, самъ есть предметъ: въ предметномъ, т.-е. въ сознаваемомъ его нужно и искать. Его перенесеніе въ другой членъ корреляціи, какъ основы, источника и принципа сознания, лишаетъ прежде всего его самого присущихъ единственно ему особенностей; поскольку его не „жалѣютъ“, отнимаютъ у него его особенное, постольку совершаютъ недопустимую *подмѣну*, заставляя его жить по фальшивому паспорту Каннитферштана.

19. Остановимся еще на вопросѣ о „чемъ“ сознаниі. Какъ ни очевидной кажется правомѣрность такого вопроса, тѣмъ не менѣе не слѣдуетъ спѣшить съ отвѣтомъ на него. Напомню только предостереженіе Вл. Соловьева: „Дѣло въ томъ, что не только всякій отвѣтъ долженъ быть провѣренъ отчетливою мыслью, но то же

требуется и отъ всякаго вопроса. Въ житейскомъ обиходѣ можно не задумываясь спрашивать: чей кафтанъ? или чьи калоши? Но по какому праву можемъ мы спрашивать въ философіи: чье сознание?— тѣмъ самымъ предполагая подлинное присутствіе разныхъ *кто*, которымъ нужно отдать сознание въ частную или общинную собственность? Самый вопросъ есть лишь философски недопустимое выраженіе догматической увѣренности въ безотносительномъ и самождественномъ бытіи единичныхъ существъ. Но именно эта-то увѣренность и требуетъ провѣрки и оправданія черезъ непреложные логическіе выводы изъ самоочевидныхъ данныхъ.....— При настоящемъ положеніи дѣла, на вопросъ, чье это сознание, или кому принадлежать данные психическіе факты, составляющіе исходную точку философскаго разсужденія, можно и должно отвѣчать: *неизвѣстно;....* (*). Таковъ, дѣйствительно, долженъ быть исходный пунктъ. Я есть именно проблема, а ни въ коемъ случаѣ не основаніе и не принципъ. Напротивъ, какъ исходный пунктъ философіи, я можетъ только исказить анализъ самого сознанія, предваряя чистое описаніе фактовъ предвзятыми теоріями,—это уже безразлично, понимается ли я, какъ „общее“ или трансцендентальное, или какъ единичное и единственное я, какъ имрекъ. И я опять апеллирую къ другому русскому философу: „И потому, провозгласивъ личность верховнымъ принципомъ въ философіи, все равно какъ индивидуальность или какъ универсальную субъективность, мы приходимъ къ иллюзионизму и впадаемъ въ сѣть противоположныхъ противорѣчій.— *Поставивъ личное самосознаніе исходною точкою и вмѣствъ верховнымъ принципомъ и критеріемъ философіи, мы не въ силахъ объяснить себѣ самого сознанія*“ (**).

Ясное дѣло, что разъ есть такіе аргументы противъ якобы непосредственно даннаго факта, что всякое сознание есть сознание, принадлежащее я, то „личный“ характеръ сознанія не есть вещь самоочевидная. И ироническій вопросъ: значить, сознание *ничье*?—

*) Первое начало теоретической философіи. XXI. (Вопр. фил. и псих. 1897, кн. 40, стр. 910—911). У Соловьева вопросъ разсматривается въ тѣсной связи съ вопросомъ о реальности единства сознанія. Я намеренно пока этого вопроса не касаюсь, помѣщая здѣсь только часть своихъ замѣтокъ по вопросу объ единствѣ сознанія. Но я хочу еще вернуться къ этой темѣ и подробно разсмотрѣть статьи Вл. Соловьева и реплики на нихъ Л. М. Лопатина. Кн. Е. Н. Трубецкой, возобновившій недавно споръ по этимъ вопросамъ, на мой взглядъ, не предусмотрѣлъ всѣхъ выводовъ, которые еще можно сдѣлать изъ предпосылокъ недооконченной работы Вл. Соловьева.

**) Кн. С. Н. Трубецкой. О природѣ человѣческаго сознанія (Вопр. фил. и псих. 1889, кн. 1, стр. 91. Курсивъ въ цитатѣ мой).

убійственной силой, во всякомъ случаѣ, не обладаетъ. Утверждая, что оно можетъ быть не-личнымъ, мы еще не утверждаемъ его безличности, мы только допускаемъ, что оно можетъ быть и сверхличнымъ, и многоличнымъ и даже единоличнымъ. Просто и коротко: оно можетъ быть не только личнымъ. Противное—не самоочевидно, а требуетъ доказательствъ. У Наторпа, между прочимъ, есть аргументъ: „Неопредѣленное наклоненіе „быть сознаваемымъ“ содержитъ въ себѣ какъ бы конденсировано общій смыслъ выраженія: „Нѣчто—мною или кѣмъ-нибудь — сознается“ (*). Но, вотъ, въ этомъ „кѣмъ-нибудь“ для насъ и лежитъ вся загадка. Кому еще Наторпъ уступить право на сознание? Послѣ всего, что намъ рассказывала субъективная философія, это—вопросъ даже праздный... Но слѣдуетъ ли изъ „инфинитива“, что сознаеть только я? Или грамматическое „мы“ философски есть то же я?

Кн. С. Н. Трубецкой въ цитированной выше статьѣ связываетъ появленіе и успѣхи субъективизма съ распространеніемъ протестантской философіи, и констатируетъ совершенно иное пониманіе сознанія въ античной и средневѣковой философіи. „Средневѣковая схоластика, также какъ и греческая философія, не ставила прямо вопроса о личности сознанія..... Такимъ образомъ, логическій и психологическій принципъ средневѣковой, точнѣе общехристіанской мысли былъ шире исключительно протестантскаго субъективизма: ибо наряду съ личнымъ началомъ человѣческаго сознанія признавалась очевидно и возможная соборность этого сознанія“. Какова бы ни была связь субъективизма съ протестантствомъ, для насъ важенъ только послѣдній фактъ: въ философіи далеко не всеобщимъ является признаніе за сознаніемъ специфически личнаго, субъективнаго характера, его принадлежности только я. Дѣло, конечно, обстояло бы иначе, еслибы принадлежность я была существенна для сознанія и еслибы это было непосредственно дано и очевидно. Новая философія какъ-разъ и начинается анализомъ сознанія—*cogitatio*, но не видно данныхъ, которыя давали бы право руководящія въ ней

*) I. c., S. 24.—Эстеррайхъ (Oesterreich) въ своей весьма содержательной и интересной книгѣ *Die Phänomenologie des Ich*, Lpz. 1910, совершенно категорически утверждаетъ: „... нельзя уклониться отъ вопроса: кто воспринимаетъ, кто аперципируетъ, кто представляетъ итд. И всегда отвѣтъ можетъ только гласить: нѣкоторое Я воспринимаетъ, аперципируетъ итд. Отъ всѣхъ этихъ процессовъ по своему существу неотдѣлимъ моментъ субъекта“ (S. 225). Еслибы это было и такъ, то всетака, на мой взглядъ, это означало бы только, что для „субъекта“ существенно воспринимать и пр., но никакъ не то, что „я“ существенно для „сознанія“.

имена Декарта, Спинозы, Лейбница, связывать съ теоріями субъективизма, или чтобы „раціонализм“ въ цѣломъ признавалъ я существеннымъ для сознанія. Правда, въ XVIII вѣкѣ можно отмѣтить нѣсколько незначительныхъ именъ, ученія которыхъ въ ту пору обозначались названіемъ „эгоизма“, но подлиннымъ началомъ принципіальнаго субъективизма, — хотя и съ поддѣльнымъ субъектомъ, — является Кантъ и Фихте. Вопросъ собственно о „личности“ былъ поставленъ, разумѣется, раньше, и послѣлоковская философія удѣляетъ ему видное мѣсто. Можно было бы подумать еще, что античная и средневѣковая философія были слѣпы, но разъ вопросъ былъ поднятъ, значить, философія „прозрѣла“. И тѣмъ не менѣе мы встрѣчаемся съ фактами категорическаго отрицанія непосредственной данности самотождественнаго я. Уже Лейбницъ, какъ мы видѣли, указывалъ на тотъ фактъ, что для того, чтобы ему убѣдиться въ тождествѣ своего я „въ колыбели“ и въ моментъ полемики съ Локкомъ, ему пришлось вспомнить объ „отношеніи другихъ“*).

Этого ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ понимать превратно. Ни Лейбницъ, ни какой-либо иной имрекъ античнаго, средневѣковаго или современнаго міра, не затруднился бы на вопросъ, сознаетъ ли онъ самого себя, отвѣтить самымъ несомнѣннымъ да. Но когда онъ начнетъ намъ рассказывать о своемъ я, онъ уже не можетъ сказать, что оно въ своей цѣлостности дано ему также непосредственно. Напротивъ, оно явится для него „предметомъ“, содержаніе котораго раскрывается весьма сложнымъ образомъ, и отнюдь не путемъ непосредственнаго констатированія. Но болѣе того, анализируя свое собственное сознаніе, имрекъ долженъ будетъ признать, что не все въ немъ существенно связано съ я. Наконецъ, желая выразить „идею“ себя, имрекъ и здѣсь долженъ поступать, какъ въ переходѣ отъ эмпирическаго даннаго къ идеѣ во всякомъ предметѣ. Тогда какъ само сознаніе по существу стоитъ передъ нимъ только въ своей идеальной данности, и въ этомъ смыслѣ уже не есть сознаніе его, эмпирическаго имрека. Вопросъ въ томъ, не существенно ли для этого сознанія идеальное я, идеальный имрекъ? Нѣтъ, не существенно, отвѣчаемъ мы, потому что сознаніе идеальнаго я не есть только его сознаніе и не все цѣлкомъ только его сознаніе. Тутъ-то и вторгается идея „общаго я“, нѣкоего „субъекта“, который, выходя за грани индивидуальности имрека, претендуетъ охватить „все“ сознаніе: тѣмъ самымъ подлинное я, имрекъ, уничто-

*) Въ одномъ изъ писемъ къ Арно (іюнь 1686) Лейбницъ настаиваетъ кромѣ того на необходимости „доказательства“ и „априорнаго основанія“ тождества я.

жастся, поддѣльное „Я“ начинаетъ играть роль, на которую имрекъ не могъ претендовать, роль философскаго основанія и принципа. Теперь намъ предстоитъ провѣрить, правильно ли, что только имрекъ есть я, а никакого другого я нѣтъ, а есть зато другія единства сознанія, другого типа и значенія, чѣмъ я, какъ имрекъ?

20. Свое класическое выраженіе сомнѣніе въ непосредственной данности и очевидности я,—не просто какъ „я“ *момента*, но именно, какъ чего-то устойчиваго, что констатируется какъ „носитель“ или „субъектъ“ сознанія,—свое выраженіе это сомнѣніе нашло у Юма. Юмъ, конечно, нисколько не сомнѣвался, что *его* сознаніе есть именно *его* сознаніе, и что, слѣдовательно, представленіе насъ самихъ всегда внутренно и непосредственно налицо передъ нами*). И тѣмъ не менѣе его извѣстная глава „О личномъ тожествѣ“ начинается словами: „Есть философы, которые воображаютъ, что мы во всякій моментъ внутренно и непосредственно сознаемъ то, что мы называемъ своимъ Я; что мы чувствуемъ его существованіе и его непрерывность въ существованіи; и увѣрены, превыше очевидности демонстраціи, какъ въ его совершенномъ тожествѣ, такъ и въ простотѣ“. На мѣсто этого выдвигается его теорія „свяски воспріятій“; но важнѣе, конечно, его свидѣтельство непосредственнаго опыта: „Я никогда не могъ поймать *себя самого* хотябы на одинъ моментъ безъ воспріятія, и никогда не могу наблюдать что-либо кромѣ воспріятія“. То, въ чемъ, дѣйствительно, сомнѣвается Юмъ, есть прежде всего субстанціальность я и отдѣльность его отъ переживаній. Вопросъ о субстанціальности насъ здѣсь не интересуетъ, а „отдѣльность“ есть вопросъ или теоріи или опредѣленія понятія субстанціи; нѣтъ ничего противорѣчиваго, какъ это уже отмѣчалось въ литературѣ, и какъ особенно наглядно показавъ Л. М. Лопатинъ, и въ неотдѣльности субстанціи. Существеннѣе, что Юмъ также сомнѣвается въ тожествѣ и непрерывности я. Какъ мы признали, исходя изъ замѣчаній Лейбница, основанія для такого сомнѣнія есть. Но одно слѣдствіе этого сомнѣнія мы выдвигаемъ теперь на первый планъ: разъ для я, констатирующаго себя во всякомъ своемъ переживаніи, возможно сомнѣніе въ тожествѣ и непрерывности этого я, и разъ единственный способъ провѣрки для него заключается въ обращеніи къ чужому опыту, то тѣмъ самымъ признается, что *предметъ* этого сомнѣнія есть предметъ *не только*

*) „Ourself is always intimately present to us“. См. Treatise, въ особ. P. II, Of the Passions. (По изд. Selby-Bigge pp. 307, 320, 339, 340, 354, 427).

для сомнѣвающагося я, т.-е. это предметъ—также „другого“ или „другихъ“ сознаний; при чемъ нѣтъ никакихъ основаній думать, что эти другія сознания, какъ единства, будутъ тождественны или даже подобны сомнѣвающемуся сознанию,—напротивъ, если даже увѣриться въ томъ, что я другого всегда сходно по виду съ мной, то уже одинъ фактъ нашего *общаго* *сознанія* говоритъ о какой-то новой, своеобразной формѣ *сознанія*; и слѣдовательно, мое я оказывается предметомъ не только для меня,—чѣмъ оно съ самаго начала рѣшительно отличается отъ моихъ переживаній, которыя могутъ быть только моими.

Юмъ этихъ выводовъ не дѣлалъ, хотя поводъ для направленія его мысли въ эту сторону у него былъ*). Онъ предпочиталъ искать обоснованія для своей теоріи „связки воспріятій“. Но въ сущности это было только констатированіе отдѣльнаго момента въ потокѣ *сознанія*, *отдѣльнаго переживанія*, а какъ только Юмъ захотѣлъ выйти за эти ограниченныя предѣлы и прибѣгнуть къ „воспоминанію“, онъ попалъ въ затрудненіе, выйти изъ котораго не могъ, въ чемъ онъ добросовѣстно признался: „Послѣ болѣе внимательнаго пересмотра главы объ *личномъ тождествѣ*, я нахожу себя вовлеченнымъ въ такой лабиринтъ, что долженъ признаться, я не знаю, ни какъ исправить свои прежнія мнѣнія, ни какъ привести ихъ въ согласованіе“. Но замѣчательно, что при этомъ все же Юмъ не счелъ возможнымъ принять взгляды, противъ которыхъ онъ выступилъ,—*доводы* сторонниковъ *непосредственнаго* констатированія тождества я остаются для него неубѣдительными. „Я“, слѣдовательно, у Юма, въ концѣ концовъ, не можетъ быть установлено даже, какъ имрекъ, хотя, разумѣется, его дѣйствительности Юмъ не могъ отрицать. Но зато онъ, навѣрное, возсталъ бы противъ нашего „идеальнаго я“, что съ точки зрѣнія такого крайняго номиналиста, какимъ былъ Юмъ, было бы только послѣдовательно. Во всякомъ случаѣ, въ цѣломъ Юмъ отрицаетъ я, какъ субъектъ, но не отрицаетъ я, какъ объектъ. *Слѣдовательно*, если и есть какая то непосредственная данность я, то она—иного, рода, чѣмъ та, которая констатируется субъективистами, признающими, что всякое *сознаніе* есть *сознаніе* принадлежащее только я.

*) Именно въ его ученіи объ *симпатіи*. Напр., онъ говоритъ: „Tis also evident, that the ideas of affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them“ (l. c., p. 319, ср. 369 и др.). Эта *conversion*—уже теорія и объясненіе, и противъ нея можно спорить, но что названная *conformity* свидѣтельствуетъ объ иѣкоторомъ „общемъ *сознаніи*“ въ „*симпатіи*“, но не о новомъ „я“, это—безспорно.

21. Миль совершенно правильно признавалъ, что разъ говорить о „я“, какъ *субъектъ*, и переживаніяхъ, какъ его „обладаніи“, то тѣмъ самымъ я помѣщается „внѣ“ процессовъ сознанія и, значить, уже по одному этому оно не можетъ быть предметомъ непосредственной данности, а является результатомъ гипотетическаго или выводнаго построенія. Въ „Исслѣдованіи философіи Гамилтона“ Миль настанавливаетъ на томъ, что мы не только не имѣемъ представленія я, отличнаго отъ явленій сознанія, но онъ вообще отвергаетъ то мнѣніе, что въ нашемъ опытѣ съ самаго его начала обнаруживается представленіе я, какъ постояннаго существованія. Онъ утверждаетъ, что нѣтъ основанія считать вмѣстѣ съ Гамильтономъ и Манзелемъ, будто я (*ego*) есть первоначальное представленіе сознанія. Но Миль заходитъ слишкомъ далеко, когда онъ заявляетъ, что есть не больше основанія утверждать наличность я въ каждомъ моментѣ сознанія, чѣмъ наличность нѣкотораго не-я,—потому что, такимъ образомъ, Миль отрицаетъ не только *субъективность я*, но и его *предметность*. У Милиа это—только послѣдовательный результатъ его феноменализма, и въ концѣ концовъ, онъ подобно Юму, добросовѣстно сознается, что феноменализмъ здѣсь не справляется съ задачей; и тѣмъ не менѣе онъ обнаруживаетъ не больше склонности, чѣмъ Юмъ, признать, что доводы противнаго мнѣнія убѣдительны.

22. Остановимся еще на одномъ примѣрѣ, который особенно поучителенъ, 1, потому что онъ относится къ современности, когда субъективизмъ является господствующимъ философскимъ теченіемъ, 2, потому что мы опять встрѣчаемся съ исключительно добросовѣстнымъ изслѣдователемъ, прямо ставящимъ своей задачей освобожденіе отъ „теорій“; и тѣмъ не менѣе, уступившимъ именно теоріи. Въ первомъ изданіи „Логическихъ изслѣдованій“ Гусерль,—есть основанія думать, не безъ вліянія „Исслѣдованія философіи Гамилтона“,—противъ извѣстнаго уже намъ анализа Наторпа категорически утверждаетъ: „Я долженъ, конечно, признаться, что я абсолютно не могъ найти это первичное Я, какъ необходимый центръ отношенія. Единственно, что я въ состояніи замѣтить, слѣдовательно, воспринять, есть эмпирическое Я и его эмпирическое отношеніе къ тѣмъ собственнымъ переживаніямъ или къ внѣшнимъ объектамъ, которые становятся для него въ данный моментъ именно предметами особаго „обращенія“, тогда какъ „внѣ“ и „внутри“ остается еще много такого, чему недостаетъ этого отношенія къ Я“ *). Это ясно;

*) В. II, S. 342. Эстеррайхъ возражаетъ на аргументацію Гусерля слѣд. аналогіей: мы не всегда сознаемъ Я, какъ центральный пунктъ акта, подобно тому,

можно задать только вопросъ объ „эмпирическомъ я“ и объ его „эйдсѣ“. Но во второмъ изданіи Гусерль уже признаетъ и то особое „Я“, какъ „необходимый центръ отношенія“, — „я, говорить онъ, научился его находить“ *). Это „чистое Я“, какъ его теперь называетъ Гусерль, есть ничто иное, какъ „субъектъ „чистаго“ переживанія типа *cogito*“. Последняя оговорка, какъ увидимъ, очень важна, тѣмъ не менѣе не попадаетъ ли Гусерль не только въ число представителей той *Ichpsychologie*, отъ которой такъ энергично отмахивается Штумфъ, но и просто въ число „субъективистовъ“?

Нѣкоторыя разъясненія мы находимъ въ „Идеяхъ“ Гусерля. „Въ рефлексіи, — говоритъ онъ, — всякая совершенная *cogitatio* принимаетъ *explicite* форму *cogito*“ (§ 57). Нужно понимать, значить: *Ego cogito*. Что въ рефлексіи на сознание, принадлежащемъ я, такъ именно и получится, это мнѣ признавали, ибо это — самоочевидно. Этого не отрицалъ и Юмъ, это самъ Гусерль, вѣроятно, и раньше признавалъ. Но дальше Гусерль констатируетъ, что въ потокѣ переживаній, который остается, какъ предметъ феноменологін, т.-е. послѣ т. наз. феноменологической редуцїи всего эмпирическаго и реального, — въ этомъ потокѣ мы нигдѣ не натакиваемся на чистое Я, какъ на переживаніе среди переживаній, тѣмъ не менѣе оно относится ко всякому протекающему переживанію, — *я есть нѣчто тождественное*. Принципіально всякая *cogitatio* можетъ мѣняться, хотябы мы сомнѣвались, что она является *необходимо* преходящей, а не только *фактически* преходящей. Напротивъ, чистое Я *принципіально* необходимо, при всякой дѣйствительной и возможной смѣнѣ переживаній абсолютно тождественно, *и ни въ какомъ смыслѣ*

какъ слушающа музыка, мы не всегда замѣчаемъ шорохъ перелистываемыхъ нотъ и под., хотя несомнѣнно мы воспринимаемъ это (о. с., S. 235). Но въ этомъ замѣчаніи — очевидно смѣшеніе эмпирической обстановки и существенныхъ моментовъ въ самомъ актѣ. Съ тѣмъ, что эмпирическое я налицо при всякомъ актѣ переживанія этого я, кто же можетъ спорить? Но спорно, когда Эстеррайхъ (S. 236) говоритъ: „Воспринимать, читать, размышлять мыслимы только какъ акты воспрїятія, чтенія и мышленія какаго-нибудь субъекта“. Названные примѣры далеко еще не исчерпываютъ сознанія, но и среди нихъ, напр., „чтеніе“ по существу уже есть „выходъ“ за предѣлы „субъективнаго“ сознанія, и есть чисто „соціальный“ актъ или процессъ. А какъ изъяснить, напр., „совмѣстное“ чтеніе? Или, если скажемъ, напр., *Quel giorno più non leggemmo avanti*, согласимся ли съ мнѣніемъ Эстеррайха, что „вся душевная жизнь есть жизнь Я, и нѣтъ моста отъ одного субъекта къ другому“? (S. 250).

*) В. II, S. 361 Anm. Тѣмъ не менѣе, оказывается, что вопросъ о „чистомъ Я“ для всѣхъ „логическихъ изслѣдованій“ *irrelevant bleibt*, (S. 363). Какъ же это было бы возможно, еслибы „я“, дѣйствительно, было *необходимымъ и центромъ* отношенія въ сознаніи?

не можетъ выступатьъ въ качествѣ реальной части или момента переживаній.—Но какъ Гусерль пришелъ къ этому тождественному Я? Вопреки своему обыкновению и вопреки собственному „принципу всѣхъ принциповъ“, требующему указанія первичной данности, Гусерль здѣсь на это не даетъ никакихъ указаній. Мнѣ дѣло представляется такъ: выключивъ въ феноменологической редукиціи эмпирическое Я, Гусерль могъ оставить наше идеальное я (эйдетическое) только въ качествѣ предмета, а отнюдь не субъекта сознанія, тогда въ „трансцендентальномъ резидуумѣ“, какъ предметъ феноменологіи, оставалось бы чистое сознаніе, но, такъ сказать, ничье. Эта неопредѣленность и вводитъ теперь въ соблазнъ субъективизма: поставить Я въ основу самого сознанія, какъ его условіе, или какъ условіе его единства, т.-е. для Гусерля это означаетъ, измѣнить своимъ принципамъ и ввести теорію, гдѣ въ ней надобности нѣтъ.

23. Но можетъ быть еще важнѣе здѣсь другое обстоятельство. Эмпирическое я, какъ имрекъ, есть „вещь“ среди вещей нашей дѣйствительности,—соответственно должно быть координировано и я идеальное. Но тутъ получается, что я оказывается какъбы одного достоинства съ „физической вещью“, и слѣдовательно, прежде всего оказывается, по опредѣленіямъ же Гусерля, *трансцендентностью*. Почему-то этотъ выводъ Гусерля останавливаетъ? *) Но въ этомъ не только нѣтъ ничего парадоксальнаго, а это давно нужно признать! Въ точномъ смыслѣ, конечно, между *физической* вещью и имрекомъ есть различіе, но провести его не такъ легко, какъ кажется. Дѣло вовсе не въ томъ, что я, имрекъ, есть непремѣнно „физическая вещь“, а въ томъ, что „физическая вещь“ есть нѣкоторая условность и во всякомъ случаѣ *абстракція* или *часть цѣлаго*. Чтобы не быть многословнымъ поясню это такъ: мы сплошь и рядомъ желая указать „физическую вещь“, обращаемся къ *окружающимъ насъ вещамъ*, и излюбленными примѣрами философскихъ медитацій являются предметы нашего обихода,—столъ, книга, яблоко, дерево, итп. Но оставимъ въ сторонѣ различіе органическаго и неорганическаго,—*все это предметы прежде всего соціальныя*: продукты труда, культуры, мѣны, купли и продажи, ипр., ипр. Положеніе вещей таково, что мы даже *иной* дѣйствительности, кромѣ соціальной, и не знаемъ: Сиріусъ, Вега, и отдаленнѣйшія звѣзды и туманности для насъ также суть соціальныя объекты. Иначе мы не только не называли бы ихъ по именамъ, но не могли бы назвать ихъ „звѣз-

*) Ср. цитированное примѣч. „Лог. изсл.“ 2-ое изд., II, S. 357.

дами“ или „туманностями“. Дѣйствительно физическую вещь изъ этого можно получить только какъ абстракцію или какъ выдѣленіе „части“ изъ „цѣлаго“. Полагають, что достигли, Богъ знаетъ какой, широты, если позволяютъ себѣ называть „я“ не только „душу“, но и „психофизическій организм“, и при случаѣ даже одѣтый въ платье организмъ. Однако именно кромѣ этого послѣдняго случая,—какъ доказывалъ еще основательный д-ръ Тейфельсдрекъ,—все остальное есть абстракція и носить имя нарицательное, а потому не можетъ называться также я, имрекомъ.

Такимъ образомъ, я есть, дѣйствительно, „вещь“ среди вещей, и хотя оно не тождественно физической вещи, тѣмъ не менѣ совершенно точно оно выступаетъ какъ *suí generis* трансцендентность. И Гусерль самъ говоритъ, что „чистое Я“ ни въ какомъ смыслѣ не есть часть или моментъ переживанія, не есть, слѣдовательно, моментъ сознанія, но тогда его можно характеризовать только какъ предметную трансцендентность. Гусерль называетъ эту „своеобразную“ трансцендентность „*трансцендентностью въ иманентности*“. Но уясняетъ ли сколько-нибудь дѣло это вычурное сочетаніе латинскихъ словъ? И если мы убѣждены, что я, имрекъ, есть именно социальная вещь, то для насъ только вопросъ обобщенія: не является ли всякая социальная вещь—трансцендентностью въ иманентности? *) Во всякомъ случаѣ, проблема остается проблемой и сочетаніемъ латинскихъ терминовъ она еще не разрѣшается. Одно только ясно, что даже при своей измѣненной постановкѣ проблемы Гусерль не можетъ признать вмѣстѣ съ Наторпомъ, что Я является „основаніемъ“, что оно является не проблемой, какъ утверждаетъ Наторпъ, а основаніемъ и предпосылкой всякой проблемы,—что собственно и есть послѣдовательный субъективизмъ.

24. Вернемся теперь къ вышеупомянутой оговоркѣ Гусерля, что Я есть субъектъ переживанія типа *cogito*. Всѣ ли переживанія суть переживанія этого типа? Выше мы противопоставили области интенціональной сферу „предназначеннаго“, и при анализѣ раздѣленія Н. Лосскаго приводили примѣры, гдѣ, по нашему мнѣнію,

*) Какъ извѣстно, мысль о томъ, что „соціальное“ есть объективированное субъективное (Духъ) идетъ главнымъ образомъ отъ Гегеля. И въ настоящее время нѣкоторые защищаютъ эту мысль. Я лично думаю, что здѣсь, дѣйствительно, отношеніе взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово „субъектъ“ просто повторяю за другими, а думаю, что „единство сознанія“ можетъ быть, какъ субъективнымъ, такъ и коллективнымъ.

не все относится непременно къ я и только къ я. Гусерль, дѣйствительно, развиваетъ свою оговорку. Остальныя переживанія (не типа cogito), которыя образуютъ для актуальности Я общую среду, не имѣютъ, конечно, отмѣченной отнесенности къ Я, но и они имѣютъ свое участіе въ чистомъ Я, а послѣднее въ нихъ; они „принадлежатъ“ ему, какъ „его“, они составляютъ его фонъ сознанія, его поле свободы. Но въ виду своеобразной переплетенности всѣхъ переживаній съ Я, послѣднее не можетъ быть взято *само по себѣ* и сдѣлано *собственнымъ* объектомъ изслѣдованія,—внѣ своихъ „откошеній“ оно пусто, не имѣетъ выразимаго содержанія и само по себѣ неопишимо: чистое Я и ничего больше (Ideen, § 80).—Прежде всего можно утверждать, что этимъ еще не исчерпаны типы самой cogitatio, такъ какъ рядомъ съ формой cogito мы констатируемъ несводимую къ ней, ни путемъ сложенія, ни путемъ умноженія, форму cogitamus. Но, оставаясь даже въ предѣлахъ cogito и, слѣдовательно, обязавъ себя во имя послѣдовательности держаться за я, мы все же натолкнулись на „остальныя переживанія“, отъ которыхъ нельзя такъ уйти, что, молъ, они „участвуютъ“ въ я и я въ нихъ участвуетъ. *Не только я*. А значить нужны какія-то другія единства сознанія, разъ я есть единство типа cogito. Но особенно заслуживаетъ вниманія другая сторона во всемъ этомъ. Гусерль, конечно, правъ, что я само по себѣ не можетъ быть описано и не можетъ быть объектомъ изслѣдованія, разъ оно есть единство сознанія, и больше ничего,—изслѣдованію подвергается само сознаніе. Но я подлинно эмпирическое, имрекъ, какъ и я идеальное, но единственное, конкретное и незамѣнимое, unicum, можетъ быть такимъ объектомъ. Онъ, слѣдовательно, получилъ, свое „чистое Я“ не такъ, какъ выступаетъ я въ своей прямой данности. И, какъ видно изъ его поясненій, его „чистое Я“, дѣйствительно, образовано только по аналогіи съ дѣйствительнымъ я, поскольку здѣсь имѣетъ мѣсто опредѣленіе его *среды* (Milieu, называетъ Гусерль). А въ такомъ случаѣ Я уже не есть только „единство“, а подлежитъ всестороннему опредѣленію, оно должно быть omnimode determinatum; по нашимъ, выше даннымъ опредѣленіямъ, оно должно быть опредѣлено въ своей предназначенности, какъ и въ своей свободѣ, должно быть разумно мотивировано. И Гусерль самъ признаетъ, что его „чистое Я“ должно быть „для всякаго потока переживанія принципиально различнымъ“. Получается поразительный парадоксъ *): я, имрекъ,

*) Этому парадоксу не замѣчаютъ многіе современные мыслители. См., напр., Шупе, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. S. 82; Месеръ въ его новой книгѣ—Psychologie. 1914. S. 359.

есть нѣчто индивидуальное, конкретное, единственное и даже необобщаемое, слѣдовательно, есть безконечная полнота содержанія, неисчерпаемая въ своемъ богатствѣ, сама дѣйствительность въ ея необъятности,—и это не только эмпирически, но по существу и принципиально,—и вдругъ, объ этомъ я самомъ по себѣ, т.-е. именно въ его особенности и единственности, нечего сказать: чистое Я и больше ничего! Не вѣриѣ ли сказать, что просто ничего нѣтъ, т.-е. ничего нельзя, ничего и не нужно, просто *ничего* говорить объ этомъ Я, потому что оно вовсе и не есть я. Настоящее подлинное я, имрекь, есть, какъ мы видѣли, социальная „вещь“, оно,—оно точно такъ же, какъ и социальное „мы“,—есть „сознаваемое“, есть Иванъ Ивановичъ, напр., какъ въ его эмпирическомъ бытіи и обывательскомъ бытіи, такъ и въ его идеальной сущности и въ его непреходящей сути, а не есть какой-то интернаціональный субъектъ. А слѣдовательно, оно имѣетъ свое содержаніе, свой предметъ и свой смыслъ, и философски есть проблема, а не основаніе и предпосылка.

25. Съ точки зрѣнія субъективизма, признающаго свое фиктивное Я именно основаніемъ, разумѣется, это Я уже не можетъ быть само проблемой. И эту позицію весьма упорно отстаиваетъ Наторпъ, повидимому, вовсе не замѣчая тѣхъ противорѣчій и затрудненій, въ которыя онъ ввергаетъ собственные предпосылки. Казалось бы ясно: пусть мы не можемъ понять, какъ можно говорить о я, но фактъ остается фактомъ, онъ—первоначаленъ; если мы съ нашими предпосылками ничего тутъ подѣлать не можемъ, то нужно отказаться отъ предпосылокъ, или сознаться откровенно, какъ это дѣлали Юмъ и Миль, въ неразрѣшимости возникающихъ въ рѣшеніи проблемы апорій. Но развѣ послѣ Канта могутъ быть неразрѣшимыя проблемы?.. „Быть Я, значить,—говоритъ Наторпъ,—быть не предметомъ, но по отношенію ко всякому предмету тѣмъ, единственно для чего нѣчто составляетъ предметъ“ (S. 29). Еслибы это было *опредѣленіе*, можно было бы возражать противъ его уаости, такъ какъ непонятно, почему по отношенію къ Я нѣчто есть предметъ, а по отношенію къ другому предмету, выходитъ, оно уже не будетъ предметомъ. Но это у Наторпа даже не опредѣленіе, а „тезисъ“, который онъ стремится доказать, хотя, казалось бы тутъ, что разъ Я не можетъ быть предметомъ сознанія, то оно не можетъ быть и предметомъ доказательства, обсуждения, разговора,—не можетъ быть также предметомъ поддѣлки или даже галлюцинаціи: „Сознаніе, какъ сказано,—разсуждаетъ Наторпъ о Я,—есть отношеніе, которое, какъ такое, требуетъ двухъ терминовъ, не можетъ до-

вольствоваться однимъ. Слѣдовательно, если мы говоримъ, что у насъ есть сознание самихъ себя, мы искусственно удваиваемъ то, что тѣмъ не менѣе само по себѣ должно быть абсолютно однимъ; мы дѣлаемъ (искусственно) себя самихъ предметомъ; это значитъ, тогда то, что сознается нами въ этомъ актѣ, не составляетъ уже первоначальнаго Я, которымъ это сознается, такъ какъ послѣднее есть именно субъектъ (т.-е. то, къмъ нѣчто сознается); оно не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ объектомъ заразы того же акта сознания (т.-е. тѣмъ, что въ немъ сознается). Я дѣлаю выводъ: слѣдовательно, объектъ акта, который мы называемъ самосознаниемъ, долженъ быть уже не первоначальнымъ Я, а производнымъ“ (S. 30). То, что получается здѣсь, какъ объектъ, есть только фикція. „Но не субъектъ при этомъ фиктивенъ; Я есмь во всякомъ случаѣ разсматривающій; слѣдовательно, объектъ долженъ быть просто фиктивнымъ, именно не первоначальнымъ Я, а чѣмъ-то другимъ, нѣкоторымъ „содержаніемъ“, которое за него только представляетъ“ (S. 31)*. Какъ свѣчка не можетъ видѣть самое себя иначе, какъ только въ зеркальномъ изображеніи, такъ и объ Я, какъ объектѣ, можно говорить только не въ буквальномъ смыслѣ: Я какъ въ зеркалѣ отражается въ своемъ содержаніи.

Указаніе Наторпа на соотносительность сознания есть указаніе на дѣйствительный и неоспоримый фактъ. Совершенно вѣрно, что всякое сознание есть сознание *чего-нибудь*. Но мы видѣли, какъ здѣсь именно совершается подмѣна: на мѣсто сознания ставится Я, какъ гипотетическій субъектъ (въ современномъ значеніи слова, т.-е. какъ „общее я“), и это я оказывается корелативно сознаваемому какъ объекту (также въ современномъ значеніи, т.-е. объектъ = не-Я). Такимъ-то образомъ, получается, что сознание есть не только сознание *чего-нибудь*, но и сознание *чье*, — не *чье-нибудь*, а именно *чье*, опредѣленно „общаго Я“. Но оставимъ подмѣну, и мы должны признаться, что именно потому, что сознание есть сознание *чего-нибудь*, оно необходимо направляется на предметъ, и если мы останавливаемся на констатированіи *самосознанія*, то это „само“ имѣть смыслъ только какъ предметъ, какія бы особенности онъ ни обна-

* Стоитъ отмѣтить здѣсь поистинѣ коперниканскій ходъ мыслей Наторпа. Опытъ, дающій намъ я, есть фикція, а Я, какъ „условіе“ не есть фикція! Но вѣдь это условіе построено по пресловутому типу: если мы не допустимъ того-то, то не сможемъ объяснить или показать того-то. Гдѣ же „фикція“? По совершенно компетентному опредѣленію автора Philosophie des Als Ob, „фикція“ есть ничто иное, какъ „научная выдумка съ практическими цѣлями“ (eine wissenschaftliche Erdichtung zu praktischen Zwecken). Гдѣ же у Наторпа Als Ob?..

руживалъ по сравненію съ другими предметами и какія бы особенности ни обнаруживались въ корелативномъ описаніи самого сознанія. Во всякомъ случаѣ, аналогія съ „зеркаломъ“ и „сѣтчаткой“ совершенно здѣсь неумѣстна: всякая аналогія можетъ имѣть мѣсто тамъ, гдѣ при сравненіи цѣлыхъ мы имѣемъ сходныя части. Сравненіе же сознанія съ сознаваемымъ имѣетъ подъ собою не больше почвы, чѣмъ извѣстное „шелъ дождь и два студента“. И единственное, что можетъ доказывать наторпская аналогія, есть выводъ, что самосознаніе и созерцаніе сѣтчаткою самой себя не имѣетъ почвы для сравненія.

Разсматривая же аргументацію Наторпа по существу, даже при игнорированіи того факта, что Наторпъ *иногда* отождествляетъ Я съ сознаніемъ,—мы должны признать, что его аргументація заходитъ слишкомъ далеко, *nimium probat*, такъ какъ, если она правильна, то не только я не можетъ быть „предметомъ“, но и само сознаніе, какъ такое, не можетъ быть предметомъ. „Переживаніе,—говоритъ еще Наторпъ,—первоначальнѣе всякаго понятія. Слѣдовательно, съ самаго начала было извращеніемъ требовать опять понятія о немъ“ (S. 32). Видно, Бергсонъ ломится въ открытую дверь!.. Но мы-то сказали бы какъ разъ обратное: именно потому, что переживаніе „первѣе“ своего выраженія, оно требуетъ понятія. А если, какъ думаетъ Наторпъ, съ логическимъ понятіемъ мы „удаляемся отъ послѣдней непосредственности и первоначальности переживанія“, то это только значить, что у насъ *очень скверныя* понятія, не умѣющія выразить того, что нужно. Непонятно только, какъ и отчего тѣ же понятія становятся *хорошими*, когда нужно выразить ту мысль, что Я есть не проблема и предметъ, а основаніе и субъектъ? Но разсужденія Наторпа *nimium probant* еще въ другихъ отношеніяхъ. Прежде всего всѣ его аргументы, дѣйствительно, выражены въ плохихъ понятіяхъ стіля „модернъ“, по содержанію же это—весьма почтенные по возрасту участники старыхъ кампаній противъ возможности „самонаблюденія“, „рефлексіи“ итп. Я не думаю, что это уже никуда непригодные инвалиды,—напротивъ, вопросъ очень серьезенъ, но такъ какъ онъ, какъ указано, „чрезмѣренъ“, то я ограничиваюсь только указаніемъ на это. И единственно, что я позволю себѣ отмѣтить, это—крайній *номинализмъ* наторповской дедукціи: онъ оперируетъ съ „сознаніемъ вообще“ и съ той же легкостью имѣетъ успѣхъ въ лишеніи его предметности, съ какою онъ могъ бы возражать противъ предметности „лошади вообще“ или „самолошади“, „самочеловѣка“ (*αὐτοάνθρωπος*), итп.

26. Въ цѣломъ однако нужно признать, что невзирая на крайній трюизмъ утвержденія, что не можетъ быть „сознанія сознанія“, — какъ, конечно, не можетъ быть „движенія движенія“, „колебанія колебанія“ итп.,—это утверженіе не безсмысленно. Но изъ этого ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ, что „сознаніе“ не можетъ быть „объектомъ изслѣдованія“. Если мы не дѣлаемъ изъ этого *двухъ* разныхъ вопросовъ, то мы можемъ встрѣтить естественное возраженіе: поскольку „изслѣдованіе“ есть переживаніе и сознаніе, постольку выходитъ, что возможно „сознаніе сознанія“. И если мы не хотимъ, дѣйствительно, допустить здѣсь скрытаго *quaternio terminorum*, то нужно только раскрыть смыслъ тѣхъ условій, при которыхъ это возможно. Окажется, что именно потому, что невозможно „сознаніе сознанія“, мы говоримъ о самосознаніи, т.-е сознанію приписываемъ нѣкоторый *субъектъ* (въ старомъ смыслѣ), какъ предметъ или „носитель“, какъ *id in quo*. И этого уже довольно, чтобы сказать, что сознаніе можетъ быть „предметомъ“ и есть „предметъ“. Но чтобы оно стало и *объектомъ* (также въ старомъ смыслѣ: *Objectum est subjectum, circa quod aliquid versatur*), нужно только указать его „границы“, нужно его *терминировать* (ибо опятьтаки: *in objecto terminantur actiones agentis*). Поэтому-то и выходитъ, что если мы обратимся къ сознанію, беря его въ его частичномъ или цѣльномъ, раздѣлительномъ или коллективномъ единствѣ,—все равно, это „единство“ явится предметомъ, и предметомъ не „фиктивнымъ“, а *даннымъ*. И потому это—какая-то игра словами, когда говорятъ: „субъектъ—не фиктивенъ; Я есмь, во всякомъ случаѣ, разсматривающій; слѣдовательно, объектъ долженъ быть простой фикціей“. Но вѣдь это и значить, что „разсматривающій“ есть фикція! Ну а при фиктивномъ „условіи“ и „основаніи“, что же поразительнаго, если и „объектъ“ фиктивенъ?

27. Результатъ тотъ, что, если я, въ какомъ-нибудь смыслѣ, можетъ быть принято или опредѣлено, какъ „единство сознанія“, то оно непременно является *предметомъ* сознанія. И нетрудно видѣть, что именно я, имрекъ, въ его дѣйствительномъ, конкретномъ значеніи единственнаго и незамѣнимаго, равно какъ и всякое конкретное единство сознанія, прямо лежатъ въ сферѣ сознаваемого и, слѣдовательно, являются *предметомъ*,—а съ извѣстной, напр., метафизической точки зрѣнія,—даже *по преимуществу* являются предметомъ. Слѣдовательно, въ старомъ ли или новомъ смыслѣ „субъекты“ непременно суть предметы, и еще фиктивская формула „нѣтъ субъекта безъ объекта, нѣтъ объекта безъ субъекта“, приобретаетъ

смыслъ въ утвержденіи корреляціи между самими предметами: *нѣтъ предмета безъ другого предмета*. Предметъ есть предметъ или становится предметомъ только по отношенію къ другому предмету или другимъ предметамъ. Я, имрекъ, только такъ и существуетъ: предметъ среди предметовъ,—Павель Ивановичъ (Чичиковъ) въ имѣ освящаемой и согрѣваемой, и его питающей и прославляющей, обстановкѣ, „средѣ“. Я есть предметъ, и нѣтъ ничего, что вынуждало бы его мыслить соотнositельно не-я, какъ не-предмету. Но не коррелятивно также я само по себѣ и другому предмету, а просто я не существуетъ безъ обстановки, безъ среды, но это уже не логическія, а *реальныя* отношенія, которыя соотвѣтственно и должны разсматриваться. Если, какъ очевидно, я есть социальная „вещь“, то и среда его социальна. Я, имрекъ, и среда находятся въ реальномъ отношеніи или взаимодействіи, но, какъ очевидно, эта обстановка мыслима и безъ я, какъ я мыслимо въ мѣняющейся обстановкѣ. Идеально — тутъ социальная тема, разрѣшенію которой больше всего препятствій поставилъ именно субъективизмъ, такъ какъ вмѣсто перехода къ анализу смысла идеальнаго я, идеальнаго имрека, какъ сознаваемаго, онъ переходилъ къ Я прописному, владыкѣ, законодателю и собственнику всяческаго сознанія и всего сознаваемаго.

28. Только что я сказала, что я, напр., съ метафизической точки зрѣнія можетъ разсматриваться даже преимущественно какъ предметъ. Точка зрѣнія метафизики есть точка зрѣнія реального объясненія, и стоитъ только найти въ я субстанціальную природу, какъ становится понятнымъ, почему я можетъ быть названо преимущественнымъ предметомъ въ метафизикѣ. Но стоитъ сообразить эмпирическія и идеальныя проформы понятія субстанціи въ эмпирической дѣйствительности и въ идеальной сущности, чтобы прийти и здѣсь къ соотвѣтствующему приуроченію я и предмета. Антропоморфическія толкованія природы есть не меньшее злоупотребленіе я, какъ предметомъ, чѣмъ психологическое толкованіе я, какъ души. Я въ своемъ конкретномъ значеніи есть социальная „вещь“, но нужно ли доказывать, что именно „вещь“ *par excellence*, тогда какъ даже такія „вещи“, какъ домъ, улица, книга, поле, судья, гражданинъ, ипр., ипр., суть „отношенія“ и разрѣшаются въ „отношенія“. Анализъ чистаго сознанія, какъ такого, раскрываетъ намъ идеальный источникъ такого раздѣленія. Самое первоначальное различеніе, которое проводится въ сознаваемомъ, какъ такомъ, есть различеніе „содержанія“ и „предмета“ (К. Твардовскій, и вообще школа Брен-

тано). Субъективизму трудно согласиться съ этимъ раздѣленіемъ, ибо для него все сознаваемое есть „содержаніе“*). Но если различіе усвоено, нетрудно согласиться, что я, имрекь, есть предметъ *по преимуществу*, ибо о немъ нельзя сказать того, что говорится о предметѣ вообще, что онъ — X, что онъ *неопредѣленный* предметъ; я есть именно опредѣленный предметъ, онъ имѣетъ собственное имя. И его предметность — не теорія, а непосредственное переживаніе, хотя бы „содержаніе“ этого предмета и приходилось устанавливать, какъ мы видѣли, съ помощью соборнаго или коллективнаго свидѣтельства. Я, какъ предметъ, хотя находится въ отношеніяхъ и въ связи съ другими предметами, тѣмъ не менѣ совершенно основательно можетъ быть названъ абсолютнымъ, ибо нѣтъ такого соотношенія, изъ котораго единственно и необходимо можно было бы его опредѣлить. Кромѣ того само его понятіе, какъ единственнаго и незамѣнимаго, исключаетъ даже возможность какого бы то ни было соотношенія, разъ послѣднее носитъ общій характеръ. Другими словами, еслибы здѣсь была корелация, она была бы также всякій разъ новой и незамѣнимой, а это уже лишаетъ смысла само корелативное опредѣленіе. Я, какъ социальный предметъ съ собственнымъ именемъ, абсолютно въ томъ смыслѣ, что я не только „носитель“, но и „источникъ“, не только „предназначенность“, но и „свобода“. Однако, разъ мы находимъ наряду съ я и другія „единства сознанія“, въ томъ числѣ и такія коллективныя, которыя „связаны“ только „узами“ свободы, сама свобода обнаруживается здѣсь, какъ общное, но и какъ *общее*. Слѣдовательно, полное опредѣленіе, или лучше, самоопредѣленіе я, имрека, требуетъ еще чего-то, что, какъ мы уже вскользь указали, „неизрѣченно“. „Божественное есть дѣло Бога, а человѣческое — „человѣка“. Мое же дѣло не есть божественное, ни человѣческое дѣло; оно не есть ни истина, ни благо, ни право, ни свобода; оно есть лишь *мое* дѣло, и это дѣло не есть общее дѣло; оно есть дѣло *единственное*, какъ и я самъ — Единственный“. И что за грѣхъ, если, исходя изъ себя, такое я, имрекь, Каспаръ Шмитъ, потомъ свидѣтельствуемъ: „я принимаю міръ за то, чѣмъ онъ мнѣ и представляется, за нѣчто *мое*, мою собственность: я начинаю все относить къ себѣ?“ Я, имрекь, тутъ абсолютно правъ, — ибо некому даже оспаривать его права.

29. Но если я пожелаю укрѣпить за собою права собственности, захочетъ указать своихъ наслѣдниковъ и найти своихъ пред-

*) Наторповская теорія „презентативнаго и „репрезентативнаго“ пытается „замести“ этотъ первоначальный фактъ: О. с., S. 53 ff; ср. также 282 ff.

ковъ, указать свою мать и дѣтей: если захочетъ найти самого себя и назвать свое имя, захочетъ найти себѣ мѣсто въ средѣ своей же собственности, ему не обойтись безъ обращенія на „ты“ и безъ признанія „мы“. Онъ — правъ, но исходя изъ себя, онъ самъ себя связалъ, такъ что не можетъ уже сказать: я, но *и не только я*, — дай руку, другъ и братъ! Если тѣмъ не менѣе онъ къ этому такъ или иначе пришелъ, онъ долженъ признать себя *неправымъ*. Онъ долженъ слышать и *разумѣть* голосъ брата, одно констатированіе котораго въ собственности самого имрека уже заставляетъ его признать находящуюся „внѣ“ и „надъ“ ними обоими связь и единство. *Δὴ τὰ ἦναι πάντες ἐγώ*... И всякое утверженіе въ этомъ направленіи, или сама мысль о немъ, уже свидѣлствуютъ, что сужденіе: я есмь единство сознанія, какъ мы говорили, необратимо. Если, — продолжая оставаться на почвѣ формально-логическихъ опредѣленій, — мы, далѣе, отрѣшимся отъ мысли, отъ предразсудка, будто „индивидъ“ есть минимальный видъ, тогда ясно и то, что сужденія съ субъектомъ я не могутъ быть сужденіями общими, ибо само я *обобщенію* не подлежитъ. Нельзя, строго говоря, про „всякое“ я даже сказать, что оно есть „единство сознанія“, потому что здѣсь уже обобщеніе, и я, имрекъ, оттирается на задній планъ. Слѣдовательно, я, имрекъ, не есть, по крайней мѣрѣ, — *только* единство переживаній и сознанія, а есть скорѣе то, что отличаетъ единство сознанія отъ другого единства. „Собирая“ сознанія, мы не обобщаемъ ихъ, а скорѣе *множимъ*, переходимъ отъ я къ мы, и нисколько не покушаясь на единственность и незамѣнимость имрека, мы тѣмъ не менѣе ясно усматриваемъ въ „множествѣ“ не единства сознанія, а опятьтаки *единство*. Я, имрекъ, необходимо выступаетъ въ своей предназначенности, которая и есть установленіе и ограниченіе его предѣловъ, его „опредѣленіе“: *я не можетъ не быть самимъ собою*. Но его предѣлы суть также предѣлы другихъ имрековъ, внутри же этихъ предѣловъ каждый свободенъ: *я — свободно, разъ оно во всемъ остается самимъ собою*. „Собраніе“ есть то, что уничтожаетъ эти предѣлы, т.-е. предѣлы каждаго имрека, что уничтожаетъ раздѣльность, дистрибутивность, — другими словами, что приводитъ къ абсолютной свободѣ: здѣсь я освобождается отъ предназначенности, *оно можетъ не быть самимъ собою*.

30. Итакъ, *чье* же оно, единство сознанія? Единство единичнаго сознанія, конечно, есть единство *этого* сознанія, а единство множественнаго или коллективнаго или соборнаго сознанія есть единство коллективнаго сознанія! Я не играю словами и различаю

значеніе, которое имѣеть *genetivus subjectivus* и *genetivus ob-*
jectivus, и я намѣренно только подчеркиваю, что, разъ ставится
такой вопросъ, то на него отвѣтомъ можетъ быть только ука-
заніе на его неясность. Никакое „единство сознанія“ никому не
принадлежитъ, ибо не есть вообще „принадлежность“ или „свойство“
или „собственность“, оно есть только *единство сознанія*, т.-е. само
сознаніе. Чье же сознаніе?—Свое собственное, свободное! А это и
значить, другими словами, что—*ничье!* Можетъ быть, какой-нибудь
Иванъ Ивановичъ скажетъ: я есмь единство сознанія,— что
же съ нимъ дѣлать? На мой взглядъ, онъ будетъ правъ,
но только и Иванъ Петровичъ есть также единство сознанія...
Отсюда и возникаетъ тенденція отождествить сознаніе съ „душой“
или „духомъ“, и такія выраженія: я, имрекъ, сознаю свое тѣло,
свое соціальное мѣсто, свое безсмертіе, и под., лишите *меня* тѣла,
соціальныхъ связей, а *я* всетаки останется. Однако тотъ же имрекъ
можетъ сказать: „якъ умру, то похороните *мене* на могилі, серед
степу широкого, на Україні милій“. Значить ли здѣсь „*мене*“ созна-
ніе и его единство? Нѣтъ, конечно; это только значить, что „я“
есмь соціальная вещь, которая и опредѣляетъ свои соціальныя
отношенія. Въ конуѣ концовъ, такъ же нельзя сказать, *чье* сознаніе,
какъ нельзя сказать, *чье* пространство, *чей* воздухъ, хотябы всякій
былъ убѣжденъ, что воздухъ, которымъ онъ дышетъ, есть *его* воздухъ,
и пространство, которое онъ занимаетъ, есть *его* пространство *),
—они „естественны“, „природны“, составляютъ „природу“ и отно-
сятся къ ней, „принадлежать“ ей. Но приводимые примѣры, кажется,
раскрываютъ, въ чемъ смыслъ вопроса: *чье*—сознаніе? *Чье*—здѣсь
само является соціальной категоріей, и Вл. Соловьевъ былъ глубоко
правъ, сопоставляя этотъ вопросъ съ вопросами: *чей* кафтанъ, *чи*
калоши? Если мы подъ сознаніемъ и его единствомъ понимаемъ
идеальный предметъ, т.-е. разсматриваемъ его въ его сущности, то ли-
шено смысла спрашивать *чье* оно: къ сущности я можетъ относиться
сознаніе, но не видно, чтобы къ сущности сознанія относилось бытъ
сознаніемъ я или иного „субъекта“ **). Само я, какъ единство мно-

*) Изъ Дневника Л. Н. Толстого (15 авг. 1897): „Мы такъ привыкли къ мысли,
что все для насъ, что *з е м л я м о я*, что когда приходится умирать, насъ удивляетъ
то, что моя земля, нѣкоторая моя принадлежность, остается, а меня не будетъ.
Тутъ главная ошибка въ томъ, что земля кажется чѣмъ-то приобретеннымъ, прило-
женнымъ ко мнѣ, тогда какъ это я приобрѣтенъ землею, приложенъ къ ней“. Будто
это не приложимо *mutatis mutandis* къ сознанію...

***) Вопросъ о „ничьемъ“ сознаніи возникалъ въ разныхъ формахъ. Въ извѣст-
ныхъ мнѣ отвѣтахъ на него болѣе цѣнной представляется изъ „критическая“, чѣмъ
„построительная“ часть, заключающаяся или абстрактными опредѣленіями „я“ или

жества другихъ „единствѣ сознанія“, есть коллективъ и собраніе. Если же мы имѣемъ въ виду нѣкоторую совокупность эмпирическихъ переживаній, то они, разумѣется, какъ эмпирическія, приурочиваются къ опредѣленному времени и мѣсту, равно какъ и къ опредѣленному географическому, социальному и историческому моменту. „Чье“ здѣсь только призываетъ указать „вещь“, съ помощью которой должны для насъ раскрыться нѣкоторыя социальныя отношенія. Отвѣтить на вопросъ „чье“ здѣсь, значитъ, указать, къ какому пункту социальнаго цѣлаго нужно отнести данную проблему, которую мы можемъ назвать, какъ выше, „объективацией“, „изрѣченіемъ“. Въ обсужденіи соответствующихъ проблемъ, такимъ образомъ, нѣтъ рѣшительно никакихъ препятствій указывать въ качествѣ такого пункта любого имрека.

31. Но, оставаясь на почвѣ того же эмпирическаго анализа, мы можемъ получить и другіе „пункты“ сознанія, и при томъ такіе, къ которымъ нельзя обратиться уже съ вопросомъ, какъ къ имреку, и которые, еслибы и отвѣчали, не всегда могли бы сказать „мое“ а сказали бы „наше“,—какъ въ примѣрахъ: „Наша эпоха“, „Пушкинъ — наша гордость и слава“, „наши побѣды и пораженія“ ипр.,— „нашъ“, но отнюдь не каждого изъ насъ. Мы говоримъ „Отче нашъ“, а не „Отче мой“, поясняетъ авторъ гениальнаго сочиненія „Ojcie Nasz“ (гр. Цѣшковскій), мы говоримъ объ „нашемъ“, общемъ Отцѣ, который Отецъ *нашъ* только постольку, поскольку мы считаемъ себя братьями; „Живите, — говоритъ онъ, — но живите жизнью полной въ любовномъ единеніи съ родомъ и народомъ, со всѣмъ челоуѣчествомъ и Церковью, съ матерью землей не мертвой, какъ вамъ кажется, но живущей одною съ вами жизнью во вселенной, живите въ любви непреходящей, — а тѣмъ самымъ уже будете жить въ Богѣ и съ Богомъ“. Разъ возможны такія мысли и чувства, такія переживанія, то что же здѣсь, значитъ, *мое* сознаніе? Но интересно, что и въ чисто *личныхъ* высказываніяхъ, мы сплошь и рядомъ подразумеваемъ не себя *только*. Такія выраженія, какъ „*моя* родина“, „*мое* моральное сознаніе“, „*моя* служба“, „*мои* политическія убѣжденія“, ипр., не только не указываютъ на меня, какъ на „собственника“,

весьма недалекими „психофизическими“ гипотезами. Уже Лихтенбергъ высказалъ свое, теперь нерѣдко вспоминаемое: „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blizt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich denke übersetzt“ (Vermischte Schriften. Gtting. 1844 B. I, S. 99). Извѣстно отношеніе къ этому вопросу Маха. Съ критической стороны интересно также „дѣйствительное я“ у Zschimmer, Das Welterlebnis. Lpz. 1909. S. 54 ff.

но прямо внушают мысль о моемъ участіи въ соборныхъ отношеніяхъ, которыя тутъ характеризуются указаніемъ на „пункты“, „объединяющіе“ нѣкоторое *общіе сознаніе* *). Едва ли есть надобность останавливаться на этой сторонѣ вопроса. Въ свое время кн. С. Н. Трубецкой въ вышецитированной статьѣ подобралъ много эмпирическихъ аргументовъ въ пользу коллективности или соборности сознанія. У насъ есть наука, — какъ бы она ни называлась, — которая имѣетъ своимъ предметомъ сознаніе, „существованіе котораго не зависитъ отъ индивида. Не потому, что данныя этого сознанія предполагаютъ коллективный предметъ (*un sujet collectif*) отличный отъ индивидовъ, составляющихъ социальную группу, но потому, что они характеризуются признаками, которыхъ нельзя получить единственно путемъ разсмотрѣнія индивидовъ, какъ такихъ“. Коротко, рѣчь идетъ объ „образахъ дѣйствія, мысли и чувства, которые представляютъ то замѣчательное свойство, что они существуютъ внѣ индивидуальныхъ сознаній“ **) *Чьи же они?*..

32. Анализируя сознаніе, какъ такое, и не отдавая себѣ яснаго отчета въ томъ, что я, имрекъ, есть исключительно конкретная, социальная вещь, приписываютъ я чрезвычайное значеніе только потому, что, какъ было указано, въ этомъ анализѣ исходятъ изъ себя же. Стремясь затѣмъ зафиксировать столь важную вещь, не рѣшаются однако отрекомендовать самихъ себя, — въ силу, вѣроятно, давленія именно коллективнаго сознанія, — какъ „единственную проблему философіи“, и начинаются поиски всеобщаго представителя: душа, духъ, трансцендентальная аперцепція, абсолютное я, ипр., суть такіе покровы философской скромности. Субъективизмъ, въ этомъ смыслѣ, есть доказательство исключительной философской скромности и застѣнчивости, а отнюдь не самовлюбленности и чванства, какъ можетъ показаться поверхностному наблюдателю... Но разъ субъектъ, въ самомъ дѣлѣ, такъ безличенъ и такъ непретенціозенъ, то едва ли кому-нибудь можетъ показаться парадоксомъ наше наблюденіе, сводящееся къ тому, что я есть предметъ среди предме-

*) Иногда прямо говорятъ о „социальной душѣ“ или „коллективномъ я“, напр., въ этнической психологій Лацаруса и Штейнталя. Вообще этому вопросу удѣляется много вниманія также въ современной французской „соціологій“ (школа Дюркгейма) и въ американской „социальной психологій“ (Болдвинъ). Ср. также Z. Baliński, *Psychologia społeczna*. W. 1912. Особ., str. 63, 141, (jaźń zbiorowa, jaźń społeczna).

**) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales*. 2. éd. Introduction.—Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*. 6. éd. Ch. I.

товъ, чья природа, впрочемъ, представляетъ еще совершенно открытый вопросъ. Сказать, что этотъ предметъ есть „единство сознания“, значитъ, сказать совершеннѣйшую истину. Оговорка, что *не только* я есть единство сознания, нисколько не нарушаетъ этого совершенства. Къ сожалѣнiю, какъ и много другихъ „совершенныхъ истинъ“, и эта истина чрезвычайно пуста. Дѣло въ томъ, что „единство сознания“,—въ силу корелативности, которую трудно отрицать, сознания и сознаваемого,—всегда будетъ единствомъ также и сознаваемого.—А значитъ единство сознаваемого есть единство сознания?.. Чтобы показать единство сознаваемого, „мира“, „природы“, нужно прибѣгать къ разнаго рода „субстанціямъ“, „силамъ“, „вещамъ въ себѣ“, и прочимъ уловкамъ догматической метафизики,—не болѣе ли соответствуетъ достоинству философиі обозначить единство сознания какъ „субъектъ“ и черезъ него гарантировать возможность самой философиі и всяческаго о немъ,—кромѣ такъ опозореннаго метафизическаго,—знанiя? Вотъ — козырный тузъ субъективизма! Но бѣда въ томъ, что этотъ „тузъ“ былъ вынутъ не изъ сданныхъ для игры картъ, а на этотъ случай оказался припасеннымъ заранѣе, — вслѣдствіе чего онъ и называется *фальшивымъ*... Объ этомъ была рѣчь.

33. То, что опредѣляется, какъ единство сознания, resp. сознаваемого, чрезвычайно многообразно. Всякая называемая, мыслимая, представляемая, воображаемая, итд. „вещь“, „содержаніе“, „предметъ“, суть *единства*, столь же единства сознаваемого, какъ и сознания. Никакими исключительными правами и привилегіями въ этомъ *общемъ* описанiи никакое я и никакія я не пользуются. Проблема о нихъ возникаетъ, какъ мы видѣли, только какъ болѣе частная проблема „соціального предмета“, который долженъ быть прежде всего координированъ съ другими предметами. Сосредоточиваясь теперь на этомъ „предметѣ“, мы открываемъ въ немъ не только его „предназначенность“, но и то, что осуществляетъ ее, нѣкоторое энтелехическое начало, „источникъ“ переживанiй и сознания, *свободу*, источникъ конкретности и единственности. Тутъ само „сознаніе“ выступаетъ, какъ сознаваемое, а *sui generis* единства сознания раскрываются передъ нами какъ *sui generis* „носители“, но не какъ *иксы*, а какъ имена собственные, чтò и есть символическое выраженіе „неизрѣченнаго“. Тутъ подлинный источникъ и прототипъ всякаго понятiя „носителя“, „субстанціи“, „ипостаси“, ипр. Но воздерживаясь отъ всякой метафизической теорiи этого источника, мы видимъ единственный путь къ его уразумѣнiю въ чистомъ раскрытiи символовъ, въ ихъ разоблаченiи, и слѣдовательно, въ обнаруженiи

затаеннаго. Всякое уразумѣніе по существу своему есть не просто „участіе“, а „соучастіе“, „сопричастіе“ и „сопричастность“*). Это само по себѣ уже есть новое сознаваемое въ его единствѣ: сознаваемое единство сознанія. Единственность и незамѣнимость каждаго участника или соучастника этого единства не можетъ быть имъ уничтожена. Это было бы внутренне противорѣчиво и, слѣдовательно, по существу невозможно, потому что это сводило бы индивидуальное къ нулю,—а изъ собранія нулей, разумѣется, не вышло бы новаго единства. Единственность индивидуальнаго не уничтожается, если мы, заглядывая въ его сущность, устанавливаемъ „типическое“ и изображаемъ его въ ему единственно присущей структурѣ. Не предвосхищая никакихъ теорій и аналогій, мы не можемъ ни въ какомъ случаѣ утверждать, что типическое индивидуальнаго въ какомъ-либо отношеніи можетъ намъ предначертать отношенія и „типически“ коллективнаго. Соборное въ его сущности и его существенные же типы есть самостоятельная сфера изслѣдованія. Наши выраженія: моральное, эстетическое, религиозное, научное, ипр., сознанія, уже указываютъ направленія, въ которыхъ возникаютъ соотвѣтствующія проблемы, хотя это только области абстрактнаго, и въ такомъ видѣ просто заголовки цѣлыхъ „наукъ“. Это—не „типы“, а обобщенія. Но не слѣдуетъ забывать, что именно конкретное, какъ такое, имѣетъ свою особую „общность“, которая достигается не путемъ „обобщенія“, а путемъ „общенія“. Сознаніе, напр., религиозное можетъ рассматриваться не только какъ общее, но и какъ *общное*, оно имѣетъ свою конкретную форму *общины*, имѣетъ свою, скажемъ, „организацию вѣры“; сознаніе эстетическое имѣетъ конкретную общную форму искусства или „организацию красоты“; то же относится къ „наукѣ“, итд. Все это необходимо должно имѣть свою „форму“, чтобы оно могло быть названо и затѣмъ раскрыто въ смыслѣ своего слова, логоса.

34. Анализъ „сознаваемого сознанія“, какъ коллективнаго предмета, показываетъ, что само я, имрекъ, есть „носитель“ не только своего „личнаго“ сознанія, но и общнаго. И онъ самъ, конечно, различаетъ,—хотя и не всегда это легко,—гдѣ онъ представляетъ „самъ“ *за себя*, и гдѣ онъ—за *свою общину*. Кн. С. Н. Трубецкой, говоря о „познаніи“, констатируетъ: „фактически я по поводу всего держу внутри себя соборъ со всѣми“. Дѣло не только

*) Интересные факты собраны въ книгѣ G. Finnbogason, Den sympatiske Forstaelse. Kōbenhavn. 1911.

въ *познаніи*, и не въ „критеріи“ дѣло, который тутъ находить кн. Трубецкой *); и я даже думаю, что тутъ просто нѣтъ никакого критерія. Кн. Трубецкой спѣшить воспользоваться подмѣченнымъ имъ фактомъ уже для своей теоріи. Мы же просто остановимся передъ самимъ „фактомъ“. Намъ важно только обратить вниманіе на его особенности; если понадобятся „выводы“, всякій можетъ ихъ сдѣлать, сколько ему угодно: фактъ ихъ не гарантируетъ и за нихъ не отвѣчаетъ. Критерія же здѣсь не можетъ быть уже по одному тому, что *иначе какъ* по этому собору никто не поступаетъ, а „единогласія“ не было и нѣтъ. Въ концѣ концовъ, хитро не „соборъ со всѣми“ держать, а себя найти мимо собора, найти себя въ своей, имярековой свободѣ, а не соборной. Возможно ли это по существу, какъ на это отвѣтить?.. Ничей чужой опытъ меня убѣдить не можетъ, — не потому, что невѣроятно, а потому что — неразумно, т.-е. неизрѣченно. На почвѣ разума и уразумѣнія такое „личное“ уже и не будетъ „мое“, ибо „одержимый“ уже не я, не имрекъ, а „Палата № N“... Во всякомъ случаѣ, все это — проблемы прежде всего принципіальнаго анализа самого чистаго сознанія въ его сущности.

Москва, 1916, январь.

Густавъ Шпетъ.

*) „Наше общее согласіе, возможное единогласіе, которое я непосредственно усматриваю въ своемъ сознаніи, есть для меня безусловный внутренній критерій, точно такъ же, какъ внѣшнее, эмпирическое согласіе относительно какихъ-нибудь ознанныхъ общепринятыхъ истинъ — есть критерій внѣшній, авторитетъ котораго зависитъ отъ перваго“. I. с., стр. 99. Совершенно непонятно, зачѣмъ кн. Трубецкому въ анализѣ сознанія понадобилось обезпечить себя критеріемъ познанія: это вѣдь и есть ересь „протестантскаго субъективизма“, — гносеологізмъ. И помнилъ ли кн. Трубецкой, что съ такимъ „критеріемъ“ онъ стоялъ ближе всего къ... Фейербаху?...

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
<i>А. Щербина.</i> „Слѣпой музыкантъ“ В. Г. Короленка.	1
<i>Алексѣй Лосевъ.</i> Эросъ у Платона	52
<i>П. Блонскій.</i> Историческіи контекстъ философіи Беркли.	79
<i>Павель Поповъ.</i> Бергсонъ и его критики.	101
<i>Л. Салаговъ.</i> „Гносеологія“—онтологія.	120
<i>Ив. Марковъ.</i> Интуиція Я.	142
<i>Густавъ Шпетъ.</i> Сознаніе и его собственникъ.	156
<i>Ө. Березковъ.</i> Субъективны ли чувственныя качества?	211
<i>А. Циресъ.</i> Къ вопросу объ очевидности математическихъ положеній	238
<i>И. Н. Дьяковъ.</i> Проблема взаимоотношенія субстанціи и времени.	259
<i>Павель Дале.</i> О подсознательныхъ явленіяхъ душевной жизни.	283
<i>К. Корниловъ.</i> Конфликтъ двухъ экспериментально-психологическихъ школь.	314
<i>Б. Сѣверный.</i> Къ вопросу о природѣ сравненія.	329
<i>В. Е. Смирновъ.</i> О нѣкоторыхъ условіяхъ умственной дѣятельности.	343
<i>Н. Ферстеръ.</i> Къ анализу процесса упражненія.	362
<i>Ал. Казасъ.</i> Къ вопросу о генезисѣ эмоцій.	372
<i>Н. Рыбниковъ.</i> Къ вопросу о методикѣ изслѣдованія памяти.	402
<i>В. М. Экземплярскій.</i> Психологія типовъ представленія и вопросы педагогики.	408
