

# Я.

Я. Какъ ни близко понятіе (той) Я къ существу нашей сознательной жизни, однако же въ смыслѣ особаго термина при обозначеніи состава и значенія нашей познавательной и практической дѣятельности, оно стало входить въ употребленіе только въ новыя времена.—Крайне трудно въ немногихъ словахъ объяснить всѣ оттѣнки понятій, для которыхъ это слово вошло въ употребленіе; для того нужно бы разсмотрѣть различные взгляды въ новыя времена на сознаніе и его составныя стороны и на различіе, въ этомъ отношеніи, между философией прежнихъ временъ и новѣйшаго периода. Подобное сравнительное разсмотрѣніе различныхъ направ-

зеній філософії було б важно не толькож для аналізу теоретичного і практического сознання, но отчасти даже и для характеристики некоторыхъ эпохъ въ исторіи культуры и общественной жизни; потому что до некоторой степени въ самомъ направлениі культуры не могло не отразиться присутствіе или недостатокъ такого понятія, въ которомъ содергится самое сосредоченное сознаніе и выраженіе личности. Ограничиваюсь немногимъ, прежде всего должно замѣтить, что не только въ древнемъ и въ средневѣковомъ періодѣ філософії, но очень долго и въ новыя времена не обращали никакого вниманія на понятіе Я, хотя очень часто занимались разборомъ послѣдовательности, состава и значенія нашего познанія. Очень долго никто изъ мыслителей не вводилъ этого понятія, какъ необходимую составную единицу при разборѣ сознанія и его состава. Антическіе или противоположности въ составѣ познанія и жизни обыкновенно отличались конкретнымъ характеромъ. Такъ, въ составѣ цѣлой системы філософії обыкновенно различали, съ одной стороны, логические формы и законы, съ другой, предметную сторону—миръ и человѣка; въ самомъ человѣкѣ различали душу и тѣло; во внутренней жизни его—познавательную и желательную дѣятельность. Такъ было вовсе продолженіе древней філософії. Такъ былъ, и еще съ меньшою долею отчетливости, въ средніе вѣка. Не только вопросъ о значеніи личности въ дѣлѣ познанія общихъ законовъ истины и добра не былъ сознанъ, но не спрашивали еще ясно и определенно, на чёмъ основывается самая возможность соотвѣтствія между мыслящимъ началомъ и предметнымъ міромъ. Въ началѣ новыхъ временъ Декартъ дѣлаетъ одинъ шагъ далѣе въ разграниченіи состава познанія и, указывая въ немъ на двѣ противоположные стороны, находить трудность въ рѣшеніи вопроса о возможности познанія въ томъ, что міру, составляющему предметъ познанія, свойственно быть протяженнымъ, а мыслящее существо, хотя и непротяженно, имѣеть однако представленіе о мірѣ протяженному. Чтобы примирить эту противоположность, Декартъ прибѣгаєтъ къ ідей всемогущества Божія, соединяющаго обѣ стороны и дѣлающаго возможнымъ взаимное ихъ віяніе. Но Декартъ не отдѣляеть еще Я отъ различныхъ его проявленій, наприм., мышленія, чувствованія и т. д. все касается еще и значенія нашего сознающаго начала въ дѣлѣ познанія и нравственной жизни. Приписывая субстанціальное

значение не только мыслящему началу, но и міру протяженному или вещественному, Декартъ еще не спрашивается: какимъ образомъ, не смотря на единичный характеръ этого начала или „Я“, наша познавательная и нравственная дѣятельность можетъ имѣть общее и предметное значение. Въ первый разъ Кантъ выдвинулъ вопросъ о значеніи нашего личного мыслящаго начала, называемаго „Я“, къ предмету познанія и такимъ образомъ, подъ влияниемъ Канта, постепенно сталъ развиваться иной взглядъ на значеніе нашего Я и предметную силу познанія. По Канту, вся сумма нашихъ представлений и понятій не имѣть предметного значенія; потому что вся впечатлѣнія на наши чувства—внѣшнее и внутреннее, хотя и происходить отъ дѣйствительного міра, отъ вещи, существующей въ нась, но съ первымъ прикосновеніемъ къ нашему сознанію, съ первымъ шагомъ въ его сферу, эти впечатлѣнія или аффекціи уже окрашиваются тѣми формами созерцанія и мышленія, которые свойственны нашему тождественному „Я“, такъ-какъ ему, въ силу своего внутренняго единства, свойственно сводить къ опредѣленнымъ единствамъ понятій и представлений и всю сумму впечатлѣній со стороны вещей или предметного міра. Но приписывая подобное значеніе нашему тождественному Я, Кантъ отличалъ это Я отвлеченное отъ Я эмпирическаго, какъ-бы слитнаго съ каждымъ своимъ частнымъ проявленіемъ. Съ этого-то времени, со временемъ кантовской философіи стало развиваться понятіе о нашемъ Я и самый терминъ „Я“ сталъ приходить въ употребленіе. Съ этого времени дѣло шло, при употребленіи понятія и слова Я, не обѣй мыслящей субстанціи и отношеніи ея къ міру протяженному или внѣшнему въ нась и виѣ нась, но о томъ, что такое „Я“ и каково значение его въ самой дѣятельности мышленія и въ практической жизни. Фихте, вопреки Канту, взялся доказать, что то, что Кантъ назвалъ *вещью въ себѣ* (*Ding-an-sich*), вовсе не такъ отдѣлено отъ нашего сознательного и мыслящаго Я, чтобы не выражалось въ немъ, въ его представленияхъ и понятіяхъ, своею собственою натурою. По смыслу его научословія, *вещь въ себѣ* тоже самое, что не-Я, а не-Я не составляетъ чего-нибудь только противоположнаго, равносильнаго этому „Я“, какъ протяженная субстанція была противоположна и равносильна мыслящей у Декарта: не-Я у Фихте происходитъ какъ бы изъ лона отрѣшеннаго абсолютнаго Я, или иначе не-Я есть произведение самого же отрѣшеннаго

(но не нашего феноменального Я, которое само же постоянно ограничивает себя, поставляет себе предѣлъ въ не-Я, и только непрерывнымъ одолѣніемъ своего предѣла на всѣхъ инстанціяхъ своей дѣятельности обнаруживаетъ свое могущество, какъ Я. Отъ этого-то творящаго отношенія къ не-Я, свойственнаго абсолютному Я, отъ непрерывной побѣды первого надъ вторымъ, получаетъ значение и наше феноменальное Я, т. е., возможность и объективное значение и достоинство его практической дѣятельности. Таковъ взглядъ Фихте. Понятно, что не смотря на глубокость многихъ его мыслей и на всѣ достоинства его нравоученія, онъ не рѣшилъ вопроса ни о происхожденіи, ни о значеніи нашего мыслящаго и дѣятельного „Я“; потому что его абсолютное „Я“, съ его самоотторженіемъ или переходомъ въ предѣлъ и постояннымъ уничтоженіемъ предѣла, есть только гипотеза или воображаемый процессъ какого-то неопределенного начала, придуманный для благопріятнаго объясненія возможности и смысла нашей теоретической и практической дѣятельности, хотя этотъ процессъ не входить въ наше сознаніе и существуетъ только какъ-бы до наступленія его. Но Фихте покрайней мѣрѣ способствовалъ, подобно Канту, разграничению въ составѣ нашего сознанія, эмпирическаго Я, съ его частными влечениями, наклонностями, вкусами отъ Я общаго, свойственного всѣмъ людямъ и какъ бы общечеловѣческаго, такъ-какъ безъ втораго, не возможно было бы и первое съ его развитиемъ и совершенствованіемъ. Послѣ Фихте, дальнѣйшія понятія о Я, въ школѣ германскаго идеализма, не отличаются ничѣмъ особынными: можно даже сказать, что въ ней удержана сущность взгляда Фихте, съ нѣкоторыми измѣненіями, особенно въ терминахъ. У Шеллинга и Гегеля Я, какъ противоположное и чуждое закрытому отъ него не-Я или вещественному миру, есть только принадлежность нашего ограниченного сознанія; но въ высшемъ процессѣ умственного созерцанія у первого, и въ абсолютномъ мышленіи у втораго подобныя противоположности, совершенно исключающія другъ друга, не существуютъ. У Шеллинга и у Гегеля, какъ и у Фихте, они производятся отъ какого-то предшествующаго имъ и только умозрительно постигаемаго абсолютнаго процесса. Гербартъ совсѣмъ иначе поставилъ свое понятіе о значеніи нашего самосознавающаго начала или Я. У Фихте, Шеллинга и Гегеля основаніе познавательной и практической дѣятельности нашего Я заключается

собственно не въ немъ самомъ, но въ высшемъ процессѣ, въ высшемъ началѣ и свойственномъ ему процессѣ, выражающемся и въ нашемъ ограниченномъ Я. У Гербарта же источникъ содержанія, которымъ занимается наше Я, вовсе отъ него отдѣляется, однако же и не относится къ какому-нибудь высшему, или, какъ выражалась прежняя школа германскихъ идеалистовъ, абсолютному началу. Представлія, наполняющія наше сознаніе, возникаютъ въ немъ и удаляются изъ его сферы только по законамъ механическимъ, зависающимъ не отъ нашей воли и нашего умозрѣнія, но отъ случайности впечатлѣній. Мало того; такъ-какъ все содержаніе, которымъ наполнено наше сознаніе или наше Я, ипъ въ чёмъ отъ него не зависитъ, то и само это Я невозможно; по Гербарту, сколько бы мы ни подвигались къ нему, т. е., къ представлѣнію нашего Я, какъ субъекта, отъ различныхъ конкретныхъ нашихъ состояній, всегда оно будетъ уже предметомъ, а не субъектомъ. Такимъ образомъ, Гербартъ, говоря мимоходомъ, хотя и оказалъ психологіи большую услугу, обративши вниманіе психологовъ на образованіе и развитіе нашихъ представлений и понятій путемъ механическаго сцѣпленія ихъ, независящаго отъ сознательной природы нашей души; однако же впасть въ такую крайность, которая не могла въ цѣльномъ своемъ видѣ удержаться въ психологической науки. Въ полномъ процессѣ образованія представлений дѣятельно значительная доля его совершается по безъотчетному для насъ ихъ сцѣпленію или давленію; не смотря однако же на то, мы сознаемъ, что наше сознающее начало можетъ вызывать, соединять и направлять ихъ и по своему усмотрѣнію; а потому, самыя явленія душевной жизни психологія должна разсматривать не только со стороны ихъ происхожденія, но и со стороны ихъ направленія къ возможно полному развитію сознательности и самобладанія, какъ цѣли ихъ. Съ уничтоженiemъ всякой связи между сознающимъ началомъ и массою представлений, само это начало или Я потеряло у Гербарта всякое значеніе; мало того; самое присутствіе этого Я, при механическомъ сцѣпленіи представлений, совершающемся только послѣ него, остается безъ всякой цѣли и мысли. Въ дальнѣйшемъ историческомъ ходѣ философіи я частнѣе психологіи и теоріи познанія вѣтъ уже, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ реальнаго идеализма, прежнихъ крайностей въ решеніи вопроса касательно нашего сознательного начала или Я и его от-

ношения къ развитію познавательной и желательной дѣятельности, хотя есть не малое количество послѣдователей и гербартовскаго направлениія. На основаніи вышесказанного, невозможно и гербартовское раздѣленіе между суммою представленій или содержаніемъ сознанія и самимъ началомъ сознающимъ или Я; невозможенъ и умозрительный выводъ этой связи на основаніи отрѣщенного Я, стремящагося въ безконечность, или на основаніи абсолютной идеи, переходящей въ инобытіе и снимающей его. Не выступая изъ предѣловъ нашего сознанія, наблюденія явленій душевной жизни и ближайшихъ выводовъ или заключеній, мы можемъ только сказать, что эта связь состоить не въ однихъ только единствахъ или формахъ, которыми будтобы наше Я, какъ думалъ Кантъ, объединяетъ матеріаль, сообщаемый внутренними и вѣшними впечатлѣніями и посредствомъ этихъ формъ вводитъ его въ какое-то новое качество (отсюда и произошло у Канта скептическое положеніе, что наши представлія и понятія, измѣнившія до нашего сознанія качество данного имъ матеріала, не имѣютъ предметнаго значенія); потому что развитіе самосознанія совершается только постепенно; а между тѣмъ и до появленія самосознательнаго Я, сочетанія и раздѣленія представлій уже выполняются хотя бы и не въ такомъ совершенствѣ, по тѣмъ же законамъ и формамъ, какія потомъ станутъ обнаруживаться и подъ влияніемъ яснаго и развитаго сознанія. Можно думать, что дѣятельная сила душевнаго агента обнаруживается уже въ самомъ первомъ отличительномъ характерѣ различныхъ чувствъ; въ нихъ душевное начало сразу какъ бы переводить на свой языкъ то, чѣмъ представляетъ ему міръ вѣшний. Но самое происхожденіе сознанія и понятія Я, какъ выраженія личнаго существа, наукѣ недоступно. Въ общемъ выводѣ, мы только необходимо должны признать внутреннюю связь между нашимъ самосознательнымъ началомъ и предметнымъ міромъ, образовательное и направительное значеніе самосознанія для дѣятельности мысли и воли, т. е., соединеніе въ немъ зависимости и само-дѣятельности. Но какъ бы ни были неодолимы трудности для удовлетворительного объясненія понятія Я, самое развитіе этого понятія и позднее его появление доказываетъ значительную высоту самосознанія, свойственнаго современной философіи и современному образованію. Какъ человѣческое существо могло произойти только послѣ проходящихъ періодовъ образования земли и низшихъ ея произведеній,

такъ и въ исторіи человѣческаго образованія не скоро является сознаніе свойственной человѣку личности. Долгое время человѣкъ проходилъ еще періодъ подавленного состоянія своихъ силъ не-объятною широтою физической природы. Очень рано могли обнаруживаться съ полной силою явленія эмпирическаго Я даже въ порывахъ дикихъ страстей; но эмпирическое Я не то, что Я отвлеченнное и какъ-бы общечеловѣческое, съ которымъ должно свѣрять себя и согласоваться всякое проявленіе нашей личной дѣятельности. Только съ развитіемъ сознанія объ общечеловѣческомъ характерѣ человѣческой личности и культура принимаетъ широкій характеръ, и не только личность каждого человѣка, но и цѣлаго народа смягчаетъ свои эгоистические и истребительные порывы. Самая идея народности, въ нынѣшнемъ смыслѣ слова, есть произведеніе новыхъ временъ и результатъ высшаго понятія о человѣческой личности. Древнему миру, даже въ лицѣ образованнѣихъ представителей его—грековъ и римлянъ, это понятіе еще не было знакомо.—Въ заключеніе должно присовокупить, что употребление терминовъ „Я“ и „не-Я“ для разграничения бытія называемаго духовнымъ и вещественнымъ крайне сбивчиво; потому что сознаніемъ „Я“ выражается только высшая степень развитія душевной жизни; значитъ въ сферѣ противоположной ему смѣшивается все одушевленное съ вещественнымъ.—Dr. P. A s m u s, Das Ich und d. Ding-an-sich, Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in d. neuesten Philosophie, Halle, 1873, 8. См. Сознаніе, Эюизмъ.