

✦ Классическое наследие

UDC 159.923.2

DOI: 10.30936/1606-951X-2018-20-1/2-24-48

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС

ПРИНЦИПЫ ПСИХОЛОГИИ. Глава X. СОЗНАНИЕ Я*

***Аннотация:** Продолжается публикация полного перевода главы «Сознание Я» из классической работы У. Джеймса «Принципы психологии». В этой части главы автор анализирует природу самолюбия (эгоизма) и заботы о себе и подводит итоги рассмотрения эмпирической жизни Я, связывая самоустремленность и самооценку с материальным, социальным и духовным Я. Далее он переходит к рассмотрению «чистого Эго», анализируя феномен самотождественности, или чувство личной идентичности. Затем он переходит к критическому рассмотрению существующих теорий Эго, начиная со спиритуалистской теории, или теории души, и показывает, что для психологических целей понятие души является избыточным.*

***Abstract:** The publication of the full Russian translation of the chapter on the Consciousness of Self from William James' classical work "The Principles of Psychology" is continued. In this part of the chapter the author analyzes the nature of self-love (selfishness) and self-regard and summarizes the analysis of the empirical life of Self in the scheme connecting self-seeking and self-estimation with material, social and spiritual selves. Then he turns to the nature of the "pure Ego" and analyses the phenomenon of self-sameness or the sense of personal identity. Further he turns to critical examination of predominant theories of Ego, starting with the Spiritualist theory, or the theory of Soul, and demonstrates that the notion of Soul is a superfluity for psychological purposes.*

***Ключевые слова:** личность, Я, самоощущение, самоустремленность, самолюбие, забота о себе, чистое эго (Я), чувство личной идентичности.*

***Keywords:** personality, Self, self-feeling, self-seeking, self-love, self-regard, pure Ego (Self), sense of personal identity.*

Какое Я любимо в самолюбии?

Теперь нам нужно попытаться несколько тоньше истолковать факты самолюбия и самоустремленности с внутренней стороны.

Человека, в котором самоустремленность того или иного рода достигла высокого развития, называют самолюбивым, или эгоистичным (см. прим. 17). Но когда он

* *Продолжение.* Начало в предыдущем выпуске. Перевод сделан по изданию: James W. The Principles of Psychology. — Vol. I. — N.Y.: Henry Holt and Company, 1890. — P. 291–401. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

проявляет уважение к интересам других Я, нежели собственное, его называют бескорыстным и самоотверженным. Так какова же сокровенная *природа* эгоистической эмоции в нем? И каков ее первичный *объект*? Мы описали его ищущим и лелеющим в качестве своего Я сначала набор объектов, а потом другой; мы увидели, что одно и то же множество фактов приобретает или теряет интерес в его глазах, оставляет его безразличным или наполняет его торжеством или отчаянием в зависимости от того, предъявлял ли он притязание на их присвоение, относился ли он к ним так, как если бы они были потенциально или действительно частями его самого, или нет. Мы знаем, как мало значит для нас, потерпел ли неудачу в жизни или преуспел *какой-то* человек, взятый вообще и в абстракции, — возможно, его за что-то повесили, — но мы знаем и то, насколько значимой и ужасной для нас бывает альтернатива, когда это человек, чье имя носим мы сами. «Я не должен быть неудачей» — вот самый громкий из голосов, бьющихся в груди у каждого из нас: пусть кто угодно прогорит, но я, по крайней мере, должен достичь успеха.

Итак, первый вывод, к которому подводят нас эти факты, состоит в том, что каждого из нас воодушевляет *непосредственное чувство уважения к своему собственному чистому принципу индивидуального существования*, каким бы он ни был, просто как к таковому. Словно все наши конкретные проявления эгоистичности могут быть выведены из множества силлогизмов, в каждом из которых этот принцип содержится в большой посылке: «Все, что бы ни было мной, бесценно; это я; следовательно, это бесценно»; «Все, что бы ни было моим, не должно потерпеть неудачу; это мое; следовательно, оно не должно потерпеть неудачу» и т.д. Дело, на мой взгляд, выглядит так, как если бы этот принцип наделял все, чего он коснется, собственным сокровенным качеством ценности, как если бы до этого касания все было предметом безразличного отношения и ничто само по себе не было интересным, как если бы моя забота о собственном теле всегда была заинтересованностью не просто в этом теле, но в этом теле, поскольку оно мое.

Но что есть этот абстрактный нумерной принцип идентичности, этот «Номер Один» внутри меня, за которым, согласно расхожей философии, я предположительно столь постоянно «присматриваю»? Есть ли он внутреннее ядро моего духовного Я, то скопление смутно ощущаемых «приноровлений» *плюс*, возможно, та еще более смутно воспринимаемая субъективность как таковая, о которых мы недавно говорили? Или, может, это конкретный поток моего мышления во всей его целостности? Или какая-то часть этого потока? Или, может быть, это неделимая Душевная Субстанция, в которой, согласно ортодоксальной традиции, заключены мои способности? Наконец, не может ли это быть просто местоимение «я»? То Я, к которому я испытываю столь горячее отношение, не является, разумеется, ничем из всего этого. Даже если бы все это скопом было вложено внутрь меня, я все еще был бы холоден и не проявлял бы ничего, достойного называться эгоистичностью или глубокой привязанностью к «Номеру Один». Чтобы у меня было Я, о котором я мог бы *заботиться*, природа должна сначала свести меня с каким-нибудь *объектом*, достаточно интересным, чтобы у меня возникло инстинктивное желание присвоить его ради *него самого* и чтобы я произвел из этого одно из тех материальных, социальных или духовных Я, обзор которых был представлен выше.

Мы обнаружим, что все факты соперничества и замещения, которые так нас поражают, все смещения, расширения и сжатия сферы того, что будет считаться мной

и моим, — всего лишь порождения того, что некоторые *вещи* вызывают к примитивным и инстинктивным импульсам нашей природы и что мы откликаемся на их роковой зов с возбужденностью, не восходящей ни к каким рефлексивным источникам. Эти объекты наше сознание трактует как прирожденные составляющие своего Меня. Все прочие объекты, за коими мы — либо по ассоциации с судьбоносностью первых, либо по каким-то иным причинам — начинаем следить с такого же рода интересом, образуют наше более отдаленное и вторичное Я.

Следовательно, слова МЕНЯ и Я, поскольку они возбуждают чувство и несут коннотацию эмоциональной ценности, являются ОБЪЕКТИВНЫМИ обозначениями, подразумевающими ВСЕ ВЕЩИ, способные производить в потоке сознания возбуждение некоторого особого рода. Попытаемся детально обосновать это положение.

Самый осязаемый эгоизм человека — это его телесный эгоизм, и самое осязаемое его Я — тело, к которому этот эгоизм относится. Итак, я говорю, что он идентифицирует себя с этим телом, потому что любит *его*, а не любит его, потому что находит его идентифицированным с самим собой. Увидеть истину этого нам поможет обращение к естественной истории-психологии. В главе об инстинктах мы узнаем, что каждое существо обладает некоторым избирательным интересом к определенным частям мира, и что врожденным этот интерес бывает столь же часто, сколь и приобретенным. Наш *интерес к вещам* означает внимание и эмоцию, которые мысль о них будет возбуждать, и действия, которые их наличие будет вызывать. Так, каждый вид проявляет особый интерес к своей добыче или пище, к своим врагам, к своим половым партнерам и к собственной молодости. Эти вещи очаровывают свойственной им способностью притягивать интерес; о них заботятся ради них самих.

Так вот, с нашими телами все совершенно так же. Это тоже перцепты в нашем объективном поле, притом самые интересные. То, что происходит с ними, возбуждает в нас более энергичные и привычные эмоции и тенденции к действию, нежели возбуждаемые любыми другими частями этого «поля». То, что мои товарищи называют моим телесным эгоизмом, или самолюбием, есть не что иное как сумма всех внешних актов, которые этот мой интерес к своему телу спонтанно из меня извлекает. Моя «эгоистичность» здесь есть всего лишь описательное имя для группировки внешних симптомов, которые я проявляю. Когда самолюбие приводит меня к тому, что я цепко держусь за занятое место, в то время как дамы рядом стоят, или хватаю что-то первым, оттесняя своего ближнего, тем, что я на самом деле люблю, является удобное сидячее место, сама вещь, которую я хватаю. Я люблю их первично, как мать любит свое дитя или благородный муж любит героическое деяние. Где бы самоустремленность ни была, как здесь, результатом простой инстинктивной склонности, всюду это всего лишь название для определенных рефлекторных актов. Что-то фатально приковывает мое внимание и фатально провоцирует «эгоистическую» реакцию. Если бы хитроумно сконструированный автомат смог, паясничая, воспроизвести эти акты, то назвать его эгоистичным было бы так же уместно, как и меня. Правда, я не автомат, а мыслитель. Но мои мысли, как и мои акты, заняты здесь только внешними вещами. Им не нужно ни знать какой-либо чистый принцип внутри себя, ни заботиться о нем. На самом деле чем предельнее я таким примитивным образом «эгоистичен», тем более слепо будет растворена моя мысль в объектах и порывах моих страстей и тем более пуст будет взгляд, обращенный внутрь.

Маленький ребенок, чье сознание чистого Эго, самого себя как мыслящего, обычно не предполагается развитым, является, таким образом, как сказал один немец, «*der vollendeteste Egoist*» (см. прим. 18). Его телесная персона и то, что служит ее нуждам, — единственное Я, которое он, можно сказать, любит. Его так называемое самолюбие есть всего лишь название его невосприимчивости ко всему, кроме этого единственного набора вещей. Он, быть может, и нуждается в чистом принципе субъективности, в душе или чистом Эго (он наверняка нуждается в потоке мышления), чтобы вообще сделать себя восприимчивым к чему бы то ни было, сделать себя разборчивым и любить *überhaupt*, — и как это может быть, мы дальше увидим; но это чистое Эго, становящееся тогда *условием* его любви, нуждается в том, чтобы быть *объектом* его любви, не больше, чем в том, чтобы быть объектом его мысли. Если бы его интересы располагались всецело в других телах, нежели его собственное, если бы все его инстинкты были альтруистичными, а все его акты — суицидальными, то все равно бы он нуждался в принципе *сознания* так же, как теперь в нем нуждается. Такой принцип, следовательно, не может быть принципом его телесного *эгоизма*, также как не может быть и принципом любой другой тенденции, которую он может проявлять.

Вот и все, что касается телесного самолюбия. Но мое *социальное* самолюбие, мой интерес к образам, которые другие люди сформировали в отношении меня, — это тоже интерес к набору объектов, внешних для моей мысли. Эти мысли, находясь в умах других людей, находятся вне моего ума и «эджективны» для меня. Они приходят и уходят, вырастают и ослабевают, и я, в результате, то раздуваюсь от гордости, то краснею от стыда точно так же, как в случае своего успеха или неудачи в погоне за материальной вещью. Так что и здесь снова, как в предыдущем случае, чистый принцип выведен из игры как *объект* заботливого отношения и присутствует только как общая форма или условие, при котором это отношение и мышление вообще во мне продолжаются.

Но, и здесь мне немедленно возразят, нами дано искаженное описание фактов. Образы меня в умах других людей — действительно вещи вне меня, перемены в которых я воспринимаю так же, как воспринимаю любые другие внешние изменения. Но гордость и стыд, которые я испытываю, не связаны просто с *этими* изменениями. Когда я воспринимаю, что мой образ в вашем уме изменился к худшему, я чувствую себя так, как будто изменилось что-то еще: что-то во мне, к чему этот образ относится и что еще мгновение назад я ощущал внутри себя большим, сильным, крепким, а теперь ощущаю слабым, сжавшимся и сломленным. Не последнего ли изменения я здесь стыжусь? Не является ли состояние этой вещи внутри меня подлинным объектом моей эгоистической озабоченности, моего себялюбия? И не есть ли это, в конце концов, мое чистое Эго, просто мой нумерной принцип отличия от других людей, а не эмпирическая часть меня вообще?

Нет, никакой это не чистый принцип, а опять же просто моя тотальная эмпирическая самость, мое историческое Я, скопление объективных фактов, к которому «относится», или «принадлежит», обесцененный образ в вашем уме. В каком качестве я выступаю, претендуя на уважительное приветствие с вашей стороны и требуя его вместо этого выражения презрения? Я притязую на него не как пустой, от всего очищенный я; я делаю это как я, к которому всегда относились с уважением, который принадлежит к некоторой семье и к некоторому «кругу», у которого есть некоторые возможности, имущество и общественные функции, восприимчивости, обязан-

ности и цели, достоинства и заслуги. Вот что ваше презрение отрицает, вот чему оно противоречит; это и есть «то внутри меня», по поводу изменившегося обращения с которым я испытываю стыд; это и есть то, что было крепким и полным жизни, а теперь, вследствие вашего поведения, сокрушено; и это, несомненно, эмпирическая объективная вещь.

Более того, вещь, которая ощущается модифицированной и изменившейся в худшую сторону во время моего переживания стыда, часто оказывается даже еще более конкретной: это просто моя телесная персона, в которой ваше поведение непосредственно и без всякой рефлексии с моей стороны вырабатывает мышечные, железистые и сосудистые изменения, составляющие в совокупности «выражение» стыда. В этом инстинктивном, рефлекторном роде стыда тело в такой же степени выступает целостным носителем самочувствия, в какой в более грубых случаях, взятых ранее, оно выступало носителем самоустремленности. Как в случае простого «свинства» лакомый кусок порождает посредством рефлекторного механизма поведение, воспринимаемое людьми со стороны как «жадное» и как проистекающее из определенного «эгоизма», так и здесь ваше презрение вызывает посредством столь же рефлекторного и непосредственного механизма другое поведение, которое люди со стороны называют «стыдливым» и считают обусловленным другим видом заботы о себе. Между тем в обоих случаях может вообще не быть никакого особого Я, о котором ум специально *заботится*; и название «эгоизм» или «забота о себе» может быть лишь описательным заголовком, наложенным извне самих рефлекторных актов и чувств, непосредственно возникающих из их выполнения.

После телесных и социальных Я идут духовные. Но о каких из моих духовных Я я реально забочусь? О собственной Душе-субстанции? О своем «трансцендентальном Эго, или Мыслящем»? О своем местоимении «я»? О своей субъективности как таковой? О своем ядре цефалических настроек? Или о своих более феноменальных и бранных способностях, своих любовях и ненавистях, готовностях и восприимчивостях и т.п.? Конечно, о последних. Однако по отношению к центральному началу, каким бы оно ни было, они являются внешними и объективными. Они приходят и уходят, а оно остается: «колеблется магнит, но неподвижен полюс». Возможно, им даже нужно быть там, в этом центре, чтобы быть любимыми, но присутствовать в центре еще не значит самому по себе быть любимым.

Подытожим сказанное: *мы не видим никаких оснований предполагать, что самолюбие в первичном, вторичном либо каком-нибудь еще смысле есть любовь просто к собственному принципу сознательной идентичности.* Это всегда любовь к чему-то, что, в отличие от этого принципа, поверхностно, преходяще, поддается волевому принятию или отбрасыванию.

И тут на помощь нашему пониманию вновь приходит зоологическая психология, показывающая, что так оно и должно быть. Фактически, отвечая на вопрос о том, что именно человек любит в своем самолюбии, мы неявно ответили на другой вопрос: почему он это любит.

Если бы его сознание не было чем-то большим, чем когнитивное, если бы оно не испытывало пристрастие к некоторым из объектов, которые последовательно входят в его кругозор, оно не смогло бы долго удержаться в существовании; ибо, по неисповедимой необходимости, появление каждого человеческого ума на этой земле зависит от сохранности тела, с которым он сочетается, от обращения, которое полу-

чает это тело со стороны других, и от духовных предрасположенностей, которые используют его как свое орудие и ведут его либо к долговечности, либо к гибели. *Следовательно, прежде всего, собственное тело, затем свои друзья и, наконец, свои духовные склонности ДОЛЖНЫ быть в высшей степени интересующими ОБЪЕКТАМИ для каждого человеческого ума.* Прежде всего, каждый ум, чтобы существовать, должен обладать некоторым минимумом эгоистичности в виде инстинктов телесной самоустремленности. Этот минимум должен присутствовать как основа всех дальнейших сознательных актов, будь то самоотрицания или эгоизма в более мягкой его форме. Все умы — в силу выживания наиболее приспособленных, если не более прямым путем, — должны приходить к принятию интенсивного интереса к телам, с коими они соединены, совершенно отдельно от какого бы то ни было интереса к чистому Эго, коим они также обладают.

И примерно так же обстоит дело с образами их персоны в умах других. Меня уже не было бы в живых, если бы я не стал восприимчивым к взглядам одобрения или порицания, исходящим от лиц, среди которых протекает моя жизнь. Презрительные взгляды в сторону кого-то другого не должны таким особым образом меня задевать. Если бы моя ментальная жизнь зависела, прямо или косвенно, исключительно от благополучия какого-то другого человека, то естественный отбор, несомненно, привел бы к тому, что я стал бы настолько же восприимчивым к социальным превращениям этого другого человека, насколько я сейчас восприимчив к своим. Тогда вместо того чтобы быть эгоистичным, я был бы спонтанно альтруистичным. Но в этом случае, лишь отчасти осуществимом в действительных человеческих условиях, хотя Я, которое я в эмпирическом смысле люблю, изменилось бы, мое чистое Эго, или Мыслящий, должно было бы остаться тем же, что и сейчас.

Мои духовные способности должны опять-таки интересовать меня больше, чем способности других людей, и по той же самой причине. Меня вообще бы здесь не было, если бы я не культивировал их и не оберегал их от увядания. И тот же закон, который некогда побудил меня заботиться о них, побуждает меня заботиться о них до сих пор.

Таким образом, первичный объект моих эгоистических интересов, инстинктивно детерминированный, — это мое тело и то, что служит его нуждам. Другие объекты могут становиться интересными производно, через ассоциацию с любой из этих вещей либо в качестве средства, либо в качестве привычного сопровождения; и, вследствие этого, первичная сфера эгоистических эмоций может тысячами способов расширяться и изменять свои границы.

Этот род интереса составляет реальное значение слова «мое». Все, что имеет это значение, является *eo ipso* частью меня. Мой ребенок или мой друг умирает, и там, где он уходит, я чувствую, эта часть меня самого пребывает сейчас и останется навеки:

«Ибо эта потеря — подлинное умирание,

Это Господнего человека отход ко сну:

Вот его медленно, но верно в могилу укладывают,

И мир его уходит, звезда за звездой» (см. прим. 19).

Остается, однако, тот факт, что некоторые особые виды вещей обычно исходно обладают этой интересностью и образуют *естественное Я*. Но ведь все эти вещи — собственно говоря, *объекты* для субъекта, осуществляющего мышление (см. прим. 20). И этот последний факт сразу опрокидывает утверждение старомодной сенсуали-

стской психологии, что альтруистические страсти и интересы противоречат природе вещей и что если они где-то и кажутся существующими, то только как вторичные продукты, разложимые в своей основе на случаи эгоизма, которые опыт научил лицемерно скрывать. Если зоологическая и эволюционная точка зрения верна, то нет никаких причин для того, чтобы какой-либо объект не мог возбуждать страсть и интерес так же примитивно и инстинктивно, как и любой другой, независимо от того, связан он с интересами Я или нет. Феномен страсти по истокам и сути своей одинаков, каким бы ни был целевой объект, в котором он находит разрядку; а каким на самом деле оказывается целевой объект – вопрос сугубо фактический. Я мог бы (и это можно представить) быть очарован заботой о теле своего ближнего так же сильно и так же примитивно, как и заботой о собственном теле. Единственным препятствием для таких бьющих через край альтруистических интересов является естественный отбор, который вычищал бы таковые по мере их появления как очень вредные для индивида или для его племени.

Многие такие интересы, однако, остаются не вычищенными, например интерес к противоположному полу, который, видимо, проявляется у человека сильнее, чем того требует утилитарная необходимость; и, кроме того, остаются интересы, вроде интереса к алкогольной интоксикации или к музыкальным звукам, которые, насколько мы понимаем, вообще не приносят никакой пользы. Симпатические и эгоистические инстинкты, стало быть, согласуются друг с другом. Они возникают, насколько мы можем судить, на одном и том же психологическом уровне. Единственная разница между ними состоит в том, что инстинкты, называемые эгоистическими, образуют более обширную массу.

Единственный автор, который, насколько я знаю, обсуждал вопрос о том, может ли «чистое Эго» *per se* быть объектом заботы, – это герр Горвич. Он сделал это в своей исключительно талантливой и проницательной книге «Психологические опыты на физиологическом основании». Он тоже говорит, что вся забота о себе – это забота об определенных объективных вещах. Он настолько хорошо опровергает одно из возражений, что я должен просто привести здесь частично его слова:

Сначала само возражение:

«Не подлежит сомнению факт, что собственные дети всегда считаются самыми милыми и одаренными, вино из своего погреба – самым лучшим, как минимум по цене, свой дом и собственные лошади – самыми прекрасными. С каким любящим восхищением мы раздуваем до непомерной величины свой малейший благородный поступок! А наши моральные слабости и проступки: с какой готовностью мы склонны себе их прощать, если вообще их замечаем, ссылаясь на “смягчающие обстоятельства”! Насколько наши шутки поистине смешнее чужих, которые, в отличие от наших, уж точно не заслуживают повторения по десять-двенадцать раз подряд! Насколько красноречивы, удивительны, могучи наши речи! Насколько точны и уместны выступления! Короче говоря, насколько разумнее, душевнее, лучше все наше по сравнению с чьим-либо еще! Здесь-то и кроется печальная тема самомнения и тщеславия художников и писателей.

Преобладание этого явного предпочтения, которое мы испытываем ко всему собственному, поистине поразительно. Не выглядит ли все так, словно наше любимое Эго должно сначала придать всему свой цвет и аромат, чтобы это могло затем нам понравиться?.. Не будет ли простейшим объяснением всех этих явлений, на-

столько для нас постоянных, предположить, что Эго, или Я, образующее источник и центр нашей *мыслительной* жизни, является в то же время источником и центральным объектом нашей чувственной жизни и основой как всех особых идей, так и всех вытекающих особых чувств?»

Далее герр Горвич обращается к тому, что мы уже отмечали, а именно: что различные вещи, внушающие нам отвращение в других, не внушают нам отвращения вообще, когда дело касается нас самих. «Большинством из нас даже телесное тепло другого, например, тепло от стула, нагретого другим человеком, ощущается как неприятное, в то время как нет ничего неприятного в тепле от стула, на котором сидели мы сами».

После нескольких последующих замечаний он отвечает на эти факты и рассуждения следующим образом:

«Можно с уверенностью утверждать, что то, чем мы обладаем сами, в большинстве случаев доставляет нам больше удовольствия [не потому что оно наше], а просто потому, что мы лучше его знаем, более непосредственно его “представляем”, глубже его чувствуем. Мы учимся ценить то, что является нашим, во всех его подробностях и оттенках, тогда как блага других видятся нам в общих очертаниях и грубом усреднении. Вот несколько примеров. Музыкальная пьеса, которую человек исполняет сам, слышится и понимается лучше, чем когда ее играет кто-то другой. Мы точнее схватываем все детали, глубже проникаем в музыкальную мысль. Можно идеально хорошо понимать, что другой человек лучше как исполнитель, и все-таки, несмотря ни на что, временами получать больше удовольствия от собственной игры, потому что она доносит до нас мелодию и гармонию гораздо ближе. Этот случай можно взять почти как типический для других случаев самолюбия. При ближайшем рассмотрении мы почти всегда будем обнаруживать, что значительная часть наших чувств в отношении нашего обусловлена тем, что мы *живем ближе* к собственным вещам и, стало быть, чувствуем их глубже и основательнее. Когда мой друг собирался жениться, он часто надоедал мне тем, что постоянно и подробно обсуждал детали того, как будет устроено его новое семейное гнездо. Меня удивляло, что столь умный человек должен так глубоко интересоваться вещами, по сути своей совершенно внешними. Но когда через несколько лет я сам вошел в то же состояние, эти вопросы обрели для меня совершенно иной интерес; теперь настал мой черед снова и снова к ним обращаться и непрестанно о них говорить... Причина была попросту в том, что в первом случае я ничего не *понимал* в этих вещах и в их важности для домашнего комфорта, тогда как во втором они предстали передо мной со всей неотразимой настоятельностью и живо завладели моими фантазиями. То же самое случается со многими людьми, которые смеются над украшениями и титулами, пока сами их не получают. И это также, несомненно, причина того, почему собственный портрет или отражение в зеркале оказывается особенно интересной вещью для созерцания... не в силу какого-то абсолютного “*c'est moi*”, а так же, как и в случае с музыкой, исполняемой нами самими. Тем, что приветствует в них наши взоры, оказывается то, что мы лучше всего знаем, глубже всего понимаем; ведь мы сами прочувствовали и прожили это. Мы знаем, что прочертило эти морщины, углубило эти тени, убелило эти волосы; другие лица могут быть благороднее, но ни одно не сможет так много нам рассказать и так заинтересовать нас, как это» (см. прим. 21).

Более того, далее этот автор показывает, что наши вещи для нас *полнее*, чем вещи других людей, в силу тех воспоминаний, которые они в нас будят, и тех практических

надежд и ожиданий, которые они в нас вселяют. Уже одно это выделило бы их, независимо от всякой ценности, производной от их принадлежности нам. Следовательно, мы можем вместе с ним заключить, что *изначальное центральное самоощущение никогда не сможет объяснить страстной теплоты наших самоуважительных эмоций, которые, напротив, должны быть напрямую адресованы особым вещам, менее абстрактным и лишенным содержания. Можно дать название «Я» этим вещам или название «эгоистичность» — нашему поведению по отношению к ним, но ни в самом Я, ни в эгоистичности чистый Мыслящий не играет «заглавной роли».*

Осталось упомянуть только один момент, касающийся нашей заботы о себе. До сих пор о ней говорилось как об активном инстинкте или эмоции. Теперь поговорим о ней как о холодной *интеллектуальной самооценке*. Мы так же легко можем взвесить собственное Я на весах похвалы и порицания, как взвешиваем других людей, — хотя, конечно, и с такими же трудностями. *Справедливым* человеком будет тот, кто может оценить себя беспристрастно. Беспристрастная оценка предполагает редкую способность абстрагироваться от живости, с которой, как отмечал Горвич, вызывают к нашему воображению вещи, знаемые так же близко, как наши собственные владения и исполнения, и столь же редкую способность живо представлять дела других. Но если эти редкие способности есть, то нет никаких причин для того, чтобы человек не выносил суждение о самом себе так же объективно и хорошо, как и о любом другом. Неважно, как он себя *чувствует*, в чрезмерно приподнятом он настроении или в чрезмерно угнетенном, он все равно может верно *знать*, чего он стоит, измеряя цену самому себе по внешнему стандарту, который он применяет к другим людям, и противостоять пристрастности чувств, которой не может полностью избежать. Этот процесс самоизмерения не имеет ничего общего с инстинктивной заботой о себе, с которой мы до сих пор имели дело. Это всего лишь одно из применений интеллектуального сравнения, и нам нет нужды дальше на нем задерживаться. Однако отметим для себя, что чистое Эго предстает здесь просто как носитель, в котором производится оценка, а все оцениваемые объекты — факты эмпирического рода (см. прим. 22): свое тело, свое доброе имя, своя слава, свои умственные способности, свое великодушие и т.п.

Эмпирическая жизнь Я подразделяется, как изображено ниже, на:

	МАТЕРИАЛЬНОЕ Я	СОЦИАЛЬНОЕ Я	ДУХОВНОЕ Я
САМОУСТРЕМЛЕННОСТЬ	Телесные влечения и инстинкты. Любовь к украшениям. Щегольство, стяжательство, созидательность. Любовь к дому и т.д.	Желание нравиться, быть заметным, вызывать восхищение и т.д. Общительность, подражание, зависть, любовь, стремление к почестям, целеустремленность и т.д.	Интеллектуальная, нравственная и религиозная устремленность, совесть.
САМООЦЕНКА	Личное тщеславие, скромность и т.д. Гордость богатством, страх нищеты.	Социальная честь и честь семьи, тщеславие, снобизм, застенчивость, стыд и т.д.	Чувство морального или умственного превосходства, непорочность и т.д. Чувство неполноценности или вины.

Чистое эго

Подытожив в приведенной таблице основные результаты, полученные на данный момент в этой главе, я сказал все, что нужно, о составных частях феноменального Я и о природе заботы о себе. Следовательно, расчищены все площадки для того,

чтобы вплотную заняться тем чистым принципом личной идентичности, который на протяжении всего предварительного обсуждения встречался нам на пути, но от которого мы всегда шаркались, рассматривая его как трудность, которую можно отложить на потом. Еще со времен Юма его правомерно считали самой головоломной загадкой, с которой приходится иметь дело психологии, и какого бы взгляда ни придерживался тот или иной автор, ему приходится отстаивать свою позицию перед лицом суровейших разногласий. Отстаивая вместе со спиритуалистами субстанциальную душу, или трансцендентальный принцип единства, он не может дать позитивного описания того, что такое это может быть. Если же он отрицает этот принцип вместе с последователями Юма и говорит, что поток текущих мыслей — это всё, то выступает против всего здравого смысла человечества, неотъемлемой частью которого является вера в особый принцип самости. Какое бы решение нами далее ни было принято, мы можем заранее настроиться на то, что оно не удовлетворит большинство тех, кому адресовано. Лучше всего будет, если мы подойдем к этому вопросу, рассмотрев в первую очередь чувство личной идентичности.

Чувство личной идентичности. В последней главе было предельно радикально высказано, что мысли, которые мы актуально знаем как существующие, не летают как вздумается, а, видимо, принадлежат каждая какому-то одному мыслящему, а не другому. Каждая мысль из множества других мыслей, которые она может мыслить, способна отличать мысли, принадлежащие собственному Эго, от мыслей, ему не принадлежащих. Первые окружены теплотой и интимностью; последние же их лишены, будучи просто воспринимаемыми в холодной и отчужденной манере, а не представляя в качестве кровных родственников, передающих нам свой привет из прошлого.

И это сознание личной тождественности можно трактовать либо как субъективный феномен, либо как объективное заявление, т.е. как чувство или как истину. Мы можем объяснять, как одна частичка мысли может прийти к суждению о том, что другие частички принадлежат тому же Эго, что и она; и мы можем критиковать ее суждение и принимать решение о том, насколько оно может соответствовать природе вещей.

Как просто субъективный феномен, это суждение не преподносит нам никакой специфической трудности или тайны. Оно принадлежит к широкому классу суждений о тождестве, а вынесение суждения о тождестве в первом лице ничем не примечательнее вынесения аналогичных суждений во втором или третьем лице. Интеллектуальные операции, видимо, по существу схожи, говорю ли я «я тот же самый» или «ручка та же, что и вчера». Подумать это так же легко, как подумать противоположное и сказать «ни я, ни ручка не являемся теми же самими».

Такого рода *собрание вещей в объект единого суждения*, разумеется, существенно для всякого мышления. Вещи соединяются в мысли, какой бы ни была связь, в которой они предстают этой мысли. Мыслить их — значит *мыслить* их вместе, пусть даже результатом окажется всего лишь суждение, что они не *принадлежат* вместе чему-то одному. Этот род *субъективного синтеза*, существенный для знания как такового (всякий раз, когда оно имеет комплексный объект), не следует путать с *объективным синтезом*, или союзом, присутствующим вместо различия, или разъединенности, известной нам среди вещей (см. прим. 23). Субъективный синтез задействован в самом существовании мысли. Даже реально несвязный мир можно *знать* таковым только тогда, когда его части временно объединяются в Объекте какой-то вспышки сознания (см. прим. 24).

Чувство личной идентичности, следовательно, не является просто этой синтетической формой, существенной для любого мышления. Это ощущение тождества, воспринимаемое *посредством* мысли и приписываемое вещам, *о которых* мысль *мыслит*. Эти вещи — Я настоящее и Я вчерашнее. Мышление не только мыслит их оба, но и мыслит, что они идентичны. Психолог, глядя на критика и подыгрывая критику, мог бы доказать, что эта мысль неверна, и показать, что никакой реальной идентичности не было: возможно, не было никакого вчера; или, во всяком случае, никакого вчерашнего Я; а если даже и были, то приписываемое тождество, возможно, не получается или, возможно, приписывается на недостаточных основаниях. В любом случае личной идентичности не существовало бы как *факта*; но оно все-таки существовало бы как *чувство*; сознание его мыслью никуда не делось бы, и психологу все равно пришлось бы его анализировать и показывать, в чем кроется его иллюзорность. Давайте же будем психологами и посмотрим, правильным или неправильным будет высказывание «я то же самое Я, коим я был вчера».

Мы можем сразу назвать его правильным и разумным, поскольку оно постулирует прошедшее время с содержащимися в нем прошлыми мыслями или Я; эти данности мы и предполагали с самого начала этой книги. Также оно правильно и разумно, поскольку мыслит нынешнее Я — то нынешнее Я, которое мы только что в разных формах изучили. Единственный вопрос для нас состоит в том, что может подразумевать сознание, называя нынешнее Я *тем же самым*, что и одно из тех прошлых Я, которые оно имеет в виду.

Мы говорили совсем недавно о теплоте и интимности. Это ведет нас к искомому ответу. Ибо какая бы мысль, критически нами рассматриваемая, ни мыслила о своем нынешнем Я, это Я оказывается ей знакомым, или актуально ощущается с теплотой и интимностью. Конечно, так обстоит дело с *телесной* его частью; мы все время ощущаем всю кубическую массу своего тела, она дает нам непрерывное чувство личного существования. В равной степени мы ощущаем внутреннее «ядро духовного Я» — либо в форме вот этих неясных физиологических настроек, либо (если принять универсальные психологические представления) в форме чистой активности нашей мысли как таковой. Наши более отдаленные духовные, материальные и социальные Я, насколько они представляются, тоже приходят со светом и теплотой; ведь мысль о них непременно приносит какую-то степень органической эмоции в форме ускоренного сердцебиения, перехваченного дыхания или иной, пусть даже малейшей, перемены в общем телесном настрое. Следовательно, свойство «теплоты», присутствующее в наличном Я, сводится к одному из двух — к чему-то в испытываемом нами ощущении самой мысли как думания или к ощущению актуального существования тела в данный момент — либо, в конечном счете, к тому и другому вместе. Мы не можем представить свое нынешнее Я, не чувствуя одновременно то или другое из названного. Любой другой факт, приносящий с собой в сознание эти две вещи, будет мыслиться с теплотой и интимностью, подобными тем, что приданы наличному Я.

Любое *отдаленное* Я, отвечающее этому условию, будет мыслиться с такой же теплотой и интимностью. Но какие представляемые отдаленные Я *действительно* отвечают этому условию?

Явно те и только те, которые удовлетворяли ему, когда представлялись вживе. Их мы будем воображать с приданной им душевной теплотой; к ним, возможно, будут присоединены аромат, эхо мышления, заключенного в акте. И, как естественное след-

ствие этого, мы будем ассимилировать их друг с другом и с тем теплым и интимным Я, которое мы сейчас, мысля, чувствуем внутри себя, и будем отделять их как собрание от всех прочих Я, лишенных этой отметины, во многом подобно тому как из стада коров, оставленных на зиму в диких западных прериях, весной, когда наступают время сгонять скот, хозяин отбирает и собирает всех, на коих находит свое особенное клеймо.

Различные члены отобранного таким образом собрания ощущаются совместно принадлежащими к нему, когда бы они ни мыслились. Душевная теплота и т.п. — их знак «принадлежности к стаду», клеймо, от которого они никогда не могут избавиться. Оно проходит через всех них, как нить через ожерелье, делая их единым целым, и мы трактуем его как нечто единое, как бы ни различались его части *inter se* в иных отношениях. Добавим к этой характеристике еще одну: отдаленные Я предстают нашей мысли *непрерывно* из часа в час переходящими друг в друга, а самые недавние — непрерывно переходящими в Я текущего момента, мало-помалу втекающими в него, — и мы получаем еще более прочные узы союзности. Как мы думаем, что видим идентичную телесную вещь, когда, несмотря на изменения в структуре, она существует непрерывно перед нашим взором или когда, при всех перерывах в ее присутствии, ее качество всякий раз возвращается неизменным, так и здесь мы думаем, что переживаем идентичное Я, когда оно предстает нам аналогичным образом. Непрерывность побуждает нас свести воедино то, что в противном случае могло быть разделено несходством; сходство побуждает нас свести воедино то, что могло быть разделено прерывностью.

Подобным образом, в конце концов, Петр, пробуждаясь на одном ложе с Павлом и вспоминая, что у обоих было в уме перед тем, как они отошли ко сну, заново идентифицирует и присваивает «теплые» идеи как свои и никогда не склонен смешивать их с теми холодными и бледно выглядящими идеями, которые он приписывает Павлу. Так же он не мог бы спутать и тело Павла, которое он только видит, с собственным телом, которое он видит, но также и чувствует. Каждый из нас, пробуждаясь, говорит «Вот снова все то же старое Я» точно так же, как говорит «Вот все та же старая постель, та же старая комната, тот же старый мир».

Итак, чувство нашей личной идентичности в точности подобно любому другому из наших восприятий тождества между феноменами. Это вывод, основывающийся либо на сходстве в фундаментальном отношении, либо на представляющей уму непрерывности сравниваемых феноменов.

Не следует думать, что это чувство означает больше, чем гарантируется этими основаниями, или трактовать его как своего рода метафизическое или абсолютное Единство, в котором преодолены все различия. Сравнимые Я, прошлые и нынешнее, тождественны ровно настолько, насколько и в самом деле тождественны, но не более того. Всех их пронизывает единообразное чувство «теплоты», телесного существования (или столь же единообразное ощущение чистой психической энергии?); и именно это придает им *родовое* единство, делает их одним и тем же *по роду*. Но это родовое единство сосуществует с родовыми различиями, столь же реальными, как и единство. И если с одной точки зрения они являются одним Я, то с других — настолько же подлинно не одним Я, а многими. Так же и с атрибутом непрерывности: он придает Я собственный род единства — единство простой связности, или неразрывности идеально определенной феноменальной вещи, — но не дает ни на йоту, ни на тютельку больше. И эта неразрывность в потоке [многих] Я, подобно неразрывности в представлен-

ности «распадающихся видений», совершенно не предполагает большего единства и не противоречит сколько угодно широкой множественности в иных отношениях.

Соответственно, мы находим, что везде, где сходство и непрерывность перестают ощущаться, исчезает и чувство личной идентичности. Мы слышим от своих родителей различные истории о наших младенческих годах, но не присваиваем их так, как присваиваем собственные воспоминания. Эти бреши в благовоспитанности не вызывают приливов стыда, эти яркие высказывания не пробуждают самодовольства. Этот ребенок — чуждое существо, с которым наше нынешнее Я отождествляется в чувстве не больше, чем с чьим-нибудь чужим ребенком, живущим сегодня. Почему так? Отчасти потому что от этих ранних лет нас отделяют большие временные разрывы: мы не можем до них добраться путем непрерывных воспоминаний. Отчасти потому что с этими историями не приходит никаких репрезентаций того, что ребенок в связи с ними *чувствовал*. Мы знаем, что он говорил и делал; но с этим не приходит ощущений его маленького тела, его эмоций, психических порывов, которые он чувствовал, т.е. всего того, что могло бы внести в слышимый нами рассказ элемент теплоты и интимности, и, таким образом, главная связь союзности с нашим нынешним Я исчезает. Так же обстоит дело и с некоторыми нашими смутно припоминаемыми переживаниями. Мы толком не знаем, присвоить ли их или отречься от них как от фантазий, как от вещей прочитанных или услышанных, но не прожитых. Одушевляющий их жар испарился; чувства, которые их сопровождали, настолько отсутствуют в воспоминании или так сильно отличаются от тех, которые мы теперь испытываем, что вывести из них суждение об идентичности решительно невозможно.

Сходство между частями континуума ощущений (особенно телесных ощущений), переживаемых вместе с вещами, очень различными во всех иных отношениях, *конституирует, таким образом, реальную и верифицируемую «личную идентичность», которую мы чувствуем*. В «потоке» субъективного сознания, который мы описывали в предыдущей главе, нет никакой другой идентичности, кроме этой. Его части различны, но, при всей их различности, связаны этими двумя способами; при исчезновении любого из них не будет и ощущения единства. Если человек в один прекрасный день просыпается и не в состоянии вспомнить ни одно из своих прошлых переживаний, так что ему приходится узнавать свою биографию заново, если он вспоминает только ее факты холодно и абстрактно, как вещи, относительно которых он уверен в том, что они однажды случились, или если, без подобной потери памяти, его телесные и духовные привычки за ночь полностью меняются, каждый орган выдает иную тональность, а акт мышления начинает сознавать себя иначе, — то он *чувствует и говорит*, что личность его изменилась. Он отрекается от своего прежнего Я, дает себе новое имя, не отождествляет свою теперешнюю жизнь ни с чем из прошлого. В области душевной патологии такие случаи не редкость, но нам все-таки нужно развернуть некоторое рассуждение, и лучше будет не давать их конкретного описания до конца главы.

Это описание личной идентичности подготовленный читатель опознает как обычную доктрину, отстаиваемую эмпирической школой. Странники ассоциационизма в Англии и Франции и гербартианцы в Германии дружно описывают Я как агрегат, каждая часть которого, в плане ее *бытия*, является отдельным фактом. Пока все, стало быть, хорошо; многое истинно, что бы ни оказалось истинным дальше; и непреходящей заслугой Юма, Гербарта и их последователей стало то, что они изытали

значительную часть смысла личной идентичности из облаков, сделав Я эмпирической и верифицируемой вещью.

Однако, остановившись на этом и говоря, что этой суммой преходящих вещей все исчерпывается, указанные авторы пренебрегли некоторыми более тонкими аспектами Единства Сознания, к которым мы далее и обратимся.

Поможет нам в этом недавняя аналогия со стадом скота. Напомним, что животные были собраны в одно стадо, поскольку их хозяин находил на каждом из них свое клеймо. «Хозяин» здесь символизирует ту «часть» сознания, или вспышку мысли, которую мы всюду находим представленной в качестве носителя суждения о тождественности, а «клеймо» — те свойства теплоты и непрерывности, благодаря которым это суждение выносится. Как обнаруживается клеймение стада, так обнаруживается и *само*-клеймение. Каждое клеймо есть, стало быть, метка — или причина нашего знания — того, что определенные вещи принадлежат одному и тому же. Но если клеймо есть *ratio cognoscendi* принадлежности, то принадлежность в случае стада служит в свою очередь *ratio existendi* клейма. Ни одна корова не была бы помечена клеймом, если бы не принадлежала хозяину стада. Не коровы его, потому что помечены клеймом, а они помечены клеймом, потому что его. Все выглядит так, словно наше описание сопринадлежности различных Я как совместной принадлежности, просто *репрезентированной* в позднейшей вспышке мысли, выбило опору из-под нашего рассуждения, выведя из поля внимания самую характерную из всех черт, находимых в стаде, черту, которую здравый смысл находит также в феномене личной идентичности и за опущение которой он требует от нас строгого отчета. Ибо здравый смысл настаивает, что единство всех Я — не просто проявление сходства или непрерывности, выясняемое *post factum*. Он уверен в том, что оно включает в себе реальную принадлежность реальному Владельцу, той или иной чистой духовной сущности. Связь с этой сущностью как раз и приводит к сведению составных частей Я воедино, в котором они явлены мышлению. Индивидуальные животные не собираются вместе в силу того, что носят одинаковое клеймо. Каждое бродит со случайно подвернувшимися попутчиками. Единство стада всего лишь потенциально, а его центр идеален, подобно «центру притяжения» в физике, пока не приходит пастух или хозяин. Последний обеспечивает реальный центр сращения, к которому животные стягиваются и которым они удерживаются. Животные собираются вместе, по отдельности прикрепляясь к нему. И точно так же, настаивает здравый смысл, должен быть реальный собственник в случае многочисленных Я, иначе их действительного сращения в «личное сознание» никогда бы не произошло. Для обычного эмпиристского объяснения личного сознания это суровый упрек, ведь все индивидуальные мысли и чувства, следовавшие друг за другом «до сего момента», изображаются обычным ассоциационизмом как неким непостижимым образом «интегрирующиеся», или склеивающиеся друг с другом, за собственный счет и сливающиеся, тем самым, в один поток. Все непостижимости, которые мы видели в главе VI в связи с идеей слияния вещей воедино без всякого *посредника*, можно отнести и эмпиристскому описанию личной идентичности.

Но в нашем описании посредник в полной мере назначен: вот он, здесь, скотник — в форме чего-то, стоящего не в одном ряду с собираемыми вещами, но над всеми ними, в форме реальной, присутствующей, присматривающей, вспоминающей «судящей мысли», или идентифицирующей «части» потока. Это и есть то, что собирает — «при-

сваивает» одни из обозреваемых прошлых фактов и отрекается от других, — создавая тем самым единство, являющееся актуализированным и укорененным, а не просто парящим в невесомой дымке возможности. И реальность таких вспышек мысли с присущей им функцией знания мы, напомним, не стремились дедуцировать или объяснить; мы просто полагали их как предельный факт, существование которого психолог должен принять.

Между тем это допущение, как бы много оно нам ни давало, все же не дает нам всего, чего требует здоровый смысл. Единства, в которое Мысль (так я буду временно называть, с заглавной «М», текущее ментальное состояние) связывает индивидуальные прошлые факты друг с другом и с самим собой, не существует, пока нет Мысли. Это как если бы дикий скот был заарканен неким новоявленным поселенцем и впервые стал чьей-то собственностью. Но для здравого смысла суть дела состоит в том, что прошлые мысли никогда не были такой дикой скотиной, они находились в собственности всегда. Мысль не захватывает их; как только она возникает, она застает их уже своими. Как это возможно, если бы у Мысли не было *субстанциальной* идентичности с прежним владельцем — не просто преемственности или сходства, как в нашем описании, а именно *реального единства*? По сути, здоровый смысл побуждает нас признать то, что можно временно назвать Архи-Эго, доминирующее над всем потоком мышления и всеми Я, которые могут быть в нем представлены, как некое всегда самотождественное и неизменное начало, предполагаемое в их союзе. «Душа» в метафизике и «Трансцендентальное Эго» в кантианской философии, как мы скоро увидим, — всего лишь попытки удовлетворить это настоятельное требование здравого смысла. При этом мы все еще можем, по крайней мере пока, выразить явление непрекращающейся собственности, за которое ратует здоровый смысл, без всяких подобных гипотез.

Ведь что было бы, если бы Мысль, теперешняя судящая Мысль, вместо того чтобы идентифицироваться тем или иным образом, субстанциально или трансцендентально, с прежним владельцем прошлого Я, просто наследовала его «титул» и выступала в силу этого сейчас его легальным представителем? Тогда, если бы ее рождение точно совпадало со смертью другого владельца, она *находила* бы прошлое Я уже собственным сразу, как только находила бы его вообще, и прошлое Я, таким образом, никогда не было бы бесхозным, но всегда находящимся в собственности благодаря никогда не прерывавшемуся титулу. Мы можем вообразить длинную череду скотников, быстро входящих во владение тем же скотом путем передачи по наследству первоначального титула. Не может ли «титул» собирательного Я передаваться аналогичным образом от одной Мысли к другой?

Очевидным фактом сознания является то, что подобного рода передача действительно происходит. Каждая вспышка когнитивного сознания, каждая Мысль гаснет и сменяется другой. Другая в числе знаемых вещей знает свою предшественницу и, находя ее «теплой» в описанном нами ранее смысле, приветствует ее словами: «Ты — моя, ты — часть одного и того же Я вместе со мной». Каждая последующая Мысль, зная и включая, таким образом, Мысли, которые шли до нее, является конечной приемщицей — а, присваивая их, и финальной владелицей — всего, что они содержат и чем они владеют. Каждая Мысль, следовательно, рождается собственницей и умирает собственностью, передавая все, что она представила в качестве своего Я, позднейшей своей владелице.

Как говорит Кант, это похоже на то, как если бы упругие шары обладали не только движением, но и знанием его, и первый шар передавал бы как свое движение, так и свое сознание второму, второй вбирал бы то и другое в *свое* сознание и передавал их третьему, и так далее, пока последний шар не вобрал бы в себя все, что было в других шарах, и не представил это как собственное. Именно этот трюк, совершаемый зарождающейся мыслью, когда она непосредственно подхватывает угасающую мысль и «вбирает» ее в себя, и лежит в основании апроприации большинства отдаленных составных компонентов Я. Тот, кто владеет последним Я, владеет и тем Я, которое ему предшествует, ибо тот, кто владеет владельцем, владеет и его имуществом.

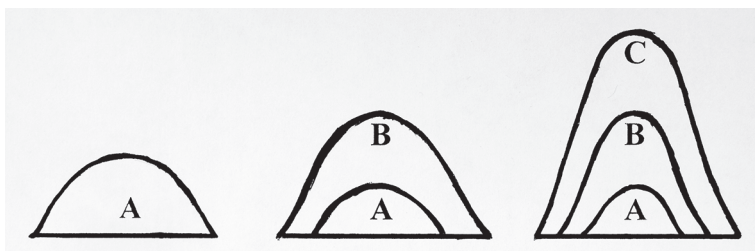
В личной идентичности невозможно открыть никаких *верифицируемых* черт, которых бы не содержал этот очерк; невозможно представить, как того или иного рода трансцендентное, нефеноменальное Архи-Эго, даже если бы оно и было, могло бы упорядочить содержание с каким-то иным результатом или стать узнаваемым во времени по каким-то иным плодам, нежели такое вот производство потока сознания, каждая «часть» которого должна знать и, зная, радушно прижимать к себе и принимать все те, что предшествовали ей, выступая, тем самым, *представителем* всего минувшего потока, и схожим образом должна принимать объекты, уже воспринятые каждой частью этого духовного потока. Такое представительство и такое принятие — совершенно ясные феноменальные связи. Мысль, которая, зная иную Мысль и Объект этой Иной Мысли, присваивает Иную Мысль и присвоенный ею Объект, есть все еще феномен, совершенно отдельный от этой Иной Мысли; она может быть едва похожей на нее; она может далеко отстоять от нее в пространстве и времени.

Единственный неясный момент — это сам *акт присвоения*. Уже при перечислении составных компонентов Я и их соперничества мне пришлось воспользоваться словом «присваивать». И догадливый читатель, слыша, как одна составляющая отбрасывается и выпускается из рук, а другая сразу же прихватывается и удерживается, вероятно, заметил, что это выражение было бы бессмысленным, если бы эти составляющие не были объектами в руках чего-то другого. Вещь не может присвоить саму себя; она — она сама *и есть*; и еще меньше способна она от себя отречься. Должен быть агент присвоения и отречения. Но этого агента мы уже назвали: это Мысль, которой различные «составляющие» известны. Эта Мысль — носитель когниции, а также выбора, и в число выборов, которые она совершает, входят эти самые присвоения или отвержения «собственного». Но Мысль никогда не попадает к себе в руки как объект, никогда не присваивает и не отвергает саму себя. Присваивая, она прибирает *к* самой себе: вот он, действительный центр прирастания, крюк, с которого свисает ожерелье прошлых Я, прочно укорененное в Настоящем; он один только и сходит за реальное, удерживая, тем самым, это ожерелье от превращения в чисто идеальную вещь. Скоро и сам этот крюк со всем, что на нем висит, упадет в прошлое, будет воспринят как объект и апроприрован новой Мыслью в новом настоящем, которое будет в свой черед служить живым крюком.

Таким образом, как говорит м-р Ходжсон, текущий момент сознания — самый темный во всем ряду. Он может ощущать собственное непосредственное существование — и мы до сих пор всегда признавали эту возможность, как бы ни было трудно удостоверить этот факт путем прямой интроспекции, — но знать о нем ничего нельзя, пока он не умрет и не уйдет в прошлое. Его апроприации, следовательно, производятся не столько к *нему самому*, сколько к наиболее интимно ощущаемой *части его*

настоящего Объекта, телу, а также к центральным настройкам, сопровождающим акт мышления в голове. Они и есть реальное ядро нашей личной идентичности, и именно их действительное существование, реализованное как надежный наличный факт, заставляет нас говорить, что «с такой же несомненностью, с какой я существую, эти прошлые факты были частью меня самого». Они суть сердцевина, коей уподобляются и к которой добавляются и примешиваются представленные части Я; и даже если бы Мысль совершенно не знавала себя в акте мышления, эти «теплые» части ее настоящего объекта были бы прочной основой, на которой покоилось бы сознание личной идентичности (см. прим. 25).

Следовательно, такое сознание как психологический факт можно полностью описать, не предполагая какого-либо иного агента, кроме последовательности исчезающих мыслей, одаренных функциями присвоения и отторжения, из которых некоторые могут знать и присваивать или отвергать объекты, уже известные, присвоенные или отвергнутые остальными.



Покажем это на рисунке. *A, B и C* – это три последовательных мысли; каждая из них заключает в себе свой объект. Если *A* будет объектом *B*, а *B* – объектом *C*, то *A, B* и *C* будут обозначать три вспышки в сознании личной идентичности. Каждая вспышка *будет* чем-то отличным от других; но *B* при этом будет знать и принимать *A*, а *C* – знать и принимать *A* и *B*. Три идущих следом один за другим состояния одного и того же мозга, на которых каждый опыт оставляет по ходу дела свою отметину, вполне могут породить мысли, отличные друг от друга, таким вот образом.

Итак, текущая Мысль – это, видимо, и есть Мыслящий; и хотя за ним *может* стоять другой Мыслящий, нефеноменальный, до сих пор мы, похоже, в нем не нуждаемся, чтобы выразить факты. Принять твердое решение о нем мы, однако, не можем, пока не выслушаем доводы, которые исторически приводились в доказательство его реальности.

Чистое Я, или внутренний принцип личностного единства

Итак, перейдем к краткому обзору теорий Эго. Их три:

- 1) спиритуалистская теория;
- 2) ассоциационистская теория;
- 3) трансценденталистская теория.

Теория Души. В главе VI мы набрали на спиритуалистскую теорию «Души» как на средство, позволяющее уйти от непостижимостей «интеграции» материала ума с самим собой и от физиологической невероятности наличия в мозге материальной монады с подсоединенной к ней мыслью. Но в конце главы мы сказали, что позже надо

будет подвергнута «Душу» критическому разбору и выяснить, имеет ли она как теория какие-либо преимущества над простым феноменальным понятием потока мышления, сопровождающего, согласно не объясненному пока закону, поток активности головного мозга.

Теория Души — теория популярной философии и схоластики, которой только популярная философия придала систематичность. Она заявляет, что заключенное в нас индивидуальное начало должно быть *субстанциальным*, ибо психические феномены — это активности, а никакой активности не может быть без конкретного агента. Этим субстанциальным агентом не может быть мозг, а должно быть нечто *нематериальное*; ведь его активность, мышление, тоже нематериальна и сознает как нематериальные, так и материальные вещи общими и интеллигибельными и в то же время частными и чувственными способами — а все эти способности несовместимы с природой материи, из которой образован мозг. Более того, мысль проста, в то время как активности мозга складываются из элементарных активностей каждой из его частей. К тому же мысль спонтанна, или свободна, а всякая материальная активность детерминируется *ab extra*; и воля может обратиться против всех телесных благ и потребностей, что было бы невозможно, будь она просто телесной функцией.

По этим объективным причинам начало психической жизни должно быть как нематериальным и простым, так и субстанциальным, и это должно быть то, что называют *Душой*. Такое же следствие вытекает и из причин субъективных. Наше сознание личной идентичности убеждает нас в нашей существенной простоте; владелец различных составляющих Я, какими мы их выше увидели, гипотетическое Архи-Эго, которое мы предварительно помыслили как возможное, есть реальная сущность, существование которой нас заставляет напрямую сознавать самосознание. Ни один материальный агент не мог бы так оборачиваться и схватывать *самого себя*; материальные активности всегда схватывают нечто иное, нежели агента. А если бы мозг мог схватить самого себя и быть самосознающим, то он сознавал бы себя *как* мозг, а не как нечто совершенно иного рода. Душа существует, стало быть, как простая духовная субстанция, в которой обитают различные психические способности, операции и влечения.

Если спросить, что такое Субстанция, то единственным ответом будет то, что это самосушее бытие, не нуждающееся ни в чем, в чем оно должно было бы быть заключено. На фундаментальном уровне единственной его позитивной детерминацией является Бытие, и это нечто такое, смысл чего все мы представляем, даже если оказывается трудно его объяснить. Душа, сверх того, есть *индивидуальное* бытие, и если мы спросим, что это такое, то нам скажут взглянуть на собственное Я, и мы узнаем это путем прямой интуиции лучше, чем с помощью любого абстрактного ответа. Наше непосредственное восприятие собственного внутреннего бытия многие считают даже исходным прототипом, по образцу которого скроено наше понимание простой активной субстанции вообще. *Последствиями* простоты и субстанциальности Души являются ее нетленность и естественное *бессмертие* — ничто, кроме прямой *санкции* Бога, не может уничтожить ее — и ее всегдашняя *ответственность* за все, что она могла когда-либо сделать.

Это субстанциалистское видение души было, в сущности, воззрением Платона и Аристотеля. Оно получило завершённую формальную разработку в средние века. В него верили Гоббс, Декарт, Локк, Лейбниц, Вольф, Беркли, а ныне его отстаивает целая современная школа — дуалистическая или спиритуалистическая, или школа

здорового смысла. Кант придерживался его, отрицая в то же время плодотворность его как предпосылки для выведения проверяемых последствий, которые приводятся ниже. Последователи Канта, абсолютные идеалисты, заявляют, что избавились от него; как это возможно, мы еще рассмотрим. Давайте определимся, что нам самим об этом думать.

Для выражения действительных субъективных феноменов сознания, как они явлены, это вообще события ненужные. Мы формулировали все эти феномены, не прибегая к их помощи, а предполагая поток мыслей, каждая из которых содержательно отличается от остальных, но сознает остальные и «присваивает» их содержание. По крайней мере, если мне так и не удалось сделать это для читателя правдоподобным, то я уже и не надеюсь убедить его ничем, что мог бы добавить. Единство, идентичность, индивидуальность и нематериальность, явленные в психической жизни, объясняются, стало быть, как сугубо феноменальные и темпоральные факты, и нет ни малейшей нужды в отсылке к какому-либо более простому или субстанциальному агенту, нежели текущая Мысль, или «часть» указанного потока. Мы видели, что она единична и уникальна в том смысле, что не содержит *разделимых* частей (см. выше); а это, наверное, единственный вид простоты, который имеется в виду применительно к душе. Текущая Мысль также имеет бытие — так, по крайней мере, считают все, кто верят в Душу, — и если нет никакого другого Бытия, которому бы оно «принадлежало», то оно само должно быть «субстанцией». Если бы *этим* видом простоты и субстанциальности все, что относят к Душе, исчерпывалось, то могло бы показаться, что мы, трактуя текущую Мысль как агента, владельца и т.п., все это время, сами того не ведая, говорили о душе. Но Мысль исчезает и не является чем-то бессмертным или нетленным. Ее последовательницы могут непрерывно ей наследовать, быть схожими с ней и апроприировать ее, но они — *не она*, в то время как Душа-Субстанция есть предположительно фиксированная, неизменная вещь. Под Душой всегда подразумевают нечто стоящее *за* текущей Мыслью, иного рода субстанцию, существующую в нефеноменальной плоскости.

Когда в конце главы VI мы ввели в обсуждение Душу как сущность, на которую различные мозговые процессы, как предполагалось, одновременно воздействуют и которая отвечает единичными вспышками своей мысли на их комбинированные влияния, это было сделано для того, чтобы уйти, с одной стороны, от интегрированного материала ума и, с другой, от невероятной церебральной монады. Но когда (как теперь, после всего, что мы с тех пор обсудили) мы берем две формулировки, первую о мозге, процессам которого вспышки мышления *просто* соответствуют, и вторую о том, что мозговым процессам соответствуют вспышки мышления *в Душе*, и сравниваем их друг с другом, мы видим, что, в сущности, вторая формулировка есть лишь более окольный по сравнению с первым способ выражения того же голого факта. Этот голый факт состоит в том, что *когда мозг действует, происходит мышление*.

Спиритуалистская формулировка гласит, что мозговые процессы, так сказать, выбивают мысль из Души, наличествующей и принимающей их влияния. Более простая формулировка гласит, что мысль просто *приходит*. Но в чем, при ближайшем рассмотрении, заключен позитивный смысл души, как не в том, чтобы быть *основой возможности* мышления? И что есть это «выбивание», как не *претворение возможности в действительность*? И что это, в конце концов, как не придание своего рода конкретизированной формы собственной вере в то, что пришествие мысли, когда

происходят мозговые процессы, имеет *какую-то* основу в природе вещей? Если слово «Душа» понимать просто как выражение этого утверждения, то это хорошее слово. Но если вкладывать в него что-то большее и требовать от Души еще чего-то, например, рационально связывать приходящую мысль с происходящими процессами и служить внятным посредником между двумя их раздельными природами, то этот термин иллюзорен. Вообще говоря, со словом «Душа» дело обстоит так же, как и со словом «Субстанция». Сказать, что феномены принадлежат Субстанции, — значит, по сути, всего лишь зарегистрировать свой протест против идеи, что голое существование феноменов составляет всю истину. Самого феномена бы не было, настаиваем мы, если бы не было чего-то *большого*, чем этот феномен. Этому большому мы даем условное имя: Субстанция. Поэтому в данном случае мы определенно должны признать, что есть нечто большее, чем просто факт сосуществования текущей мысли с текущим мозговым состоянием. Но говоря, что то, на что воздействует мозговое состояние, — это «Душа», мы не отвечаем на вопрос: «Что есть это большее?» Этот вид большего ничего не *объясняет*; и когда мы однажды пробуем дать метафизические объяснения, мы попадаем в глупое положение и не идем так далеко, как могли бы. Я со своей стороны признаю, что как только становлюсь метафизиком и пытаюсь определить это большее, нахожу, что представление о некоей *anima mundi*, мыслящей во всех нас, является, несмотря на все сопряженные трудности, более многообещающей гипотезой, чем представление о множестве абсолютно индивидуальных душ. Между тем *как психологам* нам вообще не нужно быть метафизиками. Феноменов достаточно; сама текущая Мысль — единственный *проверяемый* мыслящий; а ее эмпирическая связь с мозговым процессом — высший известный закон.

К другим аргументам, доказывающим необходимость души, мы тоже можем оставаться глухи. Аргумент со стороны свободы воли может убедить только тех, кто верит в свободу воли; но даже и им придется признать, что спонтанность во временном духовном агенте вроде нашей «Мысли» как минимум так же возможна, как и в постоянном агенте вроде предполагаемой Души. То же относится и к аргументу со стороны видов сознаваемых вещей. Даже если бы мозг не мог сознавать универсалии, нематериальные вещи или свое «Я», все-таки «Мысль», на которую мы опираемся в своем описании, — это *не* мозг, как бы тесно она ни казалась с ним связанной; в конце концов, если бы мозг мог сознавать, то непонятно, почему вещи одного рода он не мог бы сознавать так же хорошо, как и другого. Огромная трудность кроется в понимании того, как вещь вообще может сознавать *что-то*. Эта трудность ни в малейшей степени не устраняется наделением сознающей вещи именем «Душа».

Спиритуалисты не выводят никаких свойств ментальной жизни из иначе постигнутых свойств души. Они просто находят в ментальной жизни готовыми различные признаки и впихивают их в Душу, говоря: «Смотрите, какое чудо! так вот откуда они проистекают!». Сугубо словесный характер этого «объяснения» очевиден. Привлекаемая в нем Душа, ничуть не делая феномены более понятными, сама может сделаться понятной только путем заимствования их формы: она должна быть представлена, если вообще хоть как-то представляется, как трансцендентный поток сознания, дублирующий тот, который мы знаем.

Итак, Душа есть порождение того вида философствования, великая максима которого, согласно д-ру Ходжсону, гласит: «Все, о чем бы вы ни пребывали в *полном* неведении, делайте объяснением всего прочего».

Локк и Кант, продолжая еще верить в душу, начали работу по подрыву представления о том, что мы что-то о ней знаем. Большинство современных авторов, развивающих смягченную спиритуалистскую или дуалистическую философию — шотландская школа, как в нашем кругу часто их называют, — находятся на переднем краю провозглашения этого неведения и уделяют внимание исключительно проверяемым феноменам самосознания, как мы их описали. Д-р Уэйленд, например, начинает книгу «Начала интеллектуальной философии» словами: «О сущности Ума мы ничего не знаем». И далее: «Все, что мы в состоянии о нем утверждать, это то, что он есть *нечто такое*, что воспринимает, размышляет, вспоминает, воображает, проявляет волю; но что *есть* это нечто, проявляющее подобные силы, — этого мы не знаем. Только когда мы сознаем действие этих сил, мы сознаем существование ума. Только осуществляя свои способности, ум становится сознающим их существование. Сознание его способностей, однако, не дает нам никакого знания о той сущности, которой они приписываются.

В этих отношениях наше знание ума в точности аналогично нашему знанию материи». Эта аналогия между двумя нашими неведениями — излюбленное замечание шотландской школы. Здесь остается всего лишь шаг до того, чтобы сгрести их в одно единое неведение — неведение «Непознаваемого», которому в философии любой, у кого есть вкус к излишествах, может гостеприимно открыть двери своей веры, коль скоро ему заблагорассудится, но которое любой другой может столь же свободно проигнорировать или отвергнуть.

Следовательно, теория Души — это совершенное излишество, насколько дело касается объяснения действительно проверяемых фактов сознательного опыта. Пока никого нельзя заставить подписаться под ней по определенным научным причинам. Можно было бы на этом остановиться и предоставить читателю самому сделать свой выбор, если бы не другие требования более практического характера.

Первое из них — это *Бессмертие*, коему простота и субстанциальность Души, видимо, дает солидную гарантию. «Поток» мышления, что бы мы ни видели содержащимся в его сущности, может в любое мгновение прийти к полной остановке; но простая субстанция нетленна, и воля, благодаря своей инерции, упорствует в Бытии до тех пор, пока Творец посредством прямого чуда не гасит ее. Несомненно, это бастион спиритуалистической веры — так же, как популярным пробным камнем для всех философий служит вопрос: «Каково их значение для будущей жизни?»

Однако Душа, при ближайшем рассмотрении, не гарантирует никакого бессмертия того рода, *который нас заботит*. Наслаждение атомоподобной простотой своей субстанции *in sacula saculorum*, видимо, не было бы для большинства людей итогом, которого можно ревностно желать. Субстанция должна давать жизнь потоку сознания, непрерывно соединенному с текущим потоком, чтобы вселять в нас надежду, но этому простое сохранение данной субстанции *per se* не дает никаких гарантий. Более того, с общим прогрессом наших моральных идей стало видеться нечто смехотворное в том, как наши предки обосновывали свои надежды на бессмертие простотой их субстанции. Упование на бессмертие в наши дни — по сути телеологическое. Мы верим в свое бессмертие, потому что верим в свою *пригодность* для бессмертия. «Субстанция» наверняка исчезнет, думаем мы, если не будет достойной того, чтобы выжить, но несубстанциальный «поток» должен продолжиться, при условии его достоинств, если природа Вещей организована так рационально, как, мы верим, она орга-

низована. И неважно, субстанция или нет субстанции, душа или «поток», — то, что говорит о бессмертии Лотце, относится ко всему, что может сказать человеческая мудрость:

«У нас нет никакого другого принципа, чтобы это решить, кроме общей идеалистической веры: что продолжит существовать каждая сотворенная вещь, продолжение которой относится к смыслу этого мира, и что оно будет длиться до тех пор, пока к нему относится, тогда как каждый, чья реальность оправдана только в текущей фазе мирового развития, исчезнет. О том, что этот принцип не подлежит никакому дальнейшему применению в руках человеческих, вряд ли нужно и говорить. Мы определенно не знаем ни тех достоинств, которые могут давать одному существу право на вечность, ни тех недостатков, которые будут отсекают от него других» (см. прим. 26).

Вторая предполагаемая необходимость души-субстанции заключена в нашей судебной ответственности перед Богом. Локк вызвал гул возмущения, когда сказал, что единство *сознания* делает человека одним и тем же *лицом* независимо от того, поддерживается это одной и той же *субстанцией* или нет, и что Господь в судный день не будет заставлять лицо отвечать за то, о чем оно ничего не помнит. Виделось нечто скандальное в том, что наша забывчивость может, таким образом, лишить Бога шанса на некоторые воздаяния, которые бы в противном случае приумножили его «славу». Это, несомненно, хорошее спекулятивное основание для сохранения Души — по крайней мере для тех, кто требует полноты воздаяния. Просто поток сознания с его провалами в памяти, возможно, не может быть в такой же мере «ответствен», как душа, *являющаяся* в судный день всем тем, чем она когда-либо была. Однако для современных читателей, менее ненасытных до воздаяния, чем их праотцы, этот довод вряд ли будет таким же убедительным, каким он когда-то казался.

Одна из великих польз Души всегда состояла в объяснении, и в то же время гарантировании, замкнутой индивидуальности каждого персонального сознания. Мысли одной души, как предполагалось, должны объединиться в одно Я и должны быть навек обособлены от мыслей каждой другой души. Но мы уже начали понимать, что хотя единство и является правилом сознания каждого человека, все-таки, по крайней мере, у некоторых индивидов одни мысли могут откалываться от других и образовывать отдельные Я. Что же касается обособления, то в свете феноменов передачи мыслей на расстояние, месмерического влияния и одержимости духами было бы поспешно слишком уж уверенно настаивать и на этом пункте. Определенная замкнутость нашего личного сознания есть, вероятно, среднестатистический результат множества состояний, а не элементарная сила или факт; и потому если кому-то угодно сохранить Душу, то чем меньше он будет черпать свои аргументы в *этой* стороне дела, тем лучше. Пока наше Я, в целом, делает себя хорошим и сохраняет себя на практике как замкнутую индивидуальность, почему этого, как говорит Лотце, недостаточно? И почему *бытие*-индивидом каким-нибудь недостижимым метафизическим способом расценивается как намного более достойное достижение? (см. прим. 27.)

Итак, мой конечный вывод в отношении субстанциальной Души таков, что она ничего не объясняет и ничего не гарантирует. Ее последовательные мысли — единственные находимые в ней понятные и проверяемые вещи, и установить с определенностью их корреляции с мозговыми процессами — все, что может эмпирически сделать психология. С метафизической точки зрения, правда, можно утверждать, что эти корреляции имеют рациональную основу; и если слово «Душа» можно было бы

взять для обозначения всего лишь этой неясной проблематичной основы, то против этого нечего было бы возразить. Но дело в том, что оно открыто предлагает основу в позитивных терминах очень сомнительного сорта. И потому я считаю себя совершенно свободным отказаться от использования слова «Душа» далее в этой книге. Если я и буду когда-то впредь им пользоваться, то только в самом смутном и популярном смысле. Вместе с тем читатель, находящийся в идее Души некоторого удобство, совершенно свободен продолжать и далее в нее верить; ибо рассуждения наши не установили ее не-существования, а лишь доказали ее избыточность для научных целей.

Следующая теория чистого Я, к которой мы теперь обратимся, — это ассоциационистская теория.

Примечания

17. Род самолюбия зависит от Я, к которому человек стремится. Если это просто телесное Я, если человек забирает лучшую пищу, теплый угол, свободное место, если он не оставляет никому пространства, оплевывает все вокруг и рыгает нам в лицо, то это мы называем свинством. Если он жаден до социального Я в виде популярности или влияния, то может материально подчинять себя другим, используя это как наилучшее средство для достижения своей цели; в этом случае он вполне может сойти за бескорыстного человека. Если он стремится к «потустороннему» Я и делает это аскетично — даже если бы он скорее предпочел увидеть все человечество преданным вечному проклятию, чем потерять свою индивидуальную душу, — то его самолюбие, вероятно, будет названо «святостью».

18. Законченным эгоистом (*нем.*). — *Прим. пер.*

19. Строки из поэмы Р.У. Эмерсона «Плач» («Threnody»). Подстрочный перевод. — *Прим. пер.*

20. Lotze H. *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. — Leipzig: Weidmann, 1852. — S. 498--501; Lotze H. *Microcosmus: An Essay Concerning Man and His Relation to the World*, Eng. tr. — Edinburgh: T. & T. Clark, 1885. — Vol I. — Bk. II, Chap. V, §§ 3, 4. — P. 248-254 (рус. пер.: *Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. Е. Корша. — Ч. I. — М.: Издание Е. Солдатенкова, 1866. — С. 311—319).

21. Horwicz A. *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage: Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre*. — Teil II. — Halle: C. E. M. Pfeffer, 1875. — 2te Hälfte. — § 11. Читать нужно весь параграф.

22. Проф. Бэн в главе об эмоциях Я уделяет недостаточно внимания примитивной природе значительной части нашего самоощущения и, видимо, сводит его к рефлексивной самооценке этого трезвого интеллектуального сорта, каковой *преобладающая часть* его определенно не является. Он говорит, что когда внимание обращается внутрь, на Я как на Личность, «мы применяем по отношению к себе тот род упреждения, который должным образом сопровождает наше созерцание других людей. Нам привычно рассматривать со всем тщанием действия и поведение тех, кто нас окружает, придавать одному человеку больше *ценности*, чем другому, сравнивая их, *жалеть* человека в горестях, чувствовать *благодарные* по отношению к конкретному индивиду, *поздравлять* человека по случаю счастливой удачи, чувствуя, что нам приятно видеть его победу, *восхищаться* величием или превосходством, проявленным кем-то из наших ближних. Все эти упражнения по сути своей социальны, подобно Любви и Обиде; обособленный индивид никогда бы не смог их достичь и не применял бы их. Какими же средствами, за счет какой фикции [!] мы можем развернуться и разыграть их в отношении самих себя? Как получается, что мы находим удовлетворение, подставляя себя на место другого? По-видимому, простейшей формой отраженного акта является акт, находящийся выражение в Самоуважении и Самоощенке, который базируется на наблюдении обычаев и поведения наших ближних и берет начало в таком наблюдении.

Скоро мы уже проводим сравнение между индивидами, которые нас окружают; мы видим, что один сильнее, делает больше работы, чем другой, и, возможно, вследствие этого получает большую оплату. Мы видим, что один проявляет, возможно, больше добродушия, чем другой, и получает вследствие этого больше любви. Мы видим, что какие-то индивиды превосходят остальных в удивительных подвигах и привлекают к себе взгляды и восхищение толпы. Мы приобретаем ряд фиксированных ассоциаций по отношению к людям, оказавшимся в таком положении: благоприятных в случае высших, неблагоприятных в случае низших. К сильному и работающему человеку мы прикладываем оценку, выраженную в большем вознаграждении, чувствуя, что быть на его месте — более счастливый удел, чем выпадающий прочим. Желая, как мы обыкновенно и делаем исходя из первичных мотивов нашего бытия, обладать хорошими вещами и наблюдая, что они достаются человеку благодаря высшим усилиям, мы чувствуем уважение к таким усилиям и желание, чтобы они стали нашими. Мы знаем, что тоже стараемся получить свою долю хороших

вещей; при виде других мы склонны вспоминать о самих себе и проводить сравнения с самими собой, и интерес к этим сравнениям проистекает из их существенных последствий. Так, научившись однажды смотреть на других людей как на выполняющих работу, большую или меньшую, и пожинающих соответствующие плоды и будучи, более того, во всех отношениях им подобными, мы находим нетрудным и небессмысленным занятием созерцать себя как делающих работу и получающих вознаграждение... Как мы решаем, выбирая между одним человеком и другим, кто из них достойнее... так же мы решаем и в случае выбора между собой и всеми другими людьми, подвергаясь, однако, при принятии этого решения искажающему воздействию наших желаний».

Парой страниц далее читаем: «Термины “Самодовольство” и “Самовосхваление” обозначают позитивное наслаждение от уверенности в собственных достоинствах и имуществвах. Здесь, как и в других модальностях, отправной точкой является созерцание превосходства или приятных качеств *в другом человеке*, сопровождающееся в большей или меньшей степени любовью или нежностью». Жалость к себе тоже рассматривается проф. Бэнном (там же) как эмоция, отведенная на нас от более непосредственного объекта «таким способом, который можно назвать фиктивным и нереальным. И все же, поскольку мы способны видеть Я в свете другого человека, мы можем испытывать в отношении него эмоцию жалости, вызываемую другими в нашей ситуации».

Это описание, предложенное проф. Бэнном, является, как мы увидим, прекрасным образцом старомодного способа объяснения некоторых эмоций как быстрых калькуляций результатов и переноса чувств с одного объекта на другой, ассоциированный с первым по смежности или по сходству. Зоологический эволюционизм, появившийся уже после того, как писал Бэн, напротив, позволил нам увидеть, что многие эмоции должны возбуждаться особыми объектами *на примитивном уровне*. И ни один из них не заслуживают настолько звания примитивных, как самовосхваление и унижение, сопутствующие нашим успехам и неудачам в основных жизненных функциях. Для этих чувств никакая заимствованная рефлексия нам не нужна. Описание проф. Бэна применимо лишь к той небольшой части нашего самоощущения, которую рефлексивная критика может добавить к общей массе или вычестить из нее. — У Лотце есть несколько страниц, посвященных модификациям нашего отношения к себе универсальными суждениями. См.: Lotze H. *Microcosmus: An Essay Concerning Man and His Relation to the World*, Eng. tr. — Edinburgh: T. & T. Clark, 1885. — Vol II. — Bk. V, Chap. V, § 5. — P. 696-706 (рус. пер.: Лотце Г. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. Е. Корша. — Ч. II. — М.: Издание Е. Солдатенкова, 1866. — С. 385-397).

23. «Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in *einem* Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich dass ich die *Identität des Bewusstseins* in diesen *Vorstellungen* selbst vorstellte, d. h. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich!» [«Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции»]. В этом пассаже («Критика чистого разума», § 16, цит. в пер. Н. Лосского по: Кант И. Критика чистого разума. — Мн.: Литература, 1998. — С. 207—208) Кант называет аналитической и синтетической апперцепцией то, что мы здесь имеем в виду, соответственно, под объективным и субъективным синтезом. Как бы хотелось, чтобы кто-то избрал хорошую пару терминов для фиксации этого различия! Термины, используемые в этом тексте, явно очень плохи, но кантовские, на мой взгляд, еще хуже. Использование выражений «категориальное единство» и «трансцендентальный синтез» тоже было бы хорошей кантианской речью, но вряд ли хорошей человеческой.

24. Так что мы могли бы сказать, в духе плохого каламбура, что «только связный мир можно знать как несвязный». Я говорю о плохом каламбуре, поскольку точка зрения мечется между связностью и несвязностью. Несвязность относится к известным реалиям, связность — к их знанию, а реальность и знание ее, с психологической точки зрения, принятой в этой книге, являются двумя разными фактами.

25. Какой-нибудь тонко мыслящий читатель возразит, что Мысль не может назвать какую-то часть своего Объекта «Я» и привязать к ней другие части, не привязав прежде эту часть к Себе, и что она не может привязать ее к Себе, не зная Саму Себя, — а потому наше предположение, что Мысль, возможно, не обладает непосредственным знанием Самой Себя, оказывается опровергнутым. Ответим на это, что мы должны следить за тем, чтобы нас не обвели вокруг пальца слова. Слово «я» не обозначает ничего мистического и небывалого, им именуется, по сути, всего лишь *акцент*; Мысль всегда акцентирует что-то. В пределах некоторого участка пространства она сознает, она противопоставляет «здесь» «там»; в пределах некоторого отрезка времени она противопоставляет «сейчас» «тогда»: из пары вещей она называет одну «этой», а другую — «той». Различения «я» и «ты», «я» и «оно» явно стоят в одном ряду с этими; это различения, возможные в исключительно *объективном* поле знания, где «я» означает для Мысли не что иное, как телесную жизнь, которую она ежеминутно чувствует. Ощущение моего телесного существования, как бы смут-

но оно ни опознавалось как таковое, *может*, следовательно, быть абсолютным оригиналом моей сознательной самости, фундаментальной перцепцией того, что *я есть*. Все апроприации могут осуществляться Мыслью, которая в данный момент самой собой непосредственно не сознается, к нему. Представляют ли они собой не только логические возможности, но и действительные факты, — пока в тексте догматически еще не решено.

26. Lotze H. *Grundzüge der Metaphysik: Dictate aus den Vorlesungen*. — Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1883. — § 245 (в конце). Этот автор, бывший в ранней своей работе «Медицинская психология» (на мой взгляд) ярким поборником теории Души-Субстанции, предложил в §§ 243–245 своей «Метафизики» самую прекрасную критику этой теории из всех существующих.

27. Об эмпирической и трансцендентальной концепциях единства Я см.: Lotze H. *Grundzüge der Metaphysik*... — § 244.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Поступила в редакцию 16.02.2018 г. (№ 2233)

Продолжение следует...