КАРЛ

ДЮПРЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ

ВЕЛИКИЕ ПОСВЯЩЕННЫЕ

КАРЛ ДЮПРЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ

МОСКВА
ЭКСМО
2006

УДК 141.33
ББК 86.42
Д 95

Перевод с английского *М.С. Аксенова*

Дюпрель К.

Д 95 Философия мистики / Карл Дюпрель; [пер. с англ. М.С. Аксенова. — М.: Эксмо, 2006. — 592 с. — (Великие посвященные).

ISBN 5-699-15837-5

Выдающийся философ Карл Дюпрель, посвятивший всю свою жизнь изучению оккультных наук, раскрывает перед нами множество загадок духовной стороны человеческой жизни.

Книга «Философия мистики» знакомит с научными исследованиями явлений ясновидения и сомнамбулизма, объясняет природу и значение сновидений, а также скрытые способности человека во сне, учит с их помощью управлять своей памятью, заглядывать в будущее, бороться с недугами.

Книга включает учение о душе, раскрывающее двойственность человеческого существа и указывающее наше место во Вселенной.

УДК 141.33
ББК 86.42

ISBN 5-699-15837-5

© ООО «Издательство «Эксмо», 2006

ЗАГАДОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ОККУЛЬТНЫХ НАУК

Перевод М. С. Аксенова

Предисловие переводчика к первому изданию

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ДЮПРЕЛЕ

Автор предлагаемой вниманию читателя книги принадлежит к числу выдающихся философов и общественных деятелей в области мысли и вполне заслуживает того, чтобы о нем поговорить. Можно, не боясь впасть в погрешность, сказать, что в истории человеческой культуры, на рубеже уходящего и грядущего столетий, он оставит неизгладимый след. Никто до него не осветил в такой степени таинственную область сомнамбулизма, не выжал из последнего столько философского соку, лучше сказать, не высек из него столь ярко освещающего исконные проблемы человеческого духа огня, не возвел человека путем основанного на опыте умозрения на большую высоту.

Вот уже три десятилетия, как Дюпрель будит общественное сознание, указывая ему на недостатки материалистического миросозерцания, на неудовлетворительность физиологического объяснения высших явлений нашей духовной жизни, подчеркивая явления, обходимые современной наукой, а между тем проливающие более яркий, чем все остальные явления, свет на извечные вопросы человеческого духа, и давая свое, вполне оригинальное их объяснение. Доказав, что ни мир, ни человек не объяснены нашей наукой, что от материалистического объяснения их получается неразложимый остаток, Дюпрель указывает нам

на наличность в нашем существе метафизического зерна, непрестанно напоминает нам о нашем вселенском гражданстве, о том, что наша земная жизнь имеет воспитательное значение, что она представляет путь, необходимый нам для достижения несознаваемых нами, сверхчувственных для нас, трансцендентальных наших целей, низший класс, ведущий нас в класс следующий, высший, что голос нашей совести — не устаревшее заблуждение, как учит материализм, а ослабленный земным нашим естеством голос нашего собственного трансцендентального существа, что наше, по-видимому чуждое нам, моральное долженствование есть на самом деле воление введшего нас в эту жизнь, для достижения только ему известных целей, нашего же трансцендентального субъекта, что с переходом нашим в потусторонний мир мы будем награждены или наказаны нашими же деяниями (а не за наши деяния) и что переход этот будет для нас тем легче, чем большую трансцендентальную пользу мы извлекли из жизни в мире посюстороннем.

Д-р Карл Дюпрель происходит от старинного, с давних пор поселившегося в Баварии лотарингского рода баронов и родился в 1839 году в Ландсгуте, в Нижней Баварии. По окончании в 1858 году в Мюнхенском университете курса он поступил на службу в следующем году в баварскую армию, в которой служил, сперва лейтенантом, а затем капитаном, до 1872 года. Вышедши в этом году в отставку, он поселился в Мюнхене, где живет и теперь.[1]

Получив естественнонаучное образование и имея от природы философский склад ума, Дюпрель сделался ревностным сторонником эволюционизма чуть не с университетской скамьи. Найдя, что господство Дарвиновского принципа косвенного выбора целесообразного распространяется далеко за пределы биологии, он обратился к изучению астрономии, результатом которого было появление его сочинения «Kampf ums Dasein am Himmel» (переведенного на русский язык в журнале «Знание» под заглавием «Борьба за

[1] Умер в 1900 г.

существование в небесных пространствах», впоследствии переименованного автором в «Entwickelungs Geschichte des Weltalls», т. е. «Историю развития мироздания»), а затем целого ряда статей того же направления в журнале «Сфинкс», оканчивая сочинением «Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese» («Обитатели планет и небулярная гипотеза»). Упомянем при этом, что эволюционистом Дюпрель остался до конца: мы увидим, что согласно его учению принцип развития царит и в трансцендентальном мире.

Толчком в обращении Дюпреля к исследованию оккультных явлений (попросту сказать, загадочных, т. е. мало или совсем еще не объясненных) послужил один случай, имевший с ним место в период его военной службы и рассказанный им в его небольшом произведении «Es giebt ein transcendentales Subject» («Существует трансцендентальный субъект») так:

«Когда я служил лейтенантом, у меня был в услужении денщик, который, находя неловким будить меня поутру обычным образом, стучал в дверь моей комнаты до тех пор, пока я не просыпался и не звал его к себе. Несмотря на твердое намерение мое положить конец такому неприятному для меня способу бужения меня моим денщиком, я ежедневно забывал о приведении в исполнение этого моего намерения и в течение довольно продолжительного времени подвергался добровольной пытке. Между тем во мне мало-помалу начало возникать сознание, что каждый раз вызываемому стуком в дверь моему пробуждению предшествовало заканчивавшееся совершенно последовательно шумным событием пространное сновидение, что шум, имевший место в моем сновидений, совпадал по времени со стуком в дверь, что они имели качественное сходство и одинаковое направление. Но если так, и если простая случайность не могла иметь здесь места вследствие многократности явления, то тот и другой шум должны были находиться в *причинной связи*: действительный стук должен был быть причиной имевшего место в сновидении шума. Между тем в этом допущении содержится противоречие, так как

сновидение занимало часто очень *продолжительное время* и в своем драматическом обострении сводилось на будивший и вместе с тем снившийся звук, который не прерывал сновидения, как, например, прерывает бесконечную повесть, придуманная ее автором для ее искусственной развязки случайность, но заканчивал его гармонически. Все сновидение, от первого до последнего события, представляло стройное целое, почему и не могло быть вызвано стуком в дверь, *не могло быть его следствием*».

«Таким образом, оба вышесказанные допущения — существования и отсутствия причинной связи между стуком в дверь и имевшим место в сновидении шумом, — с одной стороны, неизбежны, с другой, противоречат друг другу. Значит, здесь мы имеем дело с *антиномией*».

«Что такого рода сновидения вызываются внешним звуком, это ясно и не допускает возражений; что они заканчиваются соответственным этому звуку событием, тоже ясно и не допускает возражений. Если же так, то мы имеем дело с временным совпадением служащего причиной возникновения сновидения действительного события с представляющим его следствие заключительным событием сновидения, *имеем дело с временным совпадением причины и следствия*, с логическим противоречием. Чем же создается такое противоречие? Очевидно, что кажущейся длительностью сновидения, чувственным обманом».

«Отсюда вытекает необходимость трех допущений:

1. что в момент пробуждения имеет место возникающий с *не имеющей никогда во время бодрствования скоростью* ряд представлений;
2. что, следовательно, существует *трансцендентальная мера времени*, обусловливающая возможность течения наших представлений во время нахождения нашего во сне со скоростью, превышающей скорость их течения во время пребывания нашего в состоянии бодрствования;
3. что только наступающее по пробуждении (когда физиологическая мера времени сменяет трансценден-

тальную) *вспоминание сновидения растягивает имевший в нем место скученный ряд представлений*».

Это, по-видимому, незначительное событие, вышеприведенная оценка которого Дюпрелем может служить образчиком остроумия его аргументации, послужило ему темой для сочинения «Онейрокритикон, или сновидение с точки зрения трансцендентального идеализма», за которое Тюбингенский университет удостоил его степени доктора философии (1868 г.).

Работая в вышеуказанном направлении, Дюпрель, к своему собственному удивлению, очутился лицом к лицу с мистикой и увидел себя принужденным заняться исследованием спиритических явлений. Однако вскоре он убедился, что исключительное изучение явлений спиритизма, без всякой связи их с другими явлениями анормальной жизни человеческого духа, приводит, как показал нам многолетний опыт, к совершенно ложным заключениям. Поэтому он оставил в стороне спиритизм и занялся изучением явлений животного магнетизма и сомнамбулизма, исследованием, как выражается он, не *вступления* духов в наш мир, а *выступления* человеческого духа из материального мира. Плодом многолетних исследований Дюпрелем разнообразных явлений оккультизма был выход в свет (1885 г.) представляющего, так сказать, кодекс его учения и переведенного мной на русский язык сочинения «Philosophie der Mystik»,[1] в котором мистика впервые поставлена им на строго научную почву и является столь же отличной от мистики прежних времен, а в особенности от того, что у нас под ней понимают, сколь отлична астрономия от астрологии, химия от алхимии.

Кроме вышеупомянутых сочинений Дюпрелем написано очень много. Главнейшие из остальных его сочинений суть следующие: 1) «Mystik der alten Griechen», в котором он обнаруживает значительную филологическую эрудицию и в

[1] Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. Перевод с немецкого М. С. Аксенова. Издание А. Н. Аксакова. СПб., 1895.

котором он со своей точки зрения объяснил такие загадочные явления древнегреческой жизни, как храмовый сон, оракульство, мистерии и демон Сократа. К этой же категории его сочинений относятся: 2) «Die Wasserprobe der Hexen», 3) «Hexen und Medien» и др. Далее следует категория сочинений Дюпреля, в которых он трактует со своей точки зрения о таких обыденных и вместе с тем загадочных явлениях, как умопомешательство, творчество гения и пр. Сюда относятся: 4) «Psychologie der Lyrik», 5) «Die Mystik im Irrsinn» и др. Затем следует категория сочинений о Канте: 6) «Ein verschollenes Buch von Kant», 7) «Kant als Mystiker» и 8) «Kants Vorlesungen über Psychologie», в которых Кант является в новом свете. Из прочих сочинений Дюпреля укажу на 9) «Monistische Seelenlehre», на 10) двухтомное сочинение «Studien über Geheim Wissenschaften» и на переведенное мной в этом году 11) «Der Spiritismus».

Хотя в развитии своего учения Дюпрель имел, не говоря уже о мистиках всех времен и народов, а также о многом множестве философов древнего и нового времени, предшественника в лице Гелленбаха, однако настоящим творцом целостной научно-философской системы индивидуализма [1] должен быть по справедливости назван он. Сверх того, далеко превосходит Гелленбаха со стороны научно-философской подготовки и логической убедительности доводов, а перо его находится в таком же отношении к перу Гелленбаха, как гром двенадцатидюймового орудия к щелканью магазинки. Вообще язык Дюпреля, по нашему мнению, не только не уступает стяжавшему себе славу первенства в философской литературе языку Шопенгауэра, но и превосходит его.

Французская легкость, черпающая в языке точного естествознания материал, точность, образность, меткость и сжатость выражений, то величавая, как проповедь церковного оратора, то исполненная злого сарказма речь, — вот стилистические достоинства произведений Дюпреля.

---

[1] «Ногами упирающейся в почву опытно доказуемых явлений и головой уходящей в метафизические небеса». — *Дюпрель.*

Что касается значения философии Дюпреля на Западе, то во всяком случае он создал там эпоху в оккультной литературе. В доказательство укажем на вышедшее не так давно в Германии (1891 г.) довольно объемистое сочинение известного историка оккультизма Кизеветтера «Geschichte des Occultismus von Agrippa von Nettesheim bis zu Karl du Prel» («История оккультизма от Агриппы фон Неттесгейма до Карла Дюпреля включительно»).

У Дюпреля очень много последователей, но очень много и врагов. Замечательно, что с течением времени число первых растет, а число вторых уменьшается. Это — знаменательный факт, говорящий в пользу философии Дюпреля и служащий показателем направления духовного развития современного общества.

Закончим этот краткий наш очерк деятельности Дюпреля следующими его словами:

«Я учу, — говорит он, — что человек явился в этот мир по собственному желанию, на свой страх и совесть, что он — продукт своего собственного развития, что все жалобы, с которыми он обращается к Богу, к судьбе, к природе, он должен обращать к самому себе, что страдания его жизни приносят пользу трансцендентальному его субъекту, что мир земных вещей имеет метафизическое, а земная наша жизнь — педагогическое значение, что нам нечего бояться смерти, если мы извлекли трансцендентальную пользу из нашей жизни, короче, что при углублении в загадку о человеке разрешается существующее между нашим волением и нашей жизнью тягостное противоречие, что мы, безостановочно кружащиеся в вихре сансары, непрестанно увлекаемые волнами течения всех вещей, находим в мысли о трансцендентальной природе нашего существа такое же успокоение, какое находит в радуге наш глаз, погруженный в созерцание водяной пыли водопада, когда упадет на нее солнечный луч. Что такое миросозерцание способно утешить и укрепить человека в свершении им жизненного пути и в исполнении им долга, в доказательство этого я мог бы представить целую кучу адресованных мне писем; если же

так, то распространение такого миросозерцания должно содействовать улучшению нашей социальной жизни».

«Мои противники противоречат мне в каждом пункте моего учения. Уже десятки лет журнальная пресса, за редкими исключениями, подвизается на поприще пропаганды копеечного материализма. Но история неоднократно показывала нам, какую пустоту в общественном сознании может породить материализм. Шопенгауэр предсказывал, что материализм в теории должен привести нас к бестиализму в практической жизни; это предсказание блистательно оправдалось. Ни одно миросозерцание не оставалось никогда без влияния на практическую жизнь; это влияние — естественный плод всякого миросозерцания. Все, что представляет продукт нашего собственного трансцендентального существа — нашу жизнь, наш характер, нашу судьбу, — материалисты считают делом случая. Они учат, что мы живем только раз и, следовательно, возводят чувственное пользование земною жизнью на степень руководящего начала нравственности. Но такой эгоизм ни за что не может найти себе удовлетворения в здешней жизни, а потому самоубийства в среде интеллигенции и преступления среди простого народа растут, как грибы, и грозят гибелью нашей культуре».

«Из сказанного следует, что со сменой материализма противоположным ему миросозерцанием должно исчезнуть и все порождаемое им социальное зло и на место последнего, как продукт «теоретически истинного», появится «практически доброе». От приносимого материализмом зла я заключаю к его ложности (consensus mali et falsi), и наоборот, заключаю о правильности спиритуалистического мировоззрения от приносимого им добра (consensus boni et veri). Таким образом, я осуждаю мировоззрение моих противников не только с интеллектуальной, но и с моральной точки зрения. Естественно, что при таком положении дела мне нечего ждать от них одобрения. Ведь при внутреннем согласии истины и добра, равно как лжи и зла их одобрение послужило бы для меня доказательством моего заблужде-

ния, и если бы случилось на самом деле, что мои противники начали бы меня хвалить, я поступил бы так, как некогда поступил при взрыве рукоплесканий со стороны народа державший к нему речь Фемистокл; он обернулся к стоявшим позади него друзьям и спросил у них: «Разве я сказал что-нибудь глупое?»

М. Аксенов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое сочинение представляет переделку, *in extenso*,[1] двух читанных мной в Мюнхене и затем напечатанных в журнале «Сфинкс» лекций. Мне хотелось бы, чтобы с этим «Введением в изучение оккультных наук» познакомились не только противники оккультизма, но и его сторонники, так как «по сю сторону илионских стен грешат не менее, чем по ту их сторону».

Те и другие страдают общим недостатком: смотрят на возрождение оккультизма, как на шаг назад. Они видят в нем смерть новейшей науки и думают, что с его возрождением начнется царство отживших суеверий прошлых веков. Ведь если бы оккультные явления были неотделимы от их средневекового объяснения, ведь если бы с оккультными науками возродилось и это их объяснение, то несомненно, что в таком случае в нашей духовной жизни начался бы регресс. Ведь если все сомнамбулы — бесноватые, все медиумы — ведьмы и колдуны, обязанные своими анормальными силами и способностями общению с сатаной, то бесспорно, что новейшая мистика есть шаг назад. Но о таком объяснении явлений оккультизма теперь уже не может быть и речи. Теперь ставится только вопрос, могут ли вообще существовать явления оккультизма, вопрос, на который наше поверхностное просвещение поспешило дать отрицательный

[1] Полностью, целиком (*лат.*).

ответ. Недостаток этого просвещения и состоит в том, что оно связывает неразрывными узами оккультные явления с их отжившим объяснением, а так как дискредитировано это объяснение, то думают, что дискредитированы и самые факты, т. е. «вместе с водой выплеснуть и дитя». Важно избежать этого недостатка; раз мы от него отделаемся, исчезнет и призрак регрессивности оккультных наук. Ведь в древности считали дельфийскую пифию вдохновляемой Аполлоном, в средние века ее отчитывали бы, как бесноватую, а теперь ее причислили бы к сомнамбулам.

Неправда, что оккультные науки в их новейшем виде должны привести нас к слепой вере; они должны подготовить почву к возведению здания новой науки, и уже в силу одного этого они не ведут нас в область прошедшего, а скорее служат глашатаями далекого будущего. Назначение их состоит в споспешествовании появлению миросозерцания, формирование которого происходит на наших глазах и в котором на первом плане будет стоять решение загадки о человеке. Раз сформируется это миросозерцание, великое его значение скажется уже в том, что оно явит собой синтез религии и науки, метафизики и естествознания. Оно будет обращаться не к одной стороне человеческого существа, к его сердцу, как религия, или к его разуму, как наука. Оно не будет, с одной стороны, застывшей в догмах религиею слепой веры, а с другой стороны, не будет походить и на ту науку, с высот которой дует ледяным ветром на нашу общественную жизнь. Оно не будет, подобно метафизике, построенным на почве бессодержательных абстракций зданием; оно будет, подобно естествознанию, зданием, построенным на почве явлений, которые можно будет подвергнуть даже экспериментальному исследованию.

Несмотря на всю окутывающую совершающийся ныне процесс образования этого будущего миросозерцания темноту, оно может быть (доказательство чего и составит задачу предлагаемого труда) представлено уже и теперь в виде цельной системы. Это миросозерцание не будет, подобно современной философии, достоянием одних ученых; оно

будет находиться в тесной связи с нашей культурой: так как в нем человек получит новое и более глубокое определение, то оно объяснит ему основательно и новые цели его земного существования и значение его смерти. Значит, оно — отнюдь не шаг назад; скорее, это — заря новой культуры.

Мюнхен, апрель, 1892
Д-р Карл Дюпрель

ЗАГАДОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

I

Насколько загадочно человеческое существо? По меньшей мере настолько, насколько несовершенны физиология и физиологическая психология. Но о загадочности человеческого существа пришлось бы говорить *и в том случае*, если бы эти науки достигли законченности. Было бы очень интересно доподлинно знать, что такое человек в физическом отношении; но если бы мы и узнали это, все-таки остались бы такими же нерешенными, как и теперь, извечные вопросы человеческого духа: откуда мы пришли? для чего мы живем? куда идем мы?

Многие говорят, что подобных вопросов вообще не существует; мы же докажем здесь, что они несомненно существуют. Но раз они существуют, необходимо дать на них и ответ, необходимо по многим причинам, из коих достаточно было бы уже одного эгоистического интереса. Сюда присоединяется еще то, что можно назвать скандалом в науке, а именно, что человек, этот венец земных существ, еще не познал себя. Мы имеем то преимущество пред животными, что обладаем самосознанием; но это будет плохим для нас утешением до тех пор, пока будет оставаться для нас загадкой наше существо.

Откуда же происходит то, что свет нашего самосознания слишком слаб для освещения нашего существа? Чтобы

ответить на этот вопрос, мы должны взойти к причинам нашего существования; но как только мы двинемся по этому пути, мы очутимся лицом к лицу с тремя диаметрально противоположными воззрениями: материалистическим, пантеистическим и мистическим. Согласно материалистическому воззрению, наше существование начинается нашим рождением и слабость света нашего самосознания обусловливается биологически и физиологически. Мертвая и слепая материя совершенно самопроизвольно (не спрашивайте, как) развилась до ощущения и самосознания и на пути биологического процесса имеет достичь высшей ступени своего развития, на которой человек перестанет быть для себя загадкой. Согласно пантеистическому воззрению мы вышли из лона метафизической мировой субстанции, которая так же слепа, как и материя, но обладает стремлением к самопознанию, с каковой целью и развертывает мировой процесс; хотя божественное самосозерцание достигло в настоящее время высшей ступени своего развития в человеческом мозгу, в нем оно еще вообще не на высшей ступени своего развития: свет нашего самосознания слишком еще слаб. Совсем не то выходит по мистическому воззрению. Согласно этому воззрению, наше рождение не есть начало нашего существования; нашей земной жизни предшествовало совершенно другое индивидуальное наше существование, которое с рождением нашим погружается для нас в лоно забвения. Но если так, то слабость света нашего самосознания объясняется наступающим с нашим рождением его ослаблением.

Если сопоставить эти три воззрения, то на первый взгляд покажется, что материалистическое воззрение просто и ясно, пантеистическое — менее просто и довольно темно, мистическое же — совершенно немыслимо и вполне темно. Но это — только на первый взгляд; на самом же деле — совсем наоборот. Бесспорно, материализм прозрачен, но он мелководен, почему и открещивается от всякой метафизики. Пантеизм гораздо глубже, но он страдает тем недостатком, что ни за что не может быть доказан фактами, обречен на постоянное пребывание в мире абстракций. Что

же касается мистического воззрения, то, по-видимому, темное, оно на самом деле ясно и в то же время глубоко; кроме того, так как оно доказуемо опытными явлениями, то оно, если бы не имело места умышленное замалчивание этих явлений, давно стяжало бы себе право гражданства.

Обратимся же к этим явлениям. Но прежде чем сделаем это, считаем необходимым прибегнуть к сравнению, имеющему целью поставить читателя на мистическую точку зрения и доказать ему, что слабость нашего самосознания может явиться в результате его ослабления. Хотя это сравнение и не уяснит самого процесса, однако оно во всяком случае докажет психологическую его возможность.

Вообразим себе следующее. На корабле, плывущем в открытом море, загипнотизирован матрос, причем ему сделано внушение: проспать до вечера, а затем, проснувшись, ничего не помнить о прошлом. До наступления определенного внушением времени пробуждения этого матроса он высажен на ближайший остров, после чего корабль, на котором он находился, ушел опять в море на всех парусах.

По пробуждении своем такой матрос вполне уподобился бы новорожденному; разница между ними состояла бы только в том, что матрос вступил бы в свой мир существом зрелым и разумным, что он начал бы свое существование мужчиной. Но он напрасно ломал бы себе голову над решением вопросов, кто он и как он очутился в этом совершенно чуждом ему мире. Не имея никакого воспоминания о своем прошлом, он был бы до такой степени удивлен, даже испуган самим собой и местом своего пробуждения, что легко сделался бы философом.

Как пристально он ни смотрит вдаль, перед ним расстилается все одна и та же, дотоле, как кажется ему, еще никогда им невиданная картина, океан. Он оборачивается назад, смотрит на остров, стараясь ориентироваться; но и здесь все кажется ему чуждым; он не помнит, чтобы когда-либо видел что-нибудь подобное: растения, животные, горы на острове, плывущие над ним облака, — все кажется ему новым. Наконец, он видит себе подобных, он спешит к ним

за разъяснениями; но оказывается, что все они находятся точно в таком же, как и он, положении: они не знают ни того, кто они, ни того, откуда они явились.

Тщетно общество существ, очутившихся в таком курьезном положении, ломало бы себе голову над решением вопроса о том, что такое они сами и их остров; все их глубокомыслие и все взаимные их расспросы не в состоянии были бы разогнать мрак, окутывающий роковую тайну их на нем появления. С глубоким благоговением и крайним удивлением созерцали бы они, как никогда дотоле ими невиданную, картину заката солнца, перебрасывающего через океан волнующийся золотистый мост, и безгранично было бы снова их удивление, когда бы они увидели затем, как на уходящем во мрак небосклоне зажигаются тысячи звезд.

Конечно, с течением времени телесные потребности отвлекли бы их от их вопросов; заботы об удовлетворении голода, жажды, об отдыхе и крове положили бы конец их философствованию и вместе с тем положили бы на этом острове начало удивительнейшей, какую только можно представить себе, робинзонаде: ведь Робинзон принес с собой на свой остров культуру, наши же островитяне явились бы на свой остров без всякого умственного развития, без всякого опыта.

Нет надобности продолжать нам дальше рисовать нашу картину и останавливаться на вопросе о том, может ли гипнотическая эвакуация головного мозга (экспериментом доказано, что может) достигнуть такой степени, при которой пробуждение человека от гипнотического сна уподобилось бы вполне его рождению. К тому же я рисовал представленную мной здесь картину отчасти с действительности: остров, о котором была речь, есть Земля; омывающий его океан — мировое пространство; повстречавшиеся друг с другом на острове существа — люди; переживаемая ими томительно-долгая робинзонада — история человеческой культуры.

Ведь если вдуматься хорошенько в положение наше здесь, на Земле, то придется согласиться с тем, что оно во

всех своих пунктах сходствует с изображенным нами положением обитателей острова, за исключением только того, что мы пробуждаемся от сна, предшествовавшего нашей земной жизни, не как искушенные опытом и обладающие развитым самосознанием существа, а как лишенные самосознания и беспомощные создания. Так как в этом состоит единственная разница, то от этого же зависит и единственная разница между нашим отношением к вышесказанным вопросам и отношением к ним наших островитян. Последние пробуждаются глубокомысленными философами, так как философ есть тот, для кого представляют загадку его собственное существование и существование мира. Мы же в течение детства привыкаем к созерцанию вещей и своего собственного существа до такой степени, что они, вместо того, чтобы вызывать в нас удивление, кажутся нам вполне понятными. Когда наше сознание достигло своей степени зрелости, оно сделалось, благодаря притупляющей силе привычки, неспособным к удивлению, и мы ушли с головой в практические наши дела. Правда, по временам наиболее вдумчивые люди сознают загадочность своего на земле положения; обе загадки — и человек и мир — объявляются богословами и философами достойными размышления предметами, предметами первейшей для человеческой мысли важности; но их усилия вызвать нас на размышление никогда не оказывали глубокого и продолжительного на нас влияния уже потому, что в решении вышесказанных задач никогда не существовало согласия между ними самими.

Как бы то ни было, а везде и всегда существовало если и не ясное сознание, то смутное чувствование полной загадочности человека и его положения в мире. Никогда человечеству не мог казаться понятным сам собой факт пребывания его на называемом Землею космическом острове без знания им цели этого пребывания. Уже одно наше стремление получше устроиться на этом острове вызывается не только практическими нашими потребностями, но и объективным интересом и надеждой, что, может быть, на этом

пути будет обретена нами разгадка нас самих; богословы же и философы неумолчно гласят, что одними естественнонаучными экскурсиями по нашему острову мы не добьемся ничего, что за всякой физикой должно скрываться нечто иное, метафизика, и что только там и может быть обретен ключ от извечных загадок.

В истории культуры часто наступают эпохи, в которые господствует всеобщая вера в метафизику, в которые она отливается даже в резко определенные формы. Но затем всегда наступают периоды сомнения не только относительно ее форм, но и относительно существеннейшей ее задачи. Тогда появляется та замечательная умственная болезнь, которую Шопенгауэр называет метафизической беспечностью и которая господствует в виде продолжительной эпидемии. Тогда тот, кто сохранил еще в себе настолько смирения и рассудительности, чтобы признавать загадочность мира и человека, считается мечтателем и самоистязателем. Эта болезнь приобрела в наши дни даже форму научной системы, именующей себя материализмом. Материалисты представляют нечто вроде общества воздержания от мышления: они утверждают, что нашему водворению на нашем космическом острове не предшествовало вообще ничего, и что за нашим его оставлением, за нашей смертью, также ничего не последует. В человеческом существе, мол, нет ничего загадочного, человек представляет продукт обитаемого им космического острова и состоит из того же, что и этот остров, вещества. Это земное вещество, материя, развилось в органическое вещество благодаря-де своим собственным силам (барон Мюнхгаузен вытаскивал сам себя за волосы из болота); жизнь и мысль якобы тоже результат деятельности материи.

Для материалистов мир представляет задачу физическую, человек — химическую. Бесспорно, что они таковы на самом деле; но это не препятствует им быть и задачами метафизическими. Если бы мир вдоль и поперек, начиная с величайшей звезды и кончая ничтожнейшей пылинкой, был разгадан нами, как физическая загадка, мы очутились

бы в курьезном положении: всяк из нас, не потерявший рассудка́, сейчас же пришел бы к сознанию существования метафизической загадки. Мы уподобились бы тогда индийскому королю, державшему при своем дворе множество ученых, на обязанности которых лежало собираться у него и поучать его; они отлично умели говорить обо всем, но не могли удовлетворить короля в одном: каждый раз, закрывая заседание и обращаясь к ним с вопросом: «ну так отчего же существует что-либо вообще?» король не получал от них никакого ответа.

Материалист видит в мире только механическую его сторону, и так как он знает только законосообразно действующие силы, то жизнь природы кажется ему бессмысленной, бесцельной игрою. Для него не имеет цели ни существование природы, ни существование нас самих. Для него механическая законосообразность и разумная целесообразность — несовместимые понятия. Это — краеугольный камень материализма, но вместе с тем и капитальнейшее его заблуждение: ведь цели вполне могут быть достигаемы, и разнообразно достигаются, на пути механического законосообразного действия. В таких случаях целесообразность даже тем неоспоримее и совершеннее, чем совершеннее механизм. В карманных часах, во всяком техническом изобретении механизм является на послугах цели; если же так, то то же самое вполне может иметь место и относительно мира.

Вообще естественнонаучное определение вещей касается только внешней стороны их, а отнюдь не их сущности. С этой точки зрения Гетевский Фауст разрешается в тряпичную бумагу и типографские чернила, ария Моцарта — в ряд последовательных колеба́ний воздуха. Но Гете и Моцарт ни за что не согласились бы с тем, чтобы такое определение исчерпывало определяемое, точно так же как всегда более рассудительные люди не соглашались с тем, что естественнонаучное определение мира исчерпывает мир. Бесспорно, мир есть естественнонаучная задача, но вместе с тем он есть и задача эстетическая, этическая и метафизиче-

ская. Это было признаваемо во все времена всеми людьми, дух которых не мог ограничиться тем, чтобы только скользить по поверхности вещей.

Никто не станет отрицать того, что естествознание выполнило только часть, и легчайшую часть, своей задачи: вышеупомянутые островитяне сделали бы еще очень мало для уяснения себе своего положения, если бы они даже в совершенстве исследовали свой остров; что же сказать о человечестве, не сделавшем ничего подобного относительно своего острова?

Мы обладаем крайне микроскопическими познаниями. Опытные наши науки еще очень далеки от состояния законченности, и можно сказать наперед, что в будущем наша наука будет разветвляться все больше и больше. Поэтому в настоящее время не может быть речи и о какой бы то ни было законченности нашей философии, нашего миросозерцания. Это следует уже из того, что необходимейшие для возведения здания миросозерцания явления природы — темнейшие и загадочнейшие. Обширнейшую область явлений природы обнимает и точнейшую картину их рисует нам астрономия, но объяснение одной внешней стороны природы представляет ничтожную философическую заслугу: теперь, как и прежде, созерцание небесных светил возбуждает в нас только чувство, мир же как был, так и остается для нас колоссальным вопросительным знаком. Обратившись к земле, увидим, что и здесь мы такие же ничегонезнайки. Яснее всего для нас область минералогии; но мы не можем извлечь из нее для себя никакой философической пользы; имеющая несравненно бóльшую философическую цену биология полна загадок; человек же, это сложнейшее из всех явлений природы, — величайшая для нас загадка. Он никогда еще не был вполне определен с физиологической своей стороны; что же касается высшей его стороны, духовной, то психология представляет арену борьбы всевозможных, даже диаметрально противоположных мнений. Для одних психологов человек представляет кучу химических веществ, для других — эманацию Бога.

Но от психологии находится до некоторой степени в зависимости судьба всей философии: ведь человек может быть удовлетворительно объяснен только путем изучения его высших функций, а он — высшее явление природы, цвет, по меньшей мере известной нам, природы. Если же так, то философ, не изучивший предварительно, прежде, чем приступить к занятиям метафизикой, психологии, похож на ботаника, который захотел бы при объяснении фруктового дерева не обращать никакого внимания на его плод.

Не все явления природы имеют одинаковое в деле объяснения мира значение; к сожалению, чем они загадочнее, тем они важнее. Мы должны отложить попытки решения мировой загадки до тех пор, пока не будет решена нами загадка, представляемая человеком, особенно с психологической его стороны, т. е. пока не будет решена загадка о человеческой душе. Правда, решением этой загадки занимались величайшие умы всех времен; но как мало сделано в этом отношении, это доказывается тем фактом, что имеющая место на почве психологии исконная борьба между материализмом и спиритуализмом с течением времени не только не ослабляется, но даже обостряется, почему многие скептики и решили, что человеческая душа принадлежит к числу неразрешимых загадок, к числу загадок, о которых надобно сказать не *ignoramus*,[1] а *ignorabimus*.[2]

Так неужели же нам надо на самом деле сложить руки? Не думаю. Ведь этот вопрос был бы решен бесповоротно в отрицательном смысле только в том случае, если бы было доказано, что при решении задачи о человеке шли по надлежащему пути и что были исчерпаны все способы этого решения. Но раз можно доказать (как мы это сделаем), что при решении: этой задачи шли по ложному пути и ни разу не попытались прибегнуть к единственно надежному способу достижения цели, мы должны стряхнуть с себя апатию и почувствовать в себе мужество снова приняться за работу.

---

[1] Мы этого не знаем (*лат.*).

[2] Мы этого никогда не узнаем (*лат.*).

Здесь мы должны во всяком случае заметить, что в указании нашем на существование прямого пути решения нашей задачи взгляд относительно частичности человеческого знания приобретает более глубокое обоснование, чем какое он имел до сих пор. Когда же будет доказано, что ее решения надобно искать гораздо глубже, чем до сих пор думали, мы, без сомнения, окажемся в лучшем положении, чем наши предшественники, потому что для нас будет по крайней мере ясно, где должна быть точка приложения интеллектуального рычага.

Вполне понятно, что при решении проблемы о душе исходили из того, что нам известно о человеке: для обретения души анализировали человеческое самосознание. Считали само собою понятным, что изучение души и анализ сознания — тождественные понятия. Но это — не что иное, как *petito principii*,[1] бездоказательное предположение. Не принимали при этом во внимание возможности (против которой логика не имеет возражений) того, что душа наша не обретается вполне в нашем самосознании, что свет нашего самосознания не освещает всей глубины нашего существа. Мыслимо то, что фактический материал, на почве которого следует строить здание учения о душе, исследован в недостаточной мере, даже — то, что не было обращаемо внимания как раз на те явления, которым принадлежит решающее значение.

Нетрудно доказать, что в действительности имело место то и другое: душу искали не на надлежащем пути, а кто шел по надлежащему пути, упускал из виду явления решающей важности.

Что нашим самосознанием обнимается не вся наша душа, что некоторая часть ее остается за его пределами и что, значит, неверен самый исходный пункт прежнего учения о душе, это неопровержимо. Что такое наше самосознание? Очевидно, — только частный вид нашего сознания, отличающийся от последнего не своим органом, но своим

[1] Вывод из недоказуемых предпосылок (*лат.*).

объектом. Самосознание есть сознание, направляющееся внутрь нас самих, обращенное на наше *я*. А что такое сознание? Продукт биологического развития. Биология учит, что развитие сознания совершается, и в количественном и в качественном отношении, параллельно развитию организации. Сложнейшее на земле существо, человек, обладает и развитейшим сознанием. Но даже и человеческое сознание не достигло высшей ступени своего развития: оно не доросло до своего объекта, мира; оно не обнимает его вполне. Уже созерцание звездного неба говорит нам, что наше знание находится в таком же отношении к нашему незнанию, в каком капля воды — к океану. Только ничтожная часть существующего попадает через каналы наших чувств в наше сознание. Наши чувства ограничены не только с количественной, но и с качественной стороны. Наш глаз приспособлен только к восприятию семицветного спектра, к восприятию только семи цветов радуги; но видимый нами спектр простирается, невидимо для нас, на неведомое для нас протяжение в обе стороны. Существуют инфракрасные и ультрафиолетовые лучи, производимые для своего видения их нами одни слишком большим, другие слишком малым числом колебаний эфира. Существование таких лучей можно доказать физическими аппаратами, более чувствительными к восприятию света, чем ретина нашего глаза. Точно так же ограничены и все остальные наши чувства, например, колебания воздуха, не достигающие 30 и превышающие 24000 в секунду, не производят для нас никакого звука.

Далее. Существуют в природе силы, которым не соответствует ни одно из человеческих чувств, и которые воспринимаются нами только в том случае, когда они превращаются в другие, воспринимаемые нами силы: у нас нет чувств для восприятия явлений магнетизма и электричества. Наконец, нужно упомянуть и о том, что мы воспринимаем не самые процессы природы, а только их на нас воздействия (не колебания эфира, а свет; не колебания воздуха, а звук). Таким образом, мы носим в себе не точный, а субъективно искаженный образ мира, что, однако, не ока-

зывает никакого вредного влияния на нашу практическую жизнь, так как это искажение не индивидуально и совершается закономерно постоянным образом.

Мы высказали сейчас общеизвестные истины, истины, доказываемые естествознанием. Значит, для опровержения материализма достаточно уже одного естествознания. Жизнь и смерть материализма — в жизни и смерти утверждения, что действительно только чувственное. Так как, рассуждает материализм, у нас пять чувств, то у материи только пять свойств. Придерживаясь такой логики, можно бы было сказать с таким же точно правом, что не существует солнца, потому что существуют слепые. Как естествознание, материализм сам доказал, что мир не обнимается нашими чувствами; значит, он подкопал свой собственный фундамент, сам срубил сук, на котором сидел. Как философия же, он утверждает, что сидит еще наверху. Но он не имеет никакого права именовать себя философиею; поступать так, это с его стороны великое безумие, так как он до философии еще не дорос. Он имеет только право называть *себя ветвью науки, присовокупляя* к этому, что составляющий объект его изучения мир — призрак. Но хотеть строить на такой почве миросозерцание значит впадать в бьющее в глаза противоречие: действительный мир, это совсем не тот и с количественной, и с качественной стороны, мир, который знает материализм; а ведь предметом философии может быть только мир действительный.

Что наше сознание не исчерпывает своего объекта, это должно иметь место и относительно частного, хотя и высшего, вида его, нашего *самосознания*. Ведь, во-первых, объект нашего самосознания окутан гораздо более густым мраком, чем что бы то ни было в известном нам мире, а во-вторых, нашему сознанию все же предшествовала продолжительная история биологического развития, так что оно представляет уже, может быть, довольно высокую ступень лестницы этого развития, тогда как наше самосознание, по крайней мере наше самопознание, *явилось по большей мере* с появлением человека, и потому находится в зачаточном

еще состоянии, представляет нижнюю ступень этой лестницы. Если же так, то нет ничего невероятного в том, что наше самосознание не исчерпывает своего объекта, не исчерпывает нас самих. Этим самым произносится приговор над психологиею, желающею ограничиться анализом нашего самосознания: такая психология находится в противоречии с эволюционизмом и, понятно само собой, не может решить нашей задачи.

Наше самосознание освещает отнюдь не всю физическую сторону нашего существа. Подобно тому, как порог сознания нашего отделяет нас от процессов, совершающихся вне нас, в природе (о числе и истинной природе этих процессов мы отнюдь не можем иметь правильного суждения), он отделяет нас и от процессов, совершающихся внутри нас. Органические процессы — рост, питание, пищеварение, кровообращение и пр. — совершаются в здоровом теле бессознательно. Если так, то, согласно древнему учению о душе, эти процессы должны бы были принадлежать чуждой нашему существу материи нашего тела, материи, с которой наша душа была бы связана необъяснимо роковым образом. Но могло бы быть и так, что эти органические наши процессы, несмотря на свою закономерность, принадлежали бы собственному нашему существу, в каковом случае нам опять пришлось бы отказаться от ложного предположения, что сущность нашей души состоит в сознании. Ведь наша душа могла бы быть животворящим и организующим началом, и в таком случае бессознательность процессов органической нашей жизни отнюдь не могла бы служить доказательством в пользу того, что источник их чужд нашей душе. Но если бы было доказано, что этими процессами управляет наша душа, человек был бы объяснен монистически.

Мы не познаем всего существа нашей души и в наших чисто психических функциях, в наших чувствованиях, мыслях и актах воли. Материалисты утверждают даже, что и психические наши функции — продукты нашего тела; что наши мысли и чувствования — также функции нашего тела.

Хотя это утверждение нелогично и высказывается материалистами в силу только того, что они смешивают *cum hoc* [1] с *propter hoc*,[2] однако нельзя оспаривать того, что наши мысли и чувствования находятся в связи с отправлениями телесных наших органов, что процессы нашего мышления и нашего чувствования совершаются параллельно телесным нашим отправлениям. В этом-то и сила материализма, заключающего от такой параллельности к несуществованию всей вообще души. Но мы не будем останавливаться на этом спорном пункте. Спор о том, имеем ли мы в вышесказанной связи всего-навсего сосуществование (как утверждают то спиритуалисты) или причинность (как утверждают материалисты), так стар, как сама психология. Мы можем оставить его совершенно в стороне потому, что будем черпать доказательства существования души в области совершенно других, важнейших, чем явления, в области которых их черпали доселе, явлений, — явлений, имеющих место в жизни человека, когда о нормальных состояниях его телесных органов не может быть и речи.

В результате вышесказанного является корольлярий: наша душа не освещается вся нашим самосознанием.

На это скептик может сейчас же сказать: если так, то решение вопроса о существовании души надобно отложить до времени надлежащего биологического расширения области нашего самосознания. На это ответим, что дело обстоит не так плохо. Если не сознаются нами самые психические функции наши, то тем не менее в наше самосознание западает многое из их результатов. В нашей духовной жизни постоянно имеет место попеременность сознательного и бессознательного состояний. В творчестве гения имеет место составляющее условие наступления явлений бессознательной жизни человека — ослабление чувственного его сознания, в гипнотизме же — доказываемое беспамятливостью его по пробуждении его от гипнотического сна полное этого его сознания омрачение.

---

[1] После этого (*лат.*).

[2] По причине этого (*лат.*).

Несомненно, что вышесказанная попеременность служит неопровержимым доказательством имеющего место в нашей духовной жизни дуализма. Но раз так, мы оказываемся сейчас же лицом к лицу с важным вопросом, — вопросом о том, как надобно смотреть на этот дуализм: ограничивается ли он сферой деятельности головного нашего мозга, или это — дуализм головного нашего мозга и нашей души. В первом случае пришлось бы иметь дело с двойственностью нашего *я*, *обе* половины которого оставались бы в ведении физиологической психологии; во втором же случае мы должны бы были примкнуть к определению человека, высказанному уже сто лет назад Кантом, а именно, что он — субъект, распадающийся на два лица, из коих одно пришлось бы наделить естеством физическим, а другое — психическим. Решение вопроса о том, правильно ли такое определение человека, зависит всецело от решения вопроса о том, вся ли духовная деятельность наша неотделима от головного нашего мозга, или есть возможность выделить из области бессознательных наших функций такие, которые *toto genere* отличаются от наших функций, неотделимых от нашего головного мозга, и которые потому должны иметь своим органом не головной наш мозг, а другой наш орган. Душу мы обрели бы в области бессознательного только в этом последнем случае.

Кантовское определение человека осталось без всякого влияния на психологию потому, что наука непростительным образом оставляет без всякого внимания область явлений, образующих эмпирический базис этого определения и, к сожалению, во времена Канта пребывавших в неизвестности. Эти явления составляют объект оккультных наук, *находящихся*, как известно, в загоне до сих пор.

Итак, *status quo* [1] вопроса о душе обусловливается обоими вышеупомянутыми обстоятельствами: во-первых, душу искали не в надлежащем месте, а именно, вместо того, чтобы искать ее в области бессознательного, ее искали в соз-

[1] Существующий порядок вещей (*лат.*).

нании, а затем, когда — и это только в новейшее время — обратились за поисками к ее бессознательному, стали и здесь искать ее не в надлежащем месте: обратили преимущественное внимание на ненадлежащие явления бессознательной нашей жизни, а именно, на те, которые констатируют бессознательную деятельность головного нашего мозга, а не на те, которые констатируют совместную с этой деятельностью жизнь нашей души.

Кто признает оккультные явления, тот окажется принужденным обратиться к Кантовскому определению человека. Это — дело *не произвола, а необходимости*. Он тогда скажет в унисон с оккультизмом, что хотя жизнь нашей души и протекает вообще для нас бессознательно, сама по себе наша душа отнюдь не бессознательна, что ее функции являются попеременно то сознательными, то бессознательными, что ее бессознательные функции качественно вполне отличны от ее функций сознательных и что они с закатом чувственного нашего сознания становятся сознательными, а с его восходом делаются снова бессознательными.

Раз так, возможность двойственности нашего существа, возможность дуализма нашей души и головного нашего мозга (монистическим разрешением этого дуализма мы займемся далее), а не дуализма деятельности головного нашего мозга, превращается в действительность. Но в таком случае на обусловленное нашими чувствами и головным нашим мозгом, как его органом, наше сознание придется смотреть только как на одну из *половин* нашего духовного существа, только как на земную форму явления нашей души, и отличать от него другую половину этого нашего существа, которую будем пока называть сверхчувственною.

Таким образом оказывается, что на самом деле корни нашей души лежат гораздо глубже, чем это думали, а значит, что настоящей психологии у нас еще нет, что она еще дело будущего. Пока же мы можем утешать себя той мыслью, что нам известно по крайней мере место, в котором

надобно искать нашу душу, и что нам предстоит в перспективе делать заключение об ее существовании и об ее природе на основании таких функций нашего организма, которые, бесспорно, могут принадлежать только ей, которые не связаны ни с каким телесным органом нашим и потому находятся от материалистической науки за тридевять земель. Взятое независимо от вышесказанного, Кантовское учение о душе является крайне безнадежным предприятием; но если мы, прежде чем строить учение о душе, обратим внимание на явления, на почве которых надобно его строить, то окажется не только то, что такое учение о душе имеет больше шансов достигнуть своей цели, чем прежнее, но и то, что только оно одно и может ее достигнуть.

Кант говорит: «Признаюсь, что я очень склонен к утверждению существования в мире нематериальных существ и к сопричислению к ним моей собственной души». Что же касается одновременного существования материальной и нематериальной сторон человеческого существа, то о нем говорит затем Кант так: «Поэтому человеческую душу надо бы было считать уже в течение настоящей жизни человека одновременно связанной с двумя мирами, из которых она, доколе наши два лица соединены друг с другом нашим телом, ясно воспринимает только материальный мир». И далее: «Поэтому хотя у нас и один субъект, одновременно принадлежащий видимому и невидимому мирам, как их член, у нас не одно лицо, ибо представления об одном мире, в силу своей особенной природы, не сопровождаются представлениями о другом мире, почему то, что я мыслю, как дух, не познается мной, как человеком, и наоборот».[1]

Существуют однако люди, которые говорят, что Кантовское сочинение, из коего только что приведены нами цитаты («Грезы духовидца»), представляет сатиру на Сведенборга и на веру в духов, с которой Кант церемонился только в докритический период своей деятельности. Но это утверждение опровергается вполне тем фактом, что Кант

[1] Kant. Träume eines Geistersehers. (Kehrbach) 14, 20, 26.

спустя 22 года после издания этого его сочинения читал лекции, в которых высказал такой же самый взгляд на тот же самый предмет и по поводу того же самого Сведенборга, идеи которого он называет «возвышенными».[1] Важнейшую часть этих его лекций, в которых он является мистиком в критический период свой, я, вследствие того что их нет ни в одном из полных изданий его сочинений, издал [2] недавно и хочу сделать здесь две из них выдержки.

«Жизнь, — говорит в одном месте этих своих лекций Кант, — состоит в *commercio* души с телом; начало жизни есть начало *commercii*, конец жизни — конец *commercii*. Начало *commercii* есть рождение, конец *commercii* — смерть. Продолжительность *commercii* есть жизнь. Начало жизни есть рождение; но *последнее есть начало жизни не души, а человека*. Конец жизни — смерть; но *последняя есть конец жизни не души, а человека*. Таким образом, рождение, жизнь и смерть — только состояния души»... «Следовательно, преходяще только наше тело, субстанция же наша непреходяща; она должна была существовать и в то время, когда не существовало нашего тела»...

«Жизнь человека двойственна; она слагается из двух жизней: животной и духовной. Первая жизнь есть жизнь человека, как человека, и чтобы человек жил этой жизнью, ему потребно тело. Вторая его жизнь есть жизнь духов, которой его душа живет независимо от его тела и которой жить она должна продолжать по отделении своем от его тела».[3]

Из предыдущего оказывается, что в учении Канта о душе содержатся все необходимые составные части учения о душе. Он учит, что наша душа пребывает в области бессознательного, что два лица нашего субъекта существуют одновременно, наконец, он учит предсуществованию и бессмертию. Но, несмотря на это, новейшая психология занялась исследованием исключительно одного из лиц нашего

---

[1] Pölitz. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821.
[2] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. Leipzig, 1888.
[3] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. 75-76 и 79.

существа, начинающего свое существование с нашим рождением и оканчивающего его с нашей смертью, почему и учение о душе неминуемо должно было сделаться материалистическим.

Кант ничуть не сомневался и в том, что учение о душе надобно строить на почве оккультных наук. Вот откуда интерес его к духовидению, к Сведенборгу. Последний однако мало удовлетворил его, и он не мог построить согласно своему плану учения о душе по недостатку фактического материала. Мы же, имеющие громадное пред ним в этом отношении преимущество, вполне можем осуществить это предприятие. Уже не говоря об оставленных нам древними и средними веками богатствах материала, богатствах, из которых однако наша наука не почерпнула ровно ничего, у нас есть уже 100 лет сомнамбулизм, 50 лет гипнотизм и 40 лет спиритизм.

Чтобы сделать правильнейшую оценку имеющегося в нашем распоряжении материала для возведения здания нового учения о душе, мы должны уяснить себе, что наука вправе возразить против прежнего учения о душе, или иначе, каких ошибок должно избегать новое о ней учение.

Древнее учение о душе — учение дуалистическое. Оно учит, что человек представляет соединение смертного тела и бессмертной души; но в чем состоит это соединение, этого оно не может объяснить; наука же, и с полным правом, требует монистического объяснения человека. Древнее учение о душе искало душу в самосознании; но так как в последнем мы обретаем только такие духовные функции, которые неотделимы от телесного их органа, чувств и головного мозга, то отсюда один шаг до материалистического воззрения на мозг, как на причину мышления, и до провозглашения тезиса материализма: материя мыслит. В таком случае душа оказывается излишнею; получается, правда, монизм, но монизм совершенно бездоказательный.

Но у нас получился бы монизм, и монизм доказательный, и в том случае, если бы нам удалось вывести отделенные друг от друга в прежнем о душе учении Китайской сте-

ной тело и телесно опосредствованный дух из общего третьего, из души. Это и делает новейшее учение о душе. Оно монистично и имеет то пред прежним о душе учением преимущество, что указывает душу в надлежащем месте, в области бессознательного.

Такой монизм имеет значительное преимущество пред монизмом материалистическим. Материализм выводит разумное из неразумного, мыслящее из не мыслящего, жизнь из мертвой материи. Но ни с чем не сообразно выводить высшие функции человека, разум и мораль, из такого низменного источника, как материальное начало: хорошо идущие часы не могут быть делом рук плохого мастера. Если функция разумна, то очевидно, что ее орган должен быть выводим из некоторой причины тоже разумной. Так и поступает новейшее о душе учение: оно признает материалистический тезис, что мысль есть продукт головного мозга, но прибавляет, что головной мозг есть в свою очередь продукт, продукт души, и говорит, что мыслит душа посредством головного мозга.

Для удовлетворения всем требованиям новейшее учение о душе должно объяснить и соединение души с телом. Для этого стоит только распространить вышеупомянутое отношение головного мозга к душе на все тело, т. е. наделить душу способностью организования, способностью, благодаря которой она образует тело. Органом души служит не только головной мозг, но и все тело. Однако если допустить, что это так (сейчас же докажем, что это так на самом деле), то бессознательное превратится не в душу, а всего-навсего в слепую волю организования. Спрашивается: если затем мы наделим эту волю способностями представления и познания (далее будет доказано, что мы так и должны поступить), то превратится ли тогда бессознательное в душу?

Нет, еще не превратится. В таком случае мы сделаем только шаг от Шопенгауэра к Гартману. У Шопенгауэра бессознательное есть слепая воля, у Гартмана же оно — воля и представление. Шопенгауэр опроверг только материализм; для решения же загадки о человеке его слепой воли

еще недостаточно. Слепая воля не может зажечь свет познания; она не может построить такой головной мозг, который был бы органом разумного мышления. Вот почему со стороны Гартмана было совершенно последовательно наделить бессознательное способностью представления; но и у него душа расплылась меж пальцев, расплылась вследствие сделанного им сальто-мортале, отождествления им бессознательного с мировой субстанцией. Хотя он опроверг этим Шопенгауэровский пантеизм, он не опроверг этим пантеизма.

С полным правом могло бы именовать себя учением о душе только такое учение, которое доказало бы наличность в человеческом существе не только метафизического зерна — как сделали это Шопенгауэр и Гартман, — но и метафизической *индивидуальности*. Если бы это было сделано (мы докажем, что это сделано на самом деле), тогда, и только тогда, мы обрели бы истинную душу. Хотя и пребывающая в области бессознательного, сама она была бы тогда не бессознательной, но обладала бы способностями воления и познания и индивидуальностью. Только тогда бессознательное действительно превратилось бы в душу, в субъект.

Чтобы предупредить всякую возможность смешения этого субъекта с лицом земного сознания и вместе с тем как можно резче оттенить новейшее о душе учение от делавшего такое смешение прежнего о ней учения, я назвал уже прежде душу трансцендентальным субъектом. Это выражение, хотя очень редко, употреблял и Кант,[1] разумевший под ним то самое, что он зачастую называет «умопостигаемым субъектом», а также «абсолютным субъектом».[2]

Этот трансцендентальный[3] субъект человека, его душу, отнюдь нельзя ставить на одну доску с земною формой его явления. Раз душа человека обладает способностью организования, человек делается всего-навсего формою *ее* обна-

---

[1] Kant. Kritik der reinen Vernunft. (Kehrbach) 296, 482, 699.

[2] Kant. Prolegomena. 46.

[3] Ср. Zeising. Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers; и Pfeifer. Der goldene Schnitt.

ружения. Далее. Организование и представление не порождают в трансцендентальном субъекте никакого дуализма; это только две идеально разделимые, реально же (как это мы докажем) нераздельные функциональные стороны этого субъекта: организование сопровождается всегда мышлением, и наоборот. Но так как трансцендентальный субъект соединен в одно целое с земной формой своего явления, то мы должны доказать, что тождество организующего и мыслящего в нас начал должно иметь место и в земной деятельности нашего духа, т. е. что к нашему мышлению примешивается всегда трансцендентальное организование и наоборот.

Что касается доказательства первого тезиса, то его надобно искать в области эстетики и техники. Но для учения, переносящего душу в область бессознательного, эта задача отождествляется с задачей доказательства того, что в продуктах эстетического и технического творчеств обнаруживается несознаваемая нами деятельность организующего в нас начала. Если, например, мы видим, что деятельность членообразовательного нашего начала обнаруживается в построении греческих и готических храмов, что их строители бессознательно следовали в своей архитектонической деятельности принципу Золотого сечения, то это служит несомненным доказательством сопровождаемости земного мышления трансцендентальным организованием). Еще разительнее сказывается это в наших технических изобретениях, в которых, по-видимому, бессознательное отнюдь не должно бы было иметь места. Казалось бы, что процесс технического изобретения должен бы был быть освещен на всем своем пути светом сознания, так как он бывает целесознательно направляем к математическому решению определенной технической задачи. Однако все технические изобретения, начиная с простейшего механизма и кончая сложнейшим аппаратом, указывают на наличность в духовной деятельности человека какого-то нижнего течения, исходящего от организующего в нем начала, что доказывается тем, что технические аппараты суть не что иное, как копии

с частей нашего тела, так называемые органопроекции, но копии, делаемые вполне бессознательно.[1] Например, *camera obscura* представляет бессознательное подражание глазу; можно даже сказать, что строение человеческого глаза было понято только после того, как была изобретена *camera obscura*. Значит, уподобление фотографического объектива хрусталику глаза, задвижки фотографического аппарата — ирису, затвора этого аппарата — векам, эластического его меха — способному к сокращению глазному яблоку, светочувствительной, вследствие действия световых лучей на покрывающие ее химические вещества, фотографической пластинки — светочувствительной пигментной оболочке глаза имеет не одно только метафорическое значение. Точно так же надо смотреть и на сравнение органа слуха с фортепиано или нервной системы — с телеграфом. Даже новейшее изобретение, фонограф, имеет органический прообраз в головном мозгу, деятельность которого во время нахождения его обладателя в горячке совершается механически, так что больной слово в слово повторяет когда-то им слышанные, но позабытые речи.

Здесь попутно заметим, что органопроекция дает полную возможность перенести решение вопроса о природе обитателей других миров с почвы фантазии на научную почву, которую, как ни парадоксально покажется это на первый взгляд, всякий монист должен *a priori*[2] считать почвой решения этого вопроса. Если бы тождество организующего и мыслящего начал имело место на всех обитаемых мирах, то органическое царство и царство техники должны бы были восполнять друг друга во всей природе. Может быть, многие из наших технических аппаратов имеют свой органический прообраз на других планетах, и многие земные организмы, еще не имеющие у нас технических копий, нашли себе на других планетах место в ряду технических изобретений. Мыслимы существа с телескопическим или микроскопическим строением глаза, и, может

[1] Carus. Physis; Kapp. Philosophie der Technik.

[2] До и вне всякого опыта (*лат.*).

быть, жители Марса получили уже в дар от техники крылья, которые у нас до сих пор дарились некоторым организмам только природой. Если все планеты находятся на различных ступенях развития, то несомненно, что на каждой из них проходит в различных местах и демаркационная между органическим и техническим царствами черта, меняющая к тому же свое место с дальнейшим планет развитием. Если органическое и техническое царства представляют взаимное восполнение, то какое мыслимо множество родов органической жизни, какое мыслимо множество неизвестных нам животных форм! Какое, с другой стороны, мыслимо множество едва вообразимых нами и возможных для этих форм родов опыта! Невольно является мысль, что все наши настоящие и имеющие явиться у нас в будущем аппараты представляют, хотя и бессознательные, подражания природе. Но насколько больше нас должно бы было быть существо, которое обладало бы спектроскопом в органической форме, а вследствие этого и способностью восприятия химических свойств вещей, только до некоторой степени обнаруживаемую нашими сомнамбулами! Но, с другой стороны, сколь отличным от нашего мира должен бы был казаться мир таким существам, которые обладали бы нашими техническими изобретениями в органической форме! Из органопроекции мы можем извлечь и практическую для себя пользу. А именно. Она учит нас, что хотя мы в области наших изобретений и не предоставляли дело случаю, однако мы при целесознательном искании решения технических задач не обращали внимания на являемые нам органическим царством образцы. Ведь в природе эти задачи давно уже разрешены простейшим образом, разрешены так потому, что естественное развитие совершается в направлении наименьшего сопротивления. Мы могли бы уже летать, если бы, вместо того, чтобы тратить попусту время на искание регулируемого аппарата, мы постарались сделать копию с органического крыла.

II

Возвратимся к прерванному нами изложению. Участие организующего в нас начала обнаруживается и в художественной нашей деятельности, насколько она вдохновенна, т. е. насколько она приходит к нам из области нашего бессознательного. Это имеет, например, место при антропоморфическом и антропопатическом созерцании лириком природы. Духовное созерцание поэтом природы возможно только вследствие оживления и одухотворения им безжизненного. Типические образы Шекспира или Вальтера Скотта отнюдь не представляют рабского подражания природе, они — вполне субъективные их создания, в процессе творчества которых принимала участие их организующая душа. Гениальное мышление это — организм; оно — органическое целое, в котором главная, основная мысль насквозь проникает все частные мысли, члены этого целого. Вот почему зачастую употребляемое нами выражение «остов (скелет) изложения» заключает в себе нечто большее, чем простую метафору.

Докажем теперь, что земное организование сопровождается трансцендентальным мышлением, или, другими словами, что образование нашего тела целесообразно, т. е. что оно есть продукт трансцендентального нашего представления. Первее всего обратиться бы за доказательством этого тезиса к биологии; но она дать его нам не в силах, она до этого еще не доросла. Обратимся лучше к оккультным наукам. В них мы обретем разительное доказательство его. Но наперед надобно уделить несколько слов гипнотизму и сомнамбулизму.

Гипнотизм учит нас, что внушением могут быть произведены органические изменения, что им, с одной стороны, могут быть устранены болезненные состояния, а с другой, могут быть подготовлены органические процессы, считаемые врачами патологосимптоматическими. При помощи внушения мы можем управлять физиологическими нашими функциями, совершающимися в нас для нас бессознатель-

но, независимо от нашего произвола, например: кровообращением, выделениями и пр. Уже из сказанного явствует, что на гипнотическое внушение отнюдь нельзя смотреть как на какого-то чудодейственного, проникающего при помощи магической формулы в организм пациента, врача. Действие этого внушения объясняется просто-напросто действием сильнейшей воли внушителя на слабейшую волю пациента, чем первый и пользуется, погружая последнего в гипнотический сон, в состояние психической зависимости. Отсюда — возможность даже преступных внушений.

Таким образом действие внушения объясняется тем, что оно превращается в самовнушение, которому, собственно говоря, и принадлежит активная роль. Внушение дает власть представлению пациента над его органической жизнью, что и служит доказательством господства духа над телом, а вместе с тем опровержением материализма, смотрящего на дух, как на простую функцию тела, и видящего, значит, действительность в совершенно превратном виде.

Из факта, что путем самовнушения могут быть производимы у загипнотизированных лиц органические изменения, вытекает первым делом логическая возможность того, что и у нормальных людей органические функции сопровождаются и управляются несознаваемо ими трансцендентальным их представлением. Но эта логическая возможность превращается в эмпирическую несомненность с обращением к изучению явлений сомнамбулизма. Из того, что сомнамбулы распознают и предсказывают свои собственные болезни, следует, что функционирование нашего организма не сознается только нашим головным мозгом, что оно действительно сопровождается трансцендентальным представлением нашей души. Такие способности сомнамбул, если бы даже они не подтверждались опытом, были бы *a priori* вероятными для сторонника учения о душе, признающего тождество организующего и мыслящего в нас начал. Для такого учения медицинские способности сомнамбул — не обособленные явления, с которыми не знаешь, что поделать, но явления, находящие себе определен-

ное в системе сходных с ними явлений место. В этой системе оказался бы ничем не объяснимый пробел, если бы при доказуемости наличности в мышлении трансцендентального организования оставалась недоказуемою наличность в организовании трансцендентального мышления, т. е., если б опыт не являл нам сомнамбулов-врачей, и наоборот, врачебный сомнамбулизм не мог бы так свободно проникнуть в новое о душе учение, если бы в последнем не было для него места. Для кого органопроекция и художественное творчество доказывают нераздельность организования и представления, для того будет a *priori* доказанной эмпирически доказуемая сомнамбулизмом сопровождаемость органических функций трансцендентальным представлением.

Хотя официальная наука (всего только после пятидесятилетнего пребывания в осадном положении!) сдалась наконец на капитулярию своему врагу, явлениям гипнотизма, тем не менее о явлениях сомнамбулизма, особенно же о видении и действии сомнамбулов на расстоянии, она все еще ничего не хочет говорить.

Такое упорное отрицание ею фактов основывается на лежавшем краеугольным камнем в фундаменте древнего о душе учения предположении, что наше самосознание освещает *все* наше существо, предположении, исключающем всякую возможность существования анормальных способностей человеческой души. Раз же мы допустим, что самое ядро нашего существа лежит в области бессознательного, *eo ipso* [1] мы должны будем допустить и существование многого множества для нас бессознательных сил и способностей нашей души. Хотя, как увидим далее, наше земное лицо есть форма обнаружения трансцендентального нашего субъекта, однако необходимо (того требуют явления оккультизма) допустить, что вышесказанные силы и способности наши в исключительных случаях могут обнаруживаться и у земного нашего лица. Чтобы сделать такое допущение, достаточно только заодно с самим естествознанием допустить

[1] Вследствие этого (*лат.*).

подвижность психофизического порога нашего сознания. Ведь половины нашего существа, его сознательное и его бессознательное, земное наше лицо и трансцендентальный наш субъект, разделены не неподвижной, но представляемой способным к перемещению порогом нашего сознания подвижной преградою. Мы отнюдь не можем утверждать того, чтобы наши сознательные впечатления от внешнего мира были единственными воспринимаемыми нами от него впечатлениями: само же естествознание доказало нам, что нами сознаются только грубейшие наши от внешнего мира впечатления, наши от него впечатления, производящие в нас только определенной силы раздражение... тогда как неопределенная область остальных наших от него впечатлений, вследствие минимальной степени производимого ими в нас раздражения, остается под порогом нашего сознания, нами не сознается. Но то, что совершается в области нашего бессознательного, и есть настоящее царство нашей души; раз она воспринимает впечатления, о которых нам ничего не известно, она может обладать и произрастающими на почве этих впечатлений способностями, столь же нам неизвестными. Значит, опять-таки для допущения перехода таких способностей с трансцендентального субъекта нашего на земное наше лицо достаточно только допущения подвижности порога нашего сознания. Эта же подвижность — не вымысел, а действительность. Она заявляет о себе уже в явлении попеременности сна и бодрствования. Кроме того, так как индивидуальную подвижность порога нашего сознания предполагает непременно биологическая его подвижность, последняя же имеет место в действительности (без нее был бы невозможен биологический процесс развития сознания, а значит, был бы невозможен и весь биологический процесс), то должна иметь место в действительности и индивидуальная его подвижность. Если же подвижен порог нашего сознания, то с каждым его перемещением должны выходить из скрытого состояния и способности нашего бессознательного, способности души нашей, что и наблюдается во время нахождения нашего в сомнам-

булических состояниях. Значит, официальная наука обнаруживает недостаток логики: она не выводит заключений, вытекающих из ее собственных посылок.

Итак, признание права гражданства за трансцендентальною психологией, с которой прежде всего знакомит нас сомнамбулизм, представляет, так сказать, неизбежность. Эта неизбежность обусловливается, собственно говоря, самим фактом существования единственного для физиологической психологии психического нашего органа, головного мозга; ведь существование этого нашего органа делается понятным только в том случае, если смотреть на него как на продукт организующего в нас начала; телеологическая же его организация делается понятной только в том случае, если считать организующее в нас начало началом в нас мыслящим.

Таким образом, новейшее учение о душе с лежащими в его основании оккультными науками представляет, так сказать, продолжение естествознания и может быть построено на его почве уже теперь. Но материалисты и пантеисты не видят этого и все еще продолжают отрицать душу, а сторонники прежнего о душе учения все еще ищут ее в ненадлежащем месте. Нельзя не согласиться с тем, что ни о чем еще не было написано столько вздору, как о человеческой душе. В этом повинны как спиритуалисты, так и — еще больше — материалисты, при созерцании мудрости которых невольно приходят в голову слова Монтескье: «Lorsque Dieu a cree les cervelles, Il ne s'est pas odlige de les garantir». Изнуренные бесконечной войной, имевшей место на поле психологии, бойцы сложили оружие, и наша новейшая наука, неизлечимо влюбившаяся в макрокосм, не знает, что поделать с психологией.

«И вот проходят люди, — говорит блаженный Августин, — и дивятся высоким горам, и широким морским приливам, и шумным потокам, и океану, и теченью небесных светил, о себе же самих забывают».[1]

---

[1] Augustinus. Conf. C. 10.

Но для нас, как мы видели это, может до некоторой степени открыться и микрокосм: стоит только искать душу в надлежащем месте и обращать преимущественное внимание на имеющие решающее значение оккультные явления. Такого взгляда, хотя и образовавшегося у него *a priori*, держался еще Аристотель.

«Важно, говорит он, дознаться, общие ли у души состояния с телом, или у нее есть нечто и свое собственное... Кажется, что мышление большей своей частью принадлежит одной только душе; но если и оно есть вид наглядного представления или по меньшей мере может вырастать только на почве последнего, то в таком случае и оно не может совершаться независимо от тела. Если бы было доказано существование деятельностей и состояний, принадлежащих только душе, была бы доказана вместе с тем и возможность отдельного от тела существования души; но если бы было доказано противное, была бы доказана и невозможность такого ее существования».[1]

Сказано настолько же кратко, насколько и хорошо. Но со времени Аристотеля явилась новая, не имеющая прецедентов в древних веках, наука, а именно лингвистика. Теперь мы знаем гораздо определеннее, чем мог знать Аристотель, что действительно «абстрактное наше мышление есть вид нашего наглядного представления», что все наши понятия вырастают на почве чувственного нашего восприятия. Поэтому мы не можем уже смотреть на мышление как на функцию, нисколько не принадлежащую телу, как на функцию, принадлежащую исключительно душе. Ведь понятия представляют, так сказать, сгустки представлений; представления же суть функции тела, а следовательно телу косвенно принадлежит и абстрактное мышление. Существование души, как души, не мысленно отделимой от тела, но реально от него отдельной, — каковой и считал ее Аристотель — отнюдь не может быть доказано существованием высших наших функций, получающихся в результате ана-

[1] Aristoteles. De anima. C. I.

лиза нашего сознания. Оно может быть доказано только в том случае, если может быть доказано существование чистого, не опосредствованного чувствами мышления.

Но такого мышления нельзя обрести в нашей сознательной духовной жизни; в ней ни один акт мыслительной нашей деятельности не отделим от наших чувств и головного нашего мозга. Поэтому при поисках души мы должны отбросить всякую мысль об анализе нашего чувственного сознания, что и выражает Кант следующими словами:

«Общее основание невозможности почерпнуть доказательство посмертного существования души из наблюдения и опыта над духовной жизнью человека на земле состоит в том, что все доступные наблюдению и опыту процессы этой жизни не могут совершаться *отдельно от тела...* Вот почему такой опыт не может указать нам, чем мы можем быть без тела».[1]

Итак, за поисками души мы должны обратиться к бессознательному. Только в области оккультных явлений мы и можем найти неопровержимое доказательство существования души. Там мы найдем столь желанное Аристотелем доказательство отдельного от тела существования души, найдем «деятельности, которые принадлежат только душе». Все вообще оккультные явления сопровождаются состояниями чувственной бессознательности и обусловливаются силами и способностями, лежащими в скрытом состоянии и не имеющими никакого отношение к нашему телу. Этим упраздняется физиологическая психология, на смену которой выступает психология трансцендентальная. Последняя преследует цель превращения отрицательного понятия о бессознательном в положительное и пришла уже к следующим результатам. Она учит, что мы имеем право делать противоположение между бессознательным и чувственно-сознательным, но не между бессознательным и сознательным, что так называемое бессознательное есть во всяком случае *sui generis* [2] сознательное, что оно обладает представлением и мышлением, не опосредствованными чувствами и голов-

[1] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. 85.

[2] Своеобразное (*лат.*).

ным мозгом, причем если в них и принимает участие головной мозг, таковое его участие ограничивается всего-навсего пассивным восприятием трансцендентальных представлений. Оккультные явления показывают, что так называемое бессознательное обладает сознанием и памятью, а следовательно, существенными атрибутами личности. Но наше трансцендентальное лицо качественно отличается от нашего земного лица, а следовательно, реальная двойственность нашего существа должна быть признана в Кантовском смысле.

Хотя существуют попытки разрешения этой двойственности в двойственность всего-навсего физиологическую,[1] т. е. попытки доказательства того, что в данном случае мы имеем дело только с двойственной деятельностью головного мозга, а не с дуализмом головного мозга и души, и что, следовательно, смерть «имеет жало» для всего нашего существа, однако такие попытки имеют удачу только до тех пор, пока оставляются в стороне важнейшие явления нашей психической жизни и совершенно произвольно принимаются во внимание только явления, имеющие место в области физиологического бессознательного. Физиологической психологии, которая, если можно так выразиться, неправильной постановкой стрелки направила весь поезд наших мыслей о душе на ненадлежащий путь, ни за что не удастся при помощи ее двойственности нашего *я* дать физиологическое объяснение, например, видению и действию на расстоянии; вот почему она и отрицает подобные явления: они не находят себе места в ее системе. Люди же, уже давно с ними знакомые, признали за ними силу доказательности отдельного от тела существования души. Например, Делез, один из лучших знатоков сомнамбулизма, говорит так:

«Явления сомнамбулизма дозволяют нам различать в человеке две субстанции, внутреннего и внешнего человека; они дают нам наилучшее доказательство бессмертия

[1] Dessoir. Das Doppel-Ich.

души и наилучший ответ на возражения против этого бессмертия; они ставят вне всякого сомнения уже высказывавшуюся древними мудрецами и так прекрасно выраженную Бональдом истину, что человек есть снабженный орудиями чувств дух».[1]

Конечно, кто умышленно сторонится дороги в Дамаск, тот ни за что не сделается Павлом: кто не видел ни одного сомнамбула, может хвалиться, что остается Савлом. Но кто решится посвятить себя наблюдениям над сомнамбулизмом в высших фазах его развития, в которых приходится видеть нечто большее, чем истерию (этот бездонный карман, в который врачи втискивают все, чего они не понимают), тот очень скоро придет к признанию души. Например, Жорже, в своей «Physiologie du Systeme nerveux», отрицал сомнамбулизм и проповедовал материализм; но вскоре затем, после личных опытов магнетизирования и по ознакомлении своем со способностями сомнамбулов, он обратился к вере в душу. Но такое свое убеждение он мог выразить только в своем завещании, в котором говорится так:

«Только что я напечатал мою «Физиологию нервной системы», как всестороннее обсуждение вопроса о значении совокупности необыкновенных явлений, именуемой сомнамбулизмом, привело меня к полному убеждению в необходимости различения двух духовных, одного в нас, а другого вне нас, начал от материальных существований; эти духовные начала суть: душа и Бог. На этот счет у меня существует глубокое убеждение, убеждение, основанное на фактах, считаемых мною неопровержимыми. Это мое признание увидит свет только тогда, когда никто уже не будет иметь оснований сомневаться в моей добросовестности и заподазривать мои намерения. Так как я сам не могу его напечатать, то убедительно прошу тех, кто о нем узнает по вскрытии этого моего завещания, т. е. после моей смерти, дать ему возможно большую гласность».[2]

---

[1] Deleuze. Praktischer Unterricht über den tierischen Magnetismus. 97.

[2] Macario. Du sommeil. 148.

Все исследователи, знакомые с оккультными науками, приходили почти к одинаковым заключениям, а именно, что наша душа пребывает в области бессознательного, что она индивидуальна и что мы — двойственные существа, что каждый из нас, как выражается С. Мартен, «человек-дух». Так было уже в древности с философами, посвященными в мистерии; так было со средневековыми оккультистами.

«Человек, — говорит Парацельс, — имеет два тела: элементарное и сидеральное, два тела, образующие единого человека. Смерть разлучает эти два тела».[1] «Итак, — продолжает он далее — заметьте что у человека две души: вечная и натуральная, и что, следовательно, он живет двумя таковыми же жизнями, что одна из его душ подлежит смерти, другая же ей не подлежит и есть то скрытое в человеке, что и есть человек, чего в нем никто не видит и что обнаруживается только в его делах».[2] «Во сне, — говорит Парацельс еще далее, — когда покоится элементарное тело, усиленно бодрствует тело сидеральное, не ведающее ни покоя, ни сна; когда же пробуждается и начинает жить усиленной жизнью элементарное тело, ослабляет свое бодрствование тело сидеральное».[3]

Итак, построить здание учения о душе в Аристотелевском смысле можно только на почве оккультных наук. Хотя душа человека и пребывает в области его бессознательного, однако во время нахождения его в анормальных состояниях, когда ослабляется его телесная жизнь, она выходит отчасти из скрытого своего состояния. Значит, это только призрак, что здесь, на земле, мы ведем исключительно материальную жизнь и что мы делаемся сопричастными духовной жизни только после нашей смерти. Человек, как двойственное существо, ведет *одновременно* две жизни; это-то соединение двух существований и представляет, как сказал уже Аристотель, настоящую загадку в человеке. («Modus, quo corporibus adhaeret spiritus, comprehendi non

[1] Paracelsus. De gen. stult.

[2] Paracelsus. Philosophia sagax. I, c. 3.

[3] Там же. I, c. 7.

potest ab hominibus, et hoc tamen homo est».) «Человек, — говорит Паскаль, — удивительнейшее в мире создание: он не может понять, что такое тело, еще меньше может понять, что такое дух, и меньше всего, каким образом дух может находиться в соединении с телом; это для него кульминационный пункт трудности понимания и вместе с тем его сущность». Трудности понимания этого пункта не сознавали до тех пор, пока, разыскивая душу в области, освещаемой сознанием, мнили, что загадочность человеческого существа ограничивается только связью органической материи с жизнью, восприятием и сознанием. Но оккультные науки показывают, что загадочность человеческого существа надобно понимать гораздо глубже. Она заключается в соединении трансцендентального субъекта с материальным телом, соединении двух совершенно разнородных, но тем не менее одновременно существующих начал, из коих одно хотя и все лежит вне пределов чувственного сознания, обнаруживает независимые от тела способности познания и действия. На первый взгляд кажется, что такой союз должен привести нас к учению о душе гораздо более дуалистическому, чем союз органической материи с чувственным сознанием, но освобождение от такого дуализма и объяснение такого, еще более загадочного, союза, приносит нам воззрение, по которому наша душа есть организующее наше тело начало. Это воззрение отнюдь не произвольно; оно основывается на явлениях оккультизма, доказывающих, что человек есть материальное представление сверхчувственного индивидуального начала. Что душа есть животворящее и организующее в человеке начало, это подтверждает его смерть: разлученное с душой тело теряет свою организацию и разлагается на составные части.

Значит, материализм, выводящий жизнь и организование из материи, смешивает (что он делает зачастую) причину с условием. Конечно, материя тела человека представляет условие материального его существования; но отсюда далеко еще до того, чтоб она была его причиной. Только на первый взгляд может показаться, что материализм решает

загадку о человеке; на самом деле он отводит только глаза. Ее не решает и древнее о душе учение спиритуалистов, искавших душу в ненадлежащем месте, в области, освещаемой сознанием. От такой ошибки должно бы было удержать нас уже следующее соображение. Мы не обладаем ни малейшей долей сознания в период утробной нашей жизни; что же касается нашей жизни внеутробной, то вполне развившееся сознание приходит к нам только в годы нашей зрелости; кроме того, мы лишены сознания в течение целой трети нашей жизни, занимаемой сном; наконец, в течение всей нашей жизни нами не сознается целая половина наших неорганических отправлений. Но если так, если мы можем *жить* без сознания, то естественно, что поддерживающая нашу жизнь сила должна пребывать в области нашего бессознательного. С этой поддерживающей нашу жизнь силой мы встречаемся в гипнотизме и еще более в сомнамбулизме, в котором она является силой не только поддерживающей нашу жизнь, но вдобавок и организующей наше тело, причем деятельность ее сопровождается трансцендентальным нашим сознанием, связанным с природой гораздо большим числом нитей, чем наше чувственное сознание. Обнаруживаемые человеком, находящимся в сомнамбулическом состоянии, высшие его способности уже издавна возбуждали в оккультистах такое удивление, что они пришли к заключению о божественном происхождении и бессмертии его души. «Действующую на расстоянии магическую силу, — говорит ван Гельмонт, — мы должны искать в той части нас самих, которая есть образ Божий».[1] Таким образом, сказанию, что человек создан по образу Божию, оккультисты придавали гораздо более широкое значение, чем это обыкновенно делается. А именно, когда говорят, что человек создан по образу Божию, то обыкновенно разумеют земного человека, в каковом случае будет вполне прав Вольтер, сказавший, что «tant pis pour Dieu, si je lui ressemble». Оккультисты же видят

[1] Van Helmont. De magnetica vulnerum curatione. § 88.

наше богоподобие в трансцендентальном нашем субъекте. Вот почему ван Гельмонт выражается так: «Я говорю, что человек есть одаренное разумом животное: но истинный человек — отнюдь не животное, он — истинный образ Бога».[1]

На существовании магических способностей человека, необъяснимых физиологически, а следовательно предполагающих существование в нем отличного от его тела носителя, оккультисты и основывали доказательство его бессмертия.

«В тайниках нашей души, — говорит Агриппа, — пребывает всевидящее око, которое ослеплено и стеснено в своем зрении тесной и мрачной темницей нашего тела, но которое после нашей смерти, по выходе нашей души на волю бессмертия, обретает целостное знание. У умирающих и обессилевших от старости людей наступает иногда необычайное просветление, потому что их душа, уже до некоторой степени освободившаяся от чувственных оков и приблизившаяся к будущей своей обители, не настолько подчинена своему телу, как душа других людей».[2]

Но эти магические способности нашей души ни за что не могли бы сделаться предметом опыта, если бы мы не жили одновременно двумя жизнями: материальной и трансцендентальной. Если бы трансцендентальный наш субъект с рождением нашим утрачивал свою трансцендентальную природу и взамен ее приобретал природу земную, если бы земное существование наше было перерывом и разрешением нашего существования трансцендентального, к которому мы возвращались бы только после нашей смерти, то хотя и тогда существовал бы спиритизм, но не существовало бы сомнамбулизма. Тогда был бы закрыт для нас путь к пониманию оккультных явлений и к решению загадки о человеке; тогда не существовало бы даже всего оккультизма за исключением спиритизма. Оккультные явления возможны и понятны только под тем условием, что мы одновременно

[1] Там же. § 83.

[2] Kiesewetter. Geschichte des Occultismus. 29.

живем двойной жизнью. Допущение, что человек путем самопогружения или погружения его другими людьми, при помощи некоторых средств, в экстаз снова превращается в трансцендентальное существо, вследствие чего у него и обнаруживаются магические силы познания и воления, есть допущение вполне невозможное. Ведь нельзя, например, допустить, что магнетизер может пассами сделать нас ясновидящими. Допустить же, что он погружает нас в состояние чувственной бессознательности, вследствие чего *уже пребывавшее* в нас в скрытом состоянии трансцендентальное наше сознание *eo ipso* выходит из этого своего состояния, вполне возможно. Итак, говоря словами Канта, оба лица нашего субъекта должны существовать одновременно, иначе был бы невозможен никакой оккультизм. Трансцендентальное наше сознание восходит, как только заходит наше сознание чувственное, подобно тому как начинают загораться на небе звезды, как только заходит солнце; ведь звезды не приходят на небо, как думали древние арийцы, когда уходит с него солнце; они находятся на нем одновременно с солнцем, с заходом которого делаются только видимыми.

На этой-то одновременности двух существований человека и основывается возможность обладания им магическими силами и способностями в здешней его жизни, равно как возможность, с одной стороны, магии познания, сверхчувственного сознания, обнаруживающегося, например, в сомнамбулическом ясновидении, а с другой, — магии воления, магических актов воли. Последнего рода магия обнаруживается двояко: в виде черной, злотворной магии, в виде чародейства, и в виде благотворной магии, животного магнетизма.

Для оккультистов никогда не подлежало сомнению, что человек одновременно живет двумя жизнями: земной и трансцендентальною. Кант же, не обладавший соответственным фактическим материалом, пришел к этой истине спекулятивным путем. Он, как мы только что это видели, в словах, не допускающих никакого сомнения, а не произ-

вольно мной толкуемых, выразил убеждение, что мы, бессознательно для нас самих, духи и находимся в общении с другими духами уже в этой нашей жизни. Но такой взгляд Канта может сделаться понятным только в том случае, если смотреть на потусторонний мир только как на лежащую по ту сторону порога нашего сознания область наших восприятий. Ведь если б этот мир находился вне посюстороннего мира, то половины нашего существа пребывали бы в пространственной раздельности, одна, например, в Мюнхене, а другая где-то в облаках. Но Кант совсем иначе смотрел на это. Для него потусторонний мир представлял не что иное, как тот же посюсторонний мир, но восприятия нами которого остаются по ту сторону порога нашего сознания, Это он выразил в следующих, не допускающих никакого сомнения словах:

«Но когда душа разлучится с телом, она не сохранит прежнего, чувственного, своего миросозерцания; она будет созерцать мир не таким, каким он является, а таким, каков он есть. Поэтому разлука души с телом состоит *в превращении чувственного созерцания в созерцание духовное, которое и есть другой мир; другой мир не есть другое место, он есть только другое созерцание*».[1]

Когда Кант говорит далее, что «насколько эмпирическая физика не принадлежит метафизике, настолько же не принадлежит метафизике и эмпирическая психология»,[2] он ясно выражает ту мысль, что доказательство существования души может быть обретено только путем анализа сознания, т. е. что душа пребывает в области бессознательного и что потому ее существование может быть доказано только путем изучения трансцендентально-психологических явлений. Итак; как видите, я во всем согласен с Кантом, и потому когда мои противники утверждают, что я толкую его вкривь и вкось, я оказываюсь в необходимости допустить или то, что они не понимают немецкого языка, или то, что они недостаточно добросовестны.

---

[1] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. 92.

[2] Там же. 5.

«Всякий человек, — говорит Сведенборг, — есть с внутренней своей стороны дух».[1] Этого мало; он говорит и следующее: «Всякий человек, даже во время телесной жизни своей, как дух, находится в общении с духами, хотя он ничего об этом и не знает».[2] Точно то же говорит и Кант следующими словами:

«Будет доказано со временем то, что душа человека находится и во время земной жизни его в неразрывной связи со всеми нематериальными существами духовного мира, что она попеременно то воздействует на этот мир, то воспринимает от него воздействия, чего однако она не сознает, как человек, доколе все обстоит благополучно».[3]

А впоследствии, в критический период свой, он говорит:

«Места, это — отношения телесных, а не духовных вещей. Вот почему нельзя узреть нигде в этом мире души; ведь она не занимает никакого места. Она находится не в каком-либо определенном месте телесного мира, а в мире духовном; она состоит в связи и общении с другими духами».[4]

Этими словами Канта и Сведенборга ясно определяется условие невозможности всех вообще мистических, явлений, т. е. условие, при наличности которого эти явления могут сделаться предметом опыта. Мы можем иметь познание, о сверхчувственном мире только в том случае, если мы сами — духи уже во время земной жизни нашей и если мы связаны уже теперь с другими духами. Благодаря этим двум условиям мы обладаем логическим принципом деления мистических явлений на две категории: сомнамбулические и спиритические явления. Изучая сомнамбулизм, мы познаем свой собственный дух, изучаем вступление наше в духовный мир; изучая спиритизм, мы познаем духов, изучаем вступление их в наш мир. Таким образом, взгляд Канта на занимающий нас вопрос мы можем выразить на современном нам языке следующими словами: мы, бессозна-

[1] Swedenborg. Von Himmel. § 433.
[2] Idem. § 438.
[3] Kant. Träume eines Geistersehers. (Kehrbach) 21.
[4] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. 92.

тельно для нас самих, настолько же медиумы, насколько и сомнамбулы.

Очевидно, что вопрос о правильности такого воззрения не может быть решен *a priori*: наше чувственное сознание ни слова не может сказать нам о лежащей за его пределами области. Решить его может только опыт; только он один может показать нам, не сознаются ли нами в исключительных случаях нашей жизни непрестанно существующие между нами и духами отношения. Но это может иметь место в том случае, если к одновременности двух существований наших присоединится еще одно условие возможности мистических явлений, а именно, возможность вступления в наше чувственное сознание трансцендентальных воздействий, оказываемых нами, как сомнамбулами, на духов, и трансцендентальных воздействий, оказываемых на нас, как на медиумов, духами, т. е. возможность перемещения представляемого порогом нашего сознания делителя нашего субъекта на два лица. Но подвижность этого порога есть и факт биологический, и факт нашей индивидуальной жизни, а вместе с тем она есть факт, доказывающий реальное единство лиц нашего субъекта: как потусторонний мир, так и потустороннее, трансцендентальное, существо наше лежит только по ту сторону порога нашего сознания. Далее. Подвижность порога нашего сознания по меньшей мере доказывает то, что явления сомнамбулизма и спиритизма должны иметь место в биологическом будущем, с дальнейшим перемещением этого порога, если они не имеют места, не сделались явлениями опыта уже в наши дни, т. е. на современной ступени его перемещения. Таким образом, в настоящее время Кант нашел бы эмпирическое подтверждение своих спекулятивных чаяний и, можно сказать с полной уверенностью, сделался бы спиритом, которым он был настолько, насколько им можно было быть в его время.

Как бы то ни было, а представителей современного просвещения коробит, как только они услышат слово спиритизм. Но это злосчастное слово тут не при чем; причем тут только недостаток с их стороны рассудительности, за-

ставляющий их верить в самую возможность оппозиции спиритизму. Конечно, можно умышленно сторониться спиритических явлений, не рискуя быть насильственно привлеченным на спиритический сеанс. Но защитник спиритизма может одержать победу над его противником на почве логики и, если этого мало, может даже доказать ему, что право гражданства даровало спиритизму, того не подозревая, само естествознание. Я намерен сделать сейчас то и другое.

Прежде всего укажу на то, что сомнамбулизм знакомит нас с независящими от нашего тела нашим познаванием и нашим действованием, на носителя которых, на наш трансцендентальный субъект, изменения нашего тела, а значит, и наша смерть, могут не оказывать никакого влияния. Но если бессмертен наш трансцендентальный субъект, то мы попадаем в объятия спиритизма. Если человек оказывается духом во время нахождения своего в сомнамбулическом состоянии, то естественно, что он окажется им и после своей смерти, и весь вопрос заключается только в том, может ли такой обестелесившийся дух феноменизироваться в мире, доступном нашему опыту. На этот вопрос приходится также дать утвердительный ответ: ведь он феноменизируется в мире опыта во время своей земной жизни, во время нахождения человека в сомнамбулизме, не по милости тела, но невзирая на тело. Если телесные путы нашего духа, только отчасти с него спадающие во время нахождения нашего в сомнамбулизме, вполне спадают с него после нашей смерти, то в последнем случае должны иметь место многообразнейшие и легчайшие, чем в первом, его манифестации. Вот отчего о привидениях существует гораздо больше рассказов, чем о двойниках.

Таковы логические основания априорного доказательства реальности спиритических явлений, доказательства, которое однако может быть доказательством только под непременным условием допущения реальности явлений сомнамбулизма. Но так как не в моей власти заставить моих противников изучать сомнамбулизм, то мне остается

только доказать, что спиритизму дало почву само же естествознание.

Наш земной опыт обусловливается нашей земною организацией. Не говоря уже об изменении наличных наших чувств, достаточно было бы только изменения порога нашего сознания, чтобы произошло изменение представляемого нами мира. Стоит, например, допустить увеличение или уменьшение времени чувственного восприятия нашего, чтоб увидеть, что тогда наш мир явился бы пред нами совершенно иным. Этот вопрос обстоятельно разработан философом-натуралистом Эрнестом фон Бэром в заслуживающем внимательного чтения рассуждении.[1] Мы обратим внимание читателя только на некоторые пункты его. Если бы наша нервная система, рассуждает Бэр, имела иное анатомическое устройство, если бы, например, пребывающие в разобщении органы наших чувств пришли в анастозмотическообразное взаимное сообщение, то мы слышали бы световые явления, вкушали бы звуки и т. д. Если б устилался наш глаз не ретиной, а нервными узлами, которые находились бы в соединении с улиткой нашего уха, то мы слышали бы нами виденное, не видели бы, как семицветный спектр, а слышали бы, как семитонную шкалу, радугу. Существа с таким анатомическим строением слышали бы в созерцаемом нами звездном небе *гармонию миров*, причем их астрономия нисколько не уступала бы в точности нашей астрономии. Равным образом всестороннее взаимное соединение всех орудий наших чувств породило бы всечувственное восприятие, при котором всякий процесс природы говорил бы всем нашим чувствам. И это внесло бы изменение в наш опыт, и это изменило бы картину нашего мира. Но допустим, что у нас были бы совсем иные чувства; тогда исчез бы весь наш мир, и пред нами возник бы мир совсем другой. Если бы какая-нибудь планета была населена существами, из которых каждое обладало бы одной из вышесказанных особенностей организации, то эти существа, живя

[1] Ernst von Bär. Reden gehalten in naturwissenschaftlichen Versammlungen. I, 237-284.

друг подле друга, не имели бы друг о друге ни малейшего понятия. Скажем здесь мимоходом, что наш трансцендентальный субъект есть такой обитатель Земли, о котором мы не знаем ничего. То же надобно сказать (и это вполне само собой понятно) о головном мозге: и с этой стороны наш опыт находится в полной зависимости от нашей организации. Лошадь, на которой ездил в 1870 году Мольтке, находилась точно в таких же внешних условиях, как и ее всадник, но она приобрела бесконечно меньший, чем он, опыт; гений почерпнет из прогулки гораздо больше умственной пищи, чем дурак — из кругосветного путешествия.

Справедливость только что нами сказанного не подлежит ни малейшему сомнению и была доказана самим же естествознанием. Но здесь однако весь узел материалистических недоразумений. Материализм исходит только из обусловленного нашей организацией опыта, выводит из него законы, имеющие силу только для нас, а между тем считает их законами объективными, на самом же деле он открыл законы (если даже допустить, что они обладают наивысшей степенью точности) чисто субъективные, имеющие значение только для существ с человеческой организацией. У существа, которое обладало бы другой, чем обладаем мы, организацией; был бы другой, чем у нас, и опыт, а потому и другие законы. Если бы, например, Людвиг Бюхнер стал говорить существу с другой, чем он, организацией о своих *мировых* законах, он был бы просто-напросто им осмеян.

С изменением организации изменяется и опыт; с этим согласен материализм. Но с изменением опыта изменяются и выводимые из него законы. Если последнее станет отрицать материалист, то можно будет ему сказать, и сказать с полным правом, что он сам себя не понимает. Всякое мировоззрение, желающее исходить только из опыта и в то же самое время избегающее всякого насчет этого опыта умозрения, а тем более его возбраняющее, должно быть a *priori* сопричислено к детски наивным.

Если вообразим себе существа, организация которых не имела бы никакого сходства с нашей (какое громадное био-

логическое богатство являет нам уже известная нам природа обитаемой нами крошечной планеты!), существа, которые были бы невоспринимаемы нами и которые не воспринимали бы нас, то легко согласиться с тем, что в мире таких существ могли бы совершаться процессы, противоречащие законам нашего, обусловленного нашей организацией, мира. Но так как при данном биологическом развитии нашего мира и мира наших гипотетических существ (а эти два мира могли бы не находиться в разобщении даже пространственной) пути восприятия земных и этих существ могли бы (даже должны бы были) иметь точки соприкосновения, то нет ничего мудреного, что вышесказанные процессы могли бы, несмотря на их противоречие нашим, быть для нас обязательным законам, оказывать влияние на нашу способность восприятия, проникать в сферу нашего опыта. Такие процессы с точки зрения нашей законосообразности были бы вполне чудесны, с точки же зрения законосообразности наших гипотетических существ — вполне натуральны. («Чудеса нашей земли, — говорит Жан Поль, — это — законы неба»). Но все вообще процессы, причина которых лежит не в нашем мире, но которые феноменизируются в нашем мире, распространяют свое действие на нашу способность восприятия, и образуют то, что называется областью спиритических явлений. Всякий раз как имеет место какое бы то ни было спиритическое явление, имеет место и соприкосновение двух миров, у обитателей которых различная организация, а следовательно и различный опыт, различные естественные законы. Но вышесказанные процессы могли бы быть производимы и самими гипотетическими нашими существами. Вообразим себе столь грубо-материальное существо, что плотность его тела далеко превосходила бы плотность железа; такое существо могло бы также легко проникать своим телом гранит, как мы своим телом воздух. Представим себе затем существо с таким тонким, эфирным телом, что оно могло бы легко проникать сквозь поры гранита. Для того и другого существа не существовало бы гранита. Такого двоякого рода существа относились бы

к существованию друг друга точно так, как Людвиг Бюхнер отнесся к факту проникновения привидений сквозь запертые двери: объявили бы его невозможным.

Таким образом, стоит только стать на вышеуказанную точку зрения, чтобы тотчас же исчез всякий призрак парадоксальности спиритизма. Если материалист мнит, что естествознание никогда не признает спиритизма, потому что последний противоречит законам природы, то рассудительный естествоиспытатель может признать его уже теперь, по крайней мере должен *a priori* признать его возможность. Ведь все дело сводится к опыту, которого не производят, если производят его так, как профессора, отказавшиеся последовать моему приглашению их на спиритический сеанс. Когда материалист думает, что спиритизм должен быть предан на веки вечные анафеме, он не понимает сам себя: ведь спиритизм представляет, так сказать, продолжение естествознания, логическое заключение из материалистических посылок.

Теперь мы можем обратиться к учению о душе, которое, конечно, может быть построено без всякой помощи со стороны спиритизма, но которое, благодаря спиритизму, получает большую устойчивость.

III

Взаимоотношение двух лиц нашего субъекта отличается той особенностью, что хотя наша душа для нас бессознательна, лучше сказать, нами не сознается, однако мы *не* несознаемся нашей душой. Вот почему мы пробуждаемся от сомнамбулического сна в состоянии полной беспамятливости, тогда как сохраняем в этом сне полную память обо всем, имевшем место в нашей жизни бодрственной: наше трансцендентальное сознание, больший круг, обнимает наше сознание чувственное, круг меньший, Значит, мы можем сравнить человека с эллипсом, один из фокусов которого, трансцендентальное его сознание, освещает всю площадь эллипса, другой же фокус которого, его сознание

чувственное, посылает качественно другой свет, освещающий только половину этой площади. Мы можем сравнить его еще с шаром, в центре которого находится один источник света, освещающий внутренность шара, и на поверхности которого находится другой источник света, не посылающий ни одного луча внутрь шара.

Физиологическая психология хочет разрешить загадку о человеке, так сказать, планиметрически: для нее решение загадки, представляемой человеческим существом, ограничивается решением вопроса о возможности союза чувственного сознания и жизни с органической материей. Но так как стереометрические задачи не могут быть решаемы планиметрически, то физиологическая психология остается при *ignoramus*, даже при *ignorabimus*. Трансцендентальная же психология обладает умением решать стереометрические задачи стеореметрически, и потому она в силах решить задачу о человеке. Для нее эта задача приобретает гораздо большую глубину (что и служит несомненным ручательством посильности для нее ее решения), а именно: для нее ее решение превращается в решение вопроса о возможности союза трансцендентального нашего субъекта с земным нашим телом. Ответ на этот вопрос дают явления, в которых наша душа оказывается организующею. С этими явлениями мы встречаемся в гипнотизме, сомнамбулизме, спиритизме, а также в эстетике и технике. Тем, что наш трансцендентальный субъект обладает способностью телеологического организования, объясняется то, что наше тело снабжено головным мозгом: в последнем происходит превращение нашего трансцендентального познания в чувственное. Факт существования у нас вообще сознания есть результат деятельности нашей души; факт же превращения его в нашем теле в сознание земное есть результат деятельности нашего головного мозга. Значит, сторонники трансцендентальной психологии не имеют никакого основания жаловаться на то, что *ignorabimus*.

Из сказанного обнаруживается несомненное преимущество основывающегося на изучении трансцендентально-

психологических явлений нового учения о душе пред старым. Древнее учение о душе дуалистично, новое монистично. Древнее учение о душе могло дать только косвенное доказательство существования души: оно основывало свое о нем заключение только на бессилии физиологии дать удовлетворительное объяснение человека. Новое же учение о душе дает прямое доказательство существования души, строя его на *эмпирической* почве, на почве изучения функций человеческого духа. Древнее учение о душе можно уподобить астроному, заключающему от неправильностей в движении Урана к существованию соседней с ним планеты, Нептуна; новое же учение о душе можно уподобить астроному, открывающему Нептун при помощи телескопа. Можно сказать, что открытие планеты путем вычислений требует гораздо больше ума, чем открытие ее при помощи телескопа. Бесспорно; но бесспорно также и то, что если бы Леверье знал место нахождения Нептуна, он не предпринял бы своего труда, равно как бесспорно и то, что если бы мы теперь каждый раз, прежде чем приступить к наблюдению Нептуна, задавали себе труд вычислений места его нахождения, вместо того, чтобы просто-напросто направить на него телескоп, мы были бы большими глупцами. Такими же глупцами были бы мы и в том случае, если бы, желая построить учение о душе, мы, вместо того, чтоб обратиться к изучению только и доставляющих прямое доказательство существования души трансцендентально-психологических явлений, ограничились изучением явлений нормальной жизни нашей души, могущих привести нас только к косвенному доказательству ее существования да доставить нам лишний труд считаться на каждом шагу с материализмом.

Многие богословы все еще продолжают рассуждать о душе точно так, как рассуждали о ней средневековые схоласты; у наших естествоиспытателей психология превратилась в материологию, а у наших философов душа расплылась в мировой субстанции. Монистического и индивидуалистического решения проблемы о душе можно ожидать теперь только от трансцендентальной психологии, имею-

щей эмпирическим базисом своим оккультные науки. Новейшая же наука упорно от них отворачивается, почему она не только отстала от средневековых оккультистов, но даже стоит на точке зрения добиблейской, так как уже в Библии можно найти во многих местах различение между душой и *я* (φυχη μου и 'έχω). Св. Павел говорит: «ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?».[1] Даже Цицерон поучает, что «intelligendum est, duobus, quasi a natura nos indutos esse personis».[2] В яснейшем же виде содержится это учение у Канта, а именно, в его докритическом произведении «Vorlesungen». Но когда я вновь издал, в 1880 году, главнейшую часть этого произведения, а именно, «Vorlesungen über Psychologie», то книга была встречена (за исключением двух, известных своей поверхностностью и бестолковостью, журналов) полным молчанием, молчанием, обнаружившим смущение моих противников. Мне не могли простить моего указания на совпадение моих воззрений, выросших на почве изучения мною оккультных явлений, с воззрениями Канта, до которых он дошел интуитивным путем. Мне поставлено было в вину, что я вывел на свет Божий такое произведение Канта, которому умышленно не давали места в собрании его сочинений, которое не обреталось ни в одной публичной библиотеке, в котором Кант не только учит предсуществованию и бессмертию, но и смотрит на рождение человека как на воплощение трансцендентального его субъекта, на потусторонний мир — как на область наших восприятий, лежащую по ту сторону порога нашего сознания, и в котором он учит (хотя и не на современном нам языке), что все мы, несознаваемо для нас самих, сомнамбулы и медиумы.

Так как такого Канта (который, подобно Шопенгауэру, бесспорно, сделался бы теперь, когда справедливость его взглядов доказана эмпирически, спиритом) наша наука не может выносить, а упрекнуть меня в его искажении она также не может, то естественно, что для нее остался один

[1] 1 Кор 2:11.

[2] Cicero. De Off. 1, 30.

выход: обойти мое издание полным молчанием. Если же бы я нашел какое-нибудь «грязное белье» Канта и, снабдив его велеученым рассуждением о его подлинности, явил его свету, — о, тогда было бы совсем иное дело: тогда бы мне не уйти от профессуры. Как бы то ни было, а мне остается только настоятельно просить читателя, интересующегося оккультизмом, прочитать «Vorlesungen» Канта. Тогда он скажет: «какое тебе дело до того, что тебе отказывают в одобрении *dii minorum gentium*,[1] когда ты имеешь на своей стороне Канта». Но оккультные науки, в силу того именно, что они основываются на фактах, непременно дождутся, и в непродолжительном будущем, признания: тогда не только нельзя уже будет держать под сурдинкой мистическую сторону Кантовской философии, но придется указывать на Канта, как на отца современного философского движения; сторонникам же этого движения воспрепятствовать делать это нельзя и теперь.

Стòит, теперь, заодно с Кантом, положить различие между половинами нашего существа, чтоб оказалось вполне возможным смотреть на земное наше рождение как на некоторое наше падение, например, как на грехопадение нашего трансцендентального субъекта, а на наше тело (так смотрели на него в древности) как на темницу нашей души. Но такой взгляд не может выразить реального взаимоотношения нашей души и нашего тела: в нем не имеет места одновременность обоих наших существований. Путем рождения человека земное его существование *присоединяется* к его существованию трансцендентальному, нисколько не вредя последнему: призрак освобождения нашей души от нашего тела нашей смертью существует только для земного нашего лица и возникают в нас по милости ограничения нашего сознания земным нашим положением, заслоняющим от нашего взора трансцендентальное наше существование. О телесной темнице нашей души не может быть и речи; но сравнение чувственного и трансцендентального

[1] Второстепенные боги (*лат.*).

наших существований вполне уместно и во всяком случае говорит в пользу последнего, хотя и исследованного нами только фрагментарно. Во всяком случае можно безошибочно сказать, что насколько погрузилась в тело человека его душа, настолько в нем высшее погрузилось в низшее и настолько же справедливы слова: «Грубое тело отягощает душу и земная оболочка сдерживает силу мысли».[1]

Допустим, согласно древнему учению о перевоплощении, что человеческая душа переселилась в тело какого-нибудь низшего, чем он, существа. В таком случае она не могла бы обнаружить ни одной из человеческих способностей; она могла бы обнаружить только способности, обусловленные природой и употреблением ее новых органов. Чем был бы человеческий разум, если бы человек обладал безруким телом? Гельвеций говорит, что если бы природа снабдила нас, вместо рук с подвижными пальцами, лошадиными копытами, у нас не было бы ни искусств, ни жилищ, ни средств к обороне, и мы бродили бы в лесах.[2] Нет никакой возможности отрицать того, что человеческий ум мог достигнуть своего развития только благодаря *всей* человеческой организации. Не было бы у человека органических орудий, не было бы у него и цивилизации; рука же, как сказал Аристотель, есть орудие орудий. Дух наш может обнаружиться на земле только постольку, поскольку ему это дозволяет наше тело и поскольку наш трансцендентальный субъект не может обнаружить всех своих способностей в земном нашем теле. (Мы погружены духовным существом своим в наше земное тело только отчасти; наше трансцендентальное существование не прекращается с нашим рождением; оно образует другую, несознаваемую нами часть нашего существования.)

Можно назвать нашу жизнь, как часто это делают, и сновидением; это будет верно настолько, насколько мир, как представление, отличен от мира, как вещи в себе. Можно вместе с Джордано Бруно назвать нашу земную жизнь по

[1] Helvetius. De l'esprit. I, c. 1.
[2] Buch der Weisheit. 9, 15.

сравнению ее с нашей будущей жизнью смертью, насколько она по интенсивности уступает нашей жизни трансцендентальной; наше же рождение вместе с тем же Бруно можно назвать вкушением воды из леты забвения.[1] Но все эти сравнения легко подают повод к недоразумениям и с точки зрения одновременности существования лиц нашего субъекта имеют условное значение. То же надобно сказать и о сравнении бессознательной жизни нашей души с «ночью жизни души»: трансцендентально-психологические явления, несмотря на то, что свет их достигает нашего мира только в виде света зарницы, во многих отношениях затмевают лучезарнейшие явления сознательной духовной нашей жизни.

Посмотрим теперь, в каком виде представляется с точки зрения монистического учения о душе проблема о бессмертии, проблема, бесспорно, важнейшая для существа, *эссенция* которого — в волении жизни, которое не только обладает волением жизни, но и само представляет это воление. Согласно материалистическому предположению, это воление должно бы было быть прямо пропорционально счастью индивидуального существования: счастливец должен бы был относиться к жизни утвердительно, несчастливец — отрицательно. Но на самом деле бывает не так; скорее воление жизни представляет более или менее постоянную независимую от содержания жизни величину: бедняки и горемыки также страшатся смерти. Но это можно понять только в том случае, если воление жизни вызывается в нас не содержанием жизни, если оно метафизического происхождения, если оно предшествует нашей жизни, а следовательно, если оно не продукт нашей жизни, а ее причина. В этом отношении Шопенгауэр бесспорно прав: мы представляем собою воление жизни, воле принадлежит главенство. Но когда он присовокупляет к выражению, что наша *воля первична, выражение, что наш интеллект* вторичен, то это справедливо только относительно чувственного нашего

[1] Giordano Bruno. De Tripl. Min. 33.

познания; наше трансцендентальное познание столь же первично, как и наше воление жизни, т. е. наша эссенция отнюдь не слепая, но ведающая воля; она также не совпадает и с мировой субстанцией; она есть трансцендентальный субъект, индивидуальная душа. Так как она являет себя к тому же и организующею, то земное рождение наше есть акт воли нашей души: это — неизбежное следствие предсуществования, почему Кант, говоря о Сведенборге, и высказывает мысль, что родители — усыновители своих детей.[1]

Если мы затем примем во внимание, что ясновидение есть одна из способностей нашего трансцендентального субъекта, то придем к дальнейшему заключению, что не только вообще наше рождение, но и наше рождение в данных индивидуальных условиях нашей жизни представляет добровольный акт нашего существа. Даже если эти условия находятся в полном противоречии с желаниями земного нашего лица, они находятся в полном согласии с трансцендентальными целями нашими, и наша судьба есть продукт нашего собственного индивидуального промысла. Таким образом, монистическое учение о душе решает вопросы, которых не в силах было решить ни одно из миросозерцаний; оно ставит человека на свои собственные ноги, тогда как во всех прочих миросозерцаниях остается место для сетований его или на слепой случай, вызвавший его к жизни, или на чуждую ему причину его бытия и его судьбы.

Если мы обратим теперь внимание на содержание человеческой жизни, на пронизывающую насквозь весь процесс биологического и исторического развития человека и царящую в общественной его жизни борьбу за существование, на сопровождающие его, как тень, нужду и страдания, то на первый взгляд покажется совершенно непонятным, как у него могли вырваться когда-либо слова: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма».[2] Борьба за

---

[1] Du Prel. Kants Vorlesungen über Psychologie. 89, 90; Swedenborg. Neues Jerusalem. § 148.

[2] Быт 1:31.

существование могла бы быть хороша в одном только случае: если б она была средством к достижению цели, а не целью. Но в праве ли мы сделать такое предположение? — Да. Ведь во всей природе — в области астрономии, биологии и истории — борьба за существование сопровождается развитием, прогрессом. Значит, существование мирового разума, персонифицированного ли или не персонифицированного, связанного ли естественными законами или нет, является неизбежным допущением. Насколько несомненно то, что существует развитие, настолько же несомненно и то, что существует мировой разум, но настолько же несомненно и то, что ближайшее его определение есть задача, решение которой требует сверхчеловеческих усилий.

Но если посмотреть на эту исполненную страданий жизнь нашу не как на средство, ведущее нас, хотя и к неведомой для нас, но во всяком случае лежащей на продолжении исконного пути нашего развития цели, а как на самую цель, то с полным правом можно будет сказать, что «хвалит мастер свою работу, а не работа — своего мастера». «Все делается к лучшему»: верить этому люди имеют полное право; «все, что было, хорошо», — может быть сказано только о предшествовавшей нашему воплощению трансцендентальной нашей жизни; «все же, что делается, хорошо» — такого рода оптимизм, если сторонник его смотрит на борьбу за существование как на цель, есть нечестивая мысль, которая может родиться или у глупца, или у бессердечного человека. Раз человек сострадателен, он должен окунуться с головой в пессимизм; но это законнейшее с точки зрения земного нашего лица миросозерцание превращается для того, кто стоит на точке зрения развития, цель которого лежит в трансцендентальном мире, а не в скоропреходящей материальной фазе этого мира, в трансцендентальный оптимизм.

С такой же точки зрения надобно смотреть и на нашу смерть. Если вступление наше в земную жизнь, даже наша судьба — дело наших же рук, если то и другое служит нам средством к достижению метафизических наших целей, то пессимизм сменяется трансцендентальным оптимизмом и

смерть является в своем истинном свете. Если бы смерть была уничтожением, то для существа, которого волнение жизни есть его *эссенция*, она была бы вопиющим актом несправедливости; земная жизнь, представляющая почти непрерывную цепь несчастий, была бы для существа, исполненного непобедимого стремления к счастью, вероломною насмешкой природы, если б она не вела его к достижению трансцендентальных его целей, ко благу его же существа.

Значит, монистическое учение о душе примиряет нас с страданиями нашей жизни и нашей смертью и рисует нам нашу жизнь в виде самоприуготовления нашего к потусторонней жизни. Оно указывает нам, куда ведет нас наш жизненный путь и дает нам принцип морали, остававшийся до сих пор заколдованным кладом для материализма и пантеизма. Мистическому миросозерцанию ставили в упрек то, что оно слишком отрывает нас от земли и порождает в нас беспечность относительно задач земной нашей жизни. Спору нет, что оно может привести к таким прискорбным результатам, как это доказали некоторые из сект индийской и христианской религий. Но к ним приводит не само мистическое миросозерцание, а неправильное его понимание, возводящее в руководящий принцип жизни ничегонеделание, а не проповедуемое мистическим миросозерцанием самосовершенствование. С другой стороны, нельзя отрицать и того, что проповедь прилепления к земле ведет за собою столь же пагубное последствие: препятствует самоприуготовлению к потусторонней жизни. Поклонение сансаре исключает всякую нравственность, делает земное наше лицо врагом трансцендентального нашего субъекта, врагом общества, врагом культуры.

Проблема о бессмертии — важнейшая проблема не только для человека, но и для всего человечества. То или другое ее решение кладет отпечаток на нашу индивидуальную жизнь, а следовательно, и на социальные наши отношения. В социальной жизни людей отнюдь не могли бы иметь места царящие в ней несогласия, если бы в воззрении их на смерть было побольше согласия, т. е. если бы все они

в большей или меньшей мере приуготовляли себя к потусторонней жизни. Раз смерть есть не что иное, как *обездушение* тела, у нас не может быть никакого основания к такому самоприуготовлению; у нас может быть тогда основание только к философии по нужде, именуемой покорностью року. Если по смерти нашей мы будем жить только в наших делах, тогда большинству людей, особенно писателям, придется очень плохо; тогда в наилучшем случае в предсмертном нашем прощании с дорогими нашему сердцу людьми не было бы ничего привлекательного, потому что рано или поздно о нас можно было бы сказать:

Bald weiss keiner mehr zu sagen,
Ver du warst und wie dein Bild,
Das sie welk hinausgetragen
In ein blühendes Gefild.
(Martin Greif) [1]

Раз же наша смерть есть *обестелесенье* нашей души, на нашу жизнь нельзя уже смотреть как на нелепость или как на злую насмешку судьбы. Что наше существование не ограничивается периодом времени, заключающимся между нашим рождением и нашей смертью, но, согласно стародавнему учению о душе, продолжается и за могилой, этому сладостно верить, но этого нельзя доказать: не может быть бессмертной душа, начинающая свое существование вместе с телом, вечность не может иметь начала. Наше бессмертие мыслимо только в том случае, если наше существование продолжается и по ту сторону нашей колыбели, т. е. оно мыслимо только под условием нашего предсуществования. Конечно, можно верить в бессмертие, как в чей-то даваемый нам только в момент нашей смерти дар; но доказать

[1] Скоро все позабудут тебя,
Позабудут и то, как она,
Увядшая, схоронила тебя
На цветущей равнине.
(Мартин Грейф)

такое бессмертие невозможно; доказать его можно только, доказав, что оно — существенный атрибут нашего существа, глубоко заложенное в нашу природу ее качество.

Этого не делает древнее учение о душе; это вполне успешно делает только учение о душе монистическое. Согласно этому учению наше бессмертие не есть чей-то дар; оно есть продолжающееся и по смерти нашей существование существовавшего до нашего рождения и существующего в течение нашей жизни трансцендентального нашего субъекта. Согласно этому же учению смерть наша есть *обестелесенье* нашей души, существовавшей прежде, чем начало существовать наше тело. Далее. Согласно древнему учению о душе смерть представляет отчаянный скачок во мрак неизвестности; не имея под ногами никакой почвы, оно не могло сказать нам ничего определенного о посмертном нашем состоянии, оно могло о нем только фантазировать. У нас же для суждения о будущей нашей жизни есть почва под ногами: трансцендентальная психология и есть психология нашей будущей жизни, так как оккультные науки знакомят нас с силами и способностями нашими, не зависящими от телесного нашего организма, а потому с распадением нашего тела не только не увядающими, но даже расцветающими. Если можно видеть, хотя и не так, как видим мы теперь, без материального глаза, то утрата материального глаза не равнозначна утрате зрения; если можно мыслить, хотя и не так, как мыслим мы теперь, без головного мозга, то утрата головного мозга не равнозначна утрате способности мышления. Если существуют в нас не зависящие от нашего организма силы, то носитель этих сил непременно должен переживать наше тело, причем потустороннее его существование должно состоять в пользовании им этими силами.

В древнем учении о душе психология потусторонней жизни не имела качественной определенности; в эту область не проникал ни глаз, ни ухо ни одного смертного. В новом же учении о душе положительной особенностью психологии потусторонней жизни является именно то, что

составляет отличительную черту трансцендентальной психологии посюсторонней жизни. Теперь проблема о характере будущей нашей жизни может быть решена на почве фактов. Что эти факты оспариваются еще и теперь, это относительно не имеет значения; благодаря уже спору о реальности этих фактов вопрос о душе вступил в высшую фазу своего развития: перестал быть вопросом чисто спекулятивным, сделался вопросом факта. Чистое умозрение во веки веков не может привести к решению никакого вопроса; раз же вопрос сделался вопросом факта, он не может долго оставаться вопросом; он непременно должен, и в скором будущем, найти себе решение. Неопределенное положение, в котором находится теперь проблема о бессмертии, должно вскоре прекратиться, и она будет решена так или иначе в скором времени.

Что она будет решена в утвердительном смысле, это для знатока оккультизма не подлежит сомнению. Кто знакомится с оккультными явлениями, того прежде всего поражает нелепость отрицания представителями физиологической психологии организующего в нас начала: ведь они отрицают его тем самым языком, который образовало и приводит в движение это начало. Затем он недоумевает, как они могут проповедовать, что организующая в нас сила уничтожается с распадением нашего тела: ведь если наше тело есть продукт этой силы, то отсюда вытекает логическое заключение, что эта сила должна пережить свой продукт. Но кроме логики это доказывается, и доказывается непреложнейшим образом, спиритизмом. Конечно, у филистера, признающего, по выражению Брентано, только четырехугольное, и часто недовольного недостаточной четырехугольностью четырехугольного, начинает кружиться голова, как только он заслышит слова «явление духов». Но ведь каждый человек представляет собой нечто большее, чем явление духа, чем скоропреходящее спиритическое воплощение трансцендентального его субъекта: он представляет материальнейшую и, вследствие большой продолжительности своего существования, удивительнейшую из всех

известных нам спиритических материализаций. Разве признание возможности привидений нуждается в каких-то чрезвычайных предположениях? Вовсе нет. Оно нуждается в одном только простом предположении, а именно, что наша душа может пользоваться организующей в нас силой (доказуемой, как мы это видели, не только оккультными науками, но эстетикой и техникой) не единственно только при земном нашем рождении, и что смерть наша не приносит ей никакого вреда. Но ведь это понятно само собой: ведь человек, сделавший какое-либо орудие, может сделать его и в будущем, и уничтожение сделанного им орудия не должно влечь за собой смерти его.

Для знатока оккультизма отрицание реальности оккультных явлений непонятно до такой степени, что он только и может смотреть на него, как смотрел на него Шопенгауэр, сказавший, что его проповедники — не скептики, а невежды. Перти определяет литературу оккультизма приблизительно в 300 тысяч томов. Конечно, нельзя отрицать того, что в этой литературе содержится очень много материала, не прошедшего через горнило критики; но нельзя отрицать и того, что в ней критика непрестанно совершает завоевание. Прочитайте, например, «Phantasm of the Living» Гарни, Майерса и Подмора или еще более недавние «Annales des sciences psychiques!» Там вы найдете достаточное количество пропущенного чрез фильтр критики материала относительно вопроса о бессмертии. Но кто хочет иметь решительное доказательство действительности явления духов, пусть прочитает Крукса или Аксакова,[1] или отыщет себе медиума. Обыкновенно противники оккультизма смотрят не туда, куда им указывают: это они делают с той целью, чтобы иметь возможность продолжать утверждать, что они ничего не видят; они закрывают крепко-накрепко глаза, чтоб отрицать существование солнца. Число официальных представителей науки, решившихся исследовать «подозрительный» спиритизм, постыдно ограниченно. Час-

[1] Aksakoff. Animismus und Spiritismus.

то при этом они руководствовались единственной целью открыть мнимые плутни; но каждый раз дело оканчивалось превращением Савла в Павла. Так, например, было с Круксом и Уоллесом, которые, освободившись от современной болезни, априорного отрицания, занялись исследованием спиритических явлений и попали в число обращенных. Так было с профессорами Цельнером, Фехнером, Вебером, Шейбнером. Так было в недавнее уже время с профессорами Ломброзо, Тамбурини, Асчензи, Джильи и Биджиоли, додумавшимися до мысли, что богатство природы не ограничивается явлениями, известными современным ученым, открывшими спиритические сеансы и пришедшими во всяком случае к признанию реальности медиумических явлений. В подписанном ими протоколе сеанса от 25 июня 1891 года профессор Ломброзо говорит: «Я очень стыжусь и сожалею о моем упорном отрицании возможности так называемых спиритических явлений; я говорю только о явлениях, потому что я еще до сих пор не могу признать спиритизма, как теорию. Но, повторяю еще раз, факты существуют, и я горжусь тем, что я — раб фактов» (Jo sono molto vergognato e dolente, di avere combattuto con tanta tenacia la possibilita dei tatti cosi detti spiritici dico dei fatti, perche alla teoria ancora sono contrario. Ma i fatti esistono ed io dei fatti mi vanto di essere schiavo).[1] К сожалению, история этого обращения принесла пользу делу только отчасти, только отчасти потому, что при этом были сделаны две большие ошибки. Одна ошибка состояла в том, что с быстро прославившимся медиумом Ломброзо устраивались профанами темные сеансы, причем сейчас же медиум был пойман в пресловутых «плутнях». Конечно, темные сеансы обильнее светлых явлениями; но в такое время, когда отрицается происходящее среди бела дня, предприятие обращения скептиков путем темных сеансов поистине комично. Другая ошибка состояла в том, что Ломброзо, не успев сделаться учеником, пожелал быть учителем и выступил со

[1] «Tribuna Giudiciaria», от 5 июля 1891 года.

своей теорией. Нет ни одной науки, которую можно было бы изучить в течение нескольких часов, спиритизм же, эту труднейшую из всех наук, — нельзя и подавно. Как бы то ни было, откровенное и честное признание Ломброзо заслуживает всяческого уважения; если же он и поныне не разделяет воззрений спиритов, то это только потому, что эти воззрения суть воззрения людей, имеющих пред ним преимущество многолетних в области спиритизма исследований.

Конечно, тот или другой прием, встречаемый спиритизмом во внешней жизни, нисколько не может повлиять на его внутренний рост и помешать этой ветви оккультизма оказывать нам могущественнейшую помощь в деле решения вопроса о душе: ведь спиритизм не только доказывает существование загробной жизни, но даже сообщает нам, хотя и смутные, о ней сведения, которые могут быть подвергнуты нами пробе на оселке согласия их со сведениями о ней, доставляемыми нам сомнамбулизмом.

Первородный грех древнего учения о душе состоит в том, что оно, будучи по большей мере компетентным в решении вопроса о самом существовании загробной жизни, отнюдь не компетентно в решении вопроса об ее образе. Но учение о душе обязано дать ответ на оба эти вопроса. Раз человеку присущи *телесно необусловленные* силы, ими должно и определяться качество будущего его существования: ведь будущее существование наше (настоятельно прошу читателя не забывать этого) тождественно с нашим предсуществованием и с бессознательным нашим земным существованием. Так как теперь эти силы никогда во время земной нашей жизни, даже во время нахождения нашего в каком бы то ни было из экстатических состояний, не достигают полного расцвета, то, чтобы составить себе хоть мало-мальски ясное представление о будущей нашей жизни, мы должны вообразить себе их в соответственной степени расцвета. Наилучшую помощь в этом отношении могут оказать нам своими показаниями люди, находящиеся в экстатических состояниях. К этим опорным пунктам в деле суж-

дения о качестве будущей нашей жизни присоединяются опорные пункты, доставляемые нам спиритизмом. Имея те и другие, мы можем посредством их сопоставления решить вопрос о сходстве способностей медиумов и сомнамбулов, причем придем к утвердительному заключению. Так оно и должно быть, если наша бессознательная земная жизнь должна быть тождественна с будущей нашей жизнью, если сомнамбулизм представляет неполное, а медиумизм полное *обестелесенье* нашей души. Что трансцендентальная психология есть психология нашей будущей жизни, это доказывается: 1) самими показаниями экстатиков и 2) аналогиями между сомнамбулизмом и спиритизмом.

Сомнамбулы, например, Августа К.[1] и преворстская ясновидящая,[2] сравнивают свое скоропреходящее состояние с посмертным. Нетрудно допустить, что сомнамбулическое состояние может обнимать продолжительный период времени. Немало примеров, что оно длилось недели, месяцы, причем так как сомнамбулы продолжали свои обычные занятия, то на первый взгляд они ничем не отличались от остальных людей. Сомнамбулы превозносят свое состояние, считают его более реальным, чем бодрственное свое состояние, и смотрят сверху вниз на земное лицо свое. Муратори рассказывает об одной девушке, которая после сильнейшей лихорадки погрузилась в состояние мнимой смерти, так что начали уже подумывать о ее погребении, как вдруг у нее вырвался вздох, вследствие чего ее стали приводить в чувство. Когда она пришла в себя, она начала изливаться в жалобах на то, что ее вывели из только что ею испытанного невыразимо сладостного состояния покоя и блаженства. Никакая радость земной жизни не могла, по ее словам, сравниться с радостным чувством, испытанным ею во время ее сна. Находясь в нем, она слышала рыдания ее родных и разговоры их о ее погребении; но то и другое не нарушало ее спокойствия, она ничуть не заботилась о том,

[1] Mitteilungen aus dem Schlafleben der Somnambulen Auguste K.
[2] Kneter. Die Scherin von Prevorst.

возвратится она к земной жизни или нет.[1] Часто сомнамбулы выражают скорбь по поводу предстоящего им пробуждения. «Как мне не скорбеть, — говорила одна из сомнамбул, — когда мне снова придется облечься в ту тяжелую одежду, которую называют телом».[2] Многие сомнамбулы отказываются давать автодиагноз, так как они ставят ни во что свое выздоровление; их не пугает смерть; они знают, что будут счастливы, сбросив с себя бренную оболочку, именуемую телом.[3]

Экстатические состояния имеют двоякое преимущество пред состоянием нормальным; в них имеют место: облегчение и ослабление телесных уз и повышение интеллектуального уровня. Наше чувственное познание стеснено границами: мы познаем вещи только с внешней их стороны. Сомнамбулам же доступно познание внутренней стороны вещей, познание их субстанции; они сознают воспринимаемые как ими, так и нами от неодушевленных предметов, но остающиеся у нас под порогом нашего сознания или в исключительных случаях вступающие только в слабой мере в наше сознание, в виде идиосинкразий, впечатления. Им известна степень пользы или вреда для человеческого организма растений и даже гомеопатических лекарств. Наши безотчетные симпатии и антипатии к людям приобретают у сомнамбулов большую интенсивность и большую сознательность; в сомнамбулической оценке людей на первом плане стоит моральная их субстанция.

Но главнейшее преимущество сомнамбулов пред остальными людьми обнаруживается в чтении мыслей, которое, развиваясь пропорционально *обестелесенью*, на высшей ступени своего развития является языком духов. В загробную же жизнь мы можем унести с собой и нашу психометрическую способность, чудесную способность сенситивов, созерцающих даже в неодушевленных предметах картины

---

[1] Muratori. Über die Einbildungskraft. II, c. 9.

[2] Bartels. Grundzüge einer Physiologie und Physik des animalischen Magnetismus. 182.

[3] Gauitbier. Traité pratique du magnètisme animal. 612.

прошлой жизни этих предметов. То же самое можно сказать о видении и действии на расстоянии. Степень обнаруживаемых нами в исключительных случаях даже бодрственной нашей жизни наших способностей телепатической и телекинетической по обестелесеньи нашем далеко превзойдет степень их обнаружения сомнамбулическую.

Нет необходимости в допущении интеллектуального равенства всех трансцендентальных субъектов (что касается их равенства морального, то о нем не может быть и речи), чтобы смотреть на интуицию, заявляющую о себе и сменяющую рефлексию уже в творчестве гения, как на трансцендентальную нашу способность и как на форму нашего мышления в будущей нашей жизни. Представляя себе эту жизнь, мы должны представлять себе соответственно повышенной и организующую способность нашу, равно как соответственно материально-утонченным и продукт организующей в нас силы, наше тело. О чисто духовном загробном нашем существовании, о мышлении, не как об атрибуте духовного нашего существа; но как о нашей субстанции, мы не можем составить себе никакого понятия, а следовательно мы не можем представить себе этого нашего существования вполне бестелесным. «Только тщеславие, — говорит Баадер, — может заставить человека желать быть бестелесным».[1] Что касается физиологических функций нашего организма, то хотя во время нахождения нашего в бодрственном состоянии они являются бессознательными и независящими от нашего произвола, в сомнамбулическом сне они отчасти сопровождаются у нас сознанием, а в гипнотическом зависят отчасти от нашего произвола, причем самовнушением могут быть вызваны органические изменения, что составляет открытие, сделанное Кантом раньше Брэда.[2] Значит, представляя себе будущую нашу жизнь, мы должны представлять себе наше тело (опять-таки в соответственной степени) свободным от присущих ему недостатков и смотреть на едва нарождающееся в наши дни психическое лече-

[1] Baader. II, 15.

[2] Kant. Von der Macht des Gemüts.

ние физических болезней как на нормальную врачебную нашу деятельность в будущей нашей жизни.

Будущее наше тело, астральное наше тело, заявляет о себе уже в здешней нашей жизни, в явлении так называемого двойничества, подрывающем в корне всякие физиологические и биологические возражения против существования организующего в нас начала. Затем та же организующая в нас сила, исходя от умерших, заявляет о себе в спиритической материализации и, наконец, в самом акте земного нашего рождения, этой чудеснейшей из всех материализаций. Наше собственное рождение есть спиритическое явление, а мы отрицаем спиритизм!

Часто называют астральное наше тело эфирным. Мы не имеем ничего против такого его наименования и думаем, что, пожалуй, оно, в наш век господства натурализма, предпочтительнее. Если бы тело двойников и продуктов спиритической материализации состояло из сгущенного эфира, оно должно бы было обладать соответствующими свойствам эфира способностями: крайней быстротой перемещения, способностью проникновения сквозь материальные преграды и невесомостью. В таком случае возможно бы было и естественнонаучное объяснение видения и действия на расстоянии. На спиритических сеансах имеют место явления, дающие возможность заключить об эфирной природе манифестирующихся на них существ и о пользовании ими при таких манифестациях движениями эфира. Нельзя оставлять без внимания движений эфира и при объяснении сомнамбулического действия на расстоянии, особенно когда это действие сопровождается материальными изменениями.

Таковы аналогии, являемые способностями сомнамбулов и духов, аналогии, позволяющие сделать заключение об одинаковости этих способностей по существу и различии их только по степени. Эти аналогии распространяются как на образ материальной деятельности этих существ, так и на их интеллектуальные способности. С чтением мыслей, с ясновидением в пространстве и во времени мы встречаемся

в обеих областях: и в области сомнамбулизма, и в области спиритизма. Что же касается действия на расстоянии, то многие случаи такового сомнамбулического действия не могут быть объяснены при помощи одного эфира; для их объяснения необходимо допущение вмешательства, хотя и не материализующегося до степени видимости, двойника; точно так же трудно обойтись при объяснении многих аналогичных явлений спиритизма, например, прямого письма, без допущения заявляющей о себе при этом, хотя и исходящей от невидимого тела, организующей силы. Но, подобно тому как плотность тела двойника может достигнуть и степени его видимости, такой же степени видимости может достигнуть и плотность тела продуктов спиритической материализации, вследствие чего, как всем известно, можно их фотографировать, взвешивать и наблюдать их пульс и сердцебиение.

Укажем еще на следующие являемые сомнамбулизмом и спиритизмом аналогии. Так называемые проказы домовых могут исходить как от живых людей, так и от умерших; через медиумов могут манифестироваться как умершие, так и живые (и в предыдущем и в этом случае живой человек должен находиться в глубоком сомнамбулическом сне); медицинские советы исходят как от сомнамбулов, так и от медиумов. Вообще сомнамбулизм представляет только специальный вид медиумизма; они относятся друг к другу как самовнушение к внушению: сомнамбул находится под влиянием своего собственного духа, медиум — под влиянием не своего духа.

Все вышеуказанные аналогии между сомнамбулизмом и спиритизмом поставляют нас в необходимость заключить, что по смерти своей человек будет тем самым, что он есть бессознательно для себя в этой жизни. Мы — духи уже в этой нашей жизни, и посмертным нормальным состоянием нашим будет непрерывный, высокий сомнамбулический сон.

Вот каким образом решает, основываясь на явлениях оккультизма, вопрос о существовании и образе загробной

нашей жизни монистическое учение о душе. Чем больше мы исследуем область оккультизма, тем яснее становится для нас то, что смерть не есть ни уничтожение нашей индивидуальности, ни ее слияние с мировой субстанцией, а ее укрепление, и что, следовательно, так называемые мертвые гораздо жизнеобильнее живых. Сравнивая призрачное существование наше на земле с реальным существованием нашим за гробом, Джордано Бруно называет — и называет потому, что он был знаком с оккультизмом, — земную нашу жизнь ограничением нашей индивидуальности. «То, что мы называем смертью, — говорит он, — есть рождение к новой жизни, по сравнению с которой следовало бы называть смертью нашу теперешнюю жизнь».[1]

Пифагорейцы называли смерть праздником рождения духа, γενεσία. В мартирологиях смертный день называется *dies natalis*, а Ангелиус Силезий называет смерть «лучшей из всех вещей». Опыт знакомит нас с приближающимся к посмертному нашему состоянию только до некоторой степени сомнамбулическим нашим состоянием и с тождественным с ним только по существу состоянием *обестелесенья*, имеющим место во время транса у медиума, насколько последний может снова облечься в земную оболочку свою. Несмотря на это, спиритические явления дают нам право смотреть на смерть как на укрепление индивидуальности, а вместе с тем (так как являющая нам себя в спиритизме будущая наша жизнь может быть названа в известном смысле телесною) как на очищение всего нашего существа, как на очищение и нашего сознания и тела нашего.

Современная оппозиция учению о бессмертии наводит на мысль, что это учение представляет сплошное недоразумение, что оно может быть только предметом веры. Но если разложить его на составные его части, то в результате анализа получатся следующие два вопроса, на которые придется дать утвердительный ответ:

1. Может ли живое существо продолжать свое существование по смене формы своей? Конечно, может, — может

[1] Giordano Bruno. De Tripl. Min.

уже потому, что это имеет место даже в области органической жизни земной, в явлении всем хорошо известного превращения червяка в бабочку.

2. Может ли живое существо, утратив свое сознание, продолжать свое существование с пребывавшим в нем дотоле в скрытом состоянии сознанием? Конечно, может, и вот почему. Уже в чередовании сна и бодрствования мы имеем смену сознаний и попеременность животных и растительных функций. Еще явственнее обнаруживается дуализм сознания в гипнотизме и сомнамбулизме.

Итак, бессмертие возможно и с физиологической и с психологической точки зрения. К этим двум его возможностям присоединяются две его необходимости: логическая, вытекающая из того, что человек есть продукт организующей в нем силы, и эмпирическая, вытекающая из изучения спиритических явлений. Кто же отрицает спиритизм, пусть поучится.

Во всяком случае, древнее учение о душе само виновато в том, что число его адептов с течением времени все уменьшается. Топчась все на одном и том же месте, оно не могло устоять в борьбе с далеко ушедшей вперед наукой. Неправильное решение им проблемы о *бессмертии* зависело от неправильной постановки формулирующих ее вопросов. Ведь когда ставится вопрос, где находится потусторонний мир, скептик может объявить излишним самый этот вопрос, основываясь на том, что новейшей астрономией небо исследовано вдоль и поперек. Когда спрашивают, чем мы будем после нашей смерти, *просвещенный человек* может ответить, что немыслимо, чтобы смертное существо сделалось в данный момент бессмертным. Когда предлагают вопрос, каким образом мы можем вступить в потусторонний мир, на него ни один человек не в силах дать хоть маломальски удовлетворительный ответ. Словом, нельзя доказать бессмертия, если смотреть на него как на *обретение новой жизни*, как на *переход в новое место*; его можно доказать только в том случае, если смотреть на него как на продолжение нами нашей же бессознательной жизни в нашем

же мире. Что мы по смерти нашей *сделаемся* духами, это можно только сказать, но этого ни за что нельзя себе представить; то же, что мы — духи *уже теперь*, и что на другую, духовную, половину нашего существа смерть не имеет никакого влияния, это вполне можно себе представить и легко доказать сомнамбулизмом. Потусторонний мир — отнюдь не пространственно другой мир, в который смерть перенесет нас вполне непонятным для нас образом, чтобы мы продолжали там нашу жизнь при совершенно новых условиях: это — мир, не пространственно отличный от мира посюстороннего; это — тот же несознаваемый нами наш мир посюсторонний.

Потусторонний мир есть своеобразно созерцаемый мир посюсторонний. Пусть примут во внимание, что в вопросе о будущей нашей жизни первостепенную роль играет не качество ее места, не то, где мы будем пребывать после нашей смерти, на небе или в преисподней, но качество нашего организма, его отношение к месту нашей будущей жизни. Объективно, пространственно взаимно совпадающие посюсторонний и потусторонний миры субъективно могут отстоять друг от друга, как небо от земли, ни капли не походить друг на друга. Переходу в другой мир равнозначен уже переход от *посюстороннего* к *потустороннему способу познания*: ведь в результате восприятия одного и того же объекта двумя существами, обладающими различными организациями, должны получиться и различные продукты. То же надобно сказать и об образе деятельности существ *субъективно посюстороннего* и *субъективно потустороннего*, а, следовательно, о характере всего их существования. Стоит только представить себя вдруг освободившимся от всех сопряженных с обладанием нами грубо-материальным нашим телом неудобств нашего земного существования, чтобы почувствовать себя перенесенным на небо. Во всяком случае, такого рода небо может служить нам утешением в утрате нами пространственно отличных от земли небес. К сказанному присоединим приглашение читателя принять во внимание то обстоятельство, что наши чувства представ-

ляют скорее ограничение, чем орган познания, что устранение этого ограничения должно (как это подтверждает сомнамбулизм) повлечь за собой значительное расширение области познаваемого нами и что, следовательно (особенно если принять во внимание обусловленную эфирностью будущего нашего тела нашу свободу перемещения), с переходом нашим в потустороннюю жизнь мы вступим в более многообразные и гораздо более свободные отношения к природе, чем в каких находимся к ней теперь. Словом, не трудно представить себе такое существо, которому так часто удостаивавшаяся наименования юдоли скорби и места покаяния земля наша показалась бы раем.

Насколько мыслимы два существа, находящиеся в столь различных к одному и тому же миру отношениях, что они ничего не знают друг о друге и о мире друг друга, настолько же мыслимо и существо, одновременно находящееся к одному и тому же миру в двух столь различных отношениях, что одна из его половин не имеет ни малейшего познания о другой его половине. Такое существо и есть человек, живущий несознаваемо для себя уже во время земной жизни своей и продолжающий жить по смерти земной своей половины другою своей половиной в потустороннем мире.

Доколе отождествляли нашу душу с частью ее, обнимаемою телесно обусловленным чувственным нашим сознанием, дотоле доказательство ее бессмертия продолжало оставаться невозможностью, а смерть наша продолжала казаться тем, и только тем, чем она, бесспорно, являет себя в посюсторонней нашей жизни, отцветением, *обездушеньем* нашего тела. Но раз мы допустим, что наша душа простирается и по ту сторону нашего сознания, что мы одной ногой стоим в потустороннем мире уже теперь, что наше чувственное сознание полагает границы нашему познанию, границы, за которыми находится сверхчувственный мир со сверхчувственным нашим существом, наша смерть приобретает тогда и положительное значение: она будет тогда *обестелесеньем* нашей души.

Как видите, вопрос о бессмертии продолжает оставаться спорным, а материализм продолжает трубить победу только потому, что при его решении продолжают иметь в виду то, чего иметь в виду не следует, а именно, земного человека, объект нашего чувственного сознания. Но если бы при решении этого вопроса имели в виду единственно трансцендентальный наш субъект, тогда было бы другое дело, тогда материализм принужден бы был убрать паруса: ведь признание им этого субъекта есть только вопрос времени, так как нельзя вечно отрицать факты. Подобно материализму, проглядело трансцендентальный субъект и древнее учение о душе, несмотря на то, что указание на этот субъект содержится в самой Библии. В ней говорится о двояком сотворении человека. А именно. В одном месте ее читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его».[1] А затем — в другом месте: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою».[2] Можно без натяжки понимать это так, что в первой цитате говорится о начале нашего трансцендентального, а во второй — нашего земного существования.

Гипнотизм и сомнамбулизм доказывают нам, что несознаваемая нами часть нашего существа обладает такими силами и способностями, об употреблении, даже о существовании которых ничего не ведает наше чувственное сознание, потому что оно обусловлено телесно, а эти силы и способности телесно не обусловлены. По пробуждении от своего сна, т. е. по возвращении к своему телесно обусловленному сознанию, сомнамбул обнаруживает беспамятливость и тем доказывает телесную необусловленность своего сомнамбулического сознания. Этим же он доказывает и то, что наше самосознание не обнимает всего нашего существа. Далее. Спиритизм доказывает нам, что несознаваемые нами трансцендентальные силы и способности наши суть силы и способности, которыми мы будем обладать в будущей на-

[1] Быт 1:27.
[2] Быт 2:7.

шей жизни, что следовало бы допустить и без того. Что мы обладаем ими уже теперь, этого мы не сознаем; но этого нельзя понимать так, что они находятся у нас в зародыше и бездействуют. Нет, скорее надобно допустить, что трансцендентальные наши силы вплетены в некоторую систему сил, подобно тому как вплетены сознаваемые нами силы земного нашего лица в систему сил видимого нами мира. Система сил, в которую мы вплетены несознаваемо для нас, и есть царство духов. Мы вступим в него после нашей смерти сознательными существами, потому что мы пребываем в нем уже теперь; тогда мы окажемся «сопричастными силам будущего мира», потому что мы сопричастны им уже в этом мире.

Это приводит нас опять-таки к заключению, что потусторонний мир находится не в другом, чем наш мир, месте, а только — по ту сторону порога нашего сознания, что он есть (вследствие того, что область нами сознаваемого слагается из наших впечатлений, обладающих достаточной для сознательного восприятия их нами силой раздражения) *лежащая по ту сторону* порога нашего сознания область впечатлений наших от нашего мира.

Только если человек живет одновременно в посю- и потустороннем мире, и делается понятным то, что те силы, по милости которых мы, бессознательно для себя, — духи уже теперь, могут в исключительных случаях преступать порог нашего сознания и вступать в мир нашего опыта, как то имеет место у сомнамбулов в их ведении и действии на расстоянии, равно как делается понятным и то, что эти силы являют себя тождественными по существу с наблюдаемыми на спиритических сеансах силами бестелесных духов. Отсюда вытекает заключение, что не обращающие внимания на сомнамбулизм спириты (а таких, к сожалению, очень и очень много) понимают человека только наполовину, а не изучающие ни спиритизма, ни сомнамбулизма материалисты вовсе его не понимают.

Из сказанного следует, что, говоря вообще, решение загадки о человеке материализмом вполне безотрадно,

трансцендентальной же психологией — гораздо отраднее. В виде утешения материализм указывает нам на жизнь рода. Предметом заботливости природы служит-де не индивидуум, а род. Шествуя вперед, человечество достигнет-де в конце концов водворения у себя золотого века; назначение индивидуума состоит-де в споспешествовании историческому развитию человеческого рода.

К сожалению, такое утешение содержит в себе мало утешительного. Не говоря уже о смертности человеческих поколений, последовательность возбраняет нам остановиться на биологической точке зрения. Как естествоиспытатель, материалист должен стать на высшую, астрономическую точку зрения и рассуждать так: наступит время, когда Земля вследствие перемещения изотермов к экватору сделается, наконец, необитаемой, а еще позже превратится в целое море метеоров и упадет на Солнце. Значит, если и допустить возможность наступления на Земле в отдаленном будущем золотого века, в конце концов им некому будет наслаждаться. Все вообще, что должно иметь абсолютный конец, бесцельно. С материалистической точки зрения смерть индивидуума делает настолько же бесцельной жизнь индивидуума, насколько смерть всего человечества делает бесцельной жизнь человечества. Раз не имеет цели конечный пункт развития человечества, нет конечной цели и ни в одном из его пунктов.

С астрономической точки зрения в жизни мироздания совершается непрестанный круговорот: солнечные системы разрешаются в космический туман, из космического тумана образуются опять солнечные системы и т. д. Значит, с этой точки зрения результаты биологического и исторического процессов развития постоянно пропадают даром. Непрестанная повторяемость этих процессов не может придать им ни единой капли целесообразности. Поэтому не имеется ни малейшего основания приходить в восторг при созерцании истории человечества, тем более что ее реальность ничуть не выше реальности индивидуальной жизни. Ведь никто не станет восторгаться художником, непрестанно унич-

тожающим плоды своего творчества; его засадят в дом умалишенных, и тем скорее, чем он гениальнее. Когда материалист говорит нам о преклонении пред мудростью природы, он говорит фразы: ведь, согласно его же посылкам, он должен бы был смотреть на природу как на облеченную в материальные формы нелепость.

Совсем иные горизонты открываются, если стать на нашу точку зрения. Достаточно внести в картину мира единственную черту, бессмертие, чтобы она из бессмысленной мазни превратилась в гениальную композицию.

Ведь о целом мире можно сказать то же самое, что и об индивидууме: как каждый из нас есть продукт материализации сверхчувственного существа, так весь видимый мир есть продукт материализации сверхчувственного мира; как каждый из нас живет двоякой жизнью, так живет двоякой жизнью и весь мир. Когда мы высказываем суждение о мире, мы должны помнить, что высказываем его не о всем мире, а только о мире, нами видимом; а когда мы на этом суждении основываем свой пессимизм, мы должны делать оговорку, что вследствие односторонности нашего созерцания должно страдать односторонностью и это наше суждение, и что оно было бы совершенно другим, если бы нам было доступно созерцание обеих половин мира, если бы нам было доступно созерцание мира во всей его полноте.

Посмотрим же, насколько обязывает нас к пессимистическому воззрению на мир созерцание даже одной из его половин, нами видимой. Хотя в мировой жизни имеет место вечный круговорот, хотя во всей природе всякий процесс биологического развития имеет в близком или отдаленном будущем конец, но это может казаться вечно рождающейся и вечно умирающей нелепостью только материалисту, а скоропреходящею, с самоуничтожением мировой субстанции оканчивающейся, нелепостью — только пессимисту-пантеисту. Для нас же, вводящих в этот круговорот жизни миров бессмертие, мнимая самоцель природы обращается всего-навсего в средство. Этот бесцельный круговорот имеет место только на внешней сцене мировой жизни; да и

здесь он — не самоцель, а только форма имеющей свою цель вечной смены жизни в материальной половине мира. Цель эта лежит в области индивидуальной жизни — и не в материальной ее половине, а в ее половине сверхчувственной. Только о ней, только о непрерывном развитии сверхчувственной индивидуальной организации и сверхчувственного индивидуального сознания на почве такового же развития видов и их сознания в видимом мире и заботится природа. Она заботится о том, чтобы за всякий труд наш здесь, на земле, получал награду наш, пребывающий в невидимом нами мире, наследник. Что наследник нашей жизни нами незрим, это только оптический обман; он пребывает в области нашего бессознательного и оттуда заявляет нам о себе в практической нашей жизни. Когда мы усваиваем себе какой-нибудь механический навык, то при этом имеет место переход наших сознательных движений, медленных и неловких, в наши бессознательные движения, быстрые и ловкие; точно так же наши сознательные мысли конденсируются в бессознательные таланты, нравственные поступки — в нравственные задатки, тогда как воздержание от безнравственных поступков влечет за собой постепенное их искоренение. Значит, мы носим наследника плодов нашего труда и наших страданий в самих себе. Наследование наших задатков совершается в двух направлениях: они наследуются, насколько мы принадлежим невидимому миру, нами самими, т. е. трансцендентальным нашим субъектом, и членами видимого мира, нашими потомками, так что с последовательной сменой поколений индивидуум находит в видимом мире среду, все более и более пригодную для своего развития в смысле земной культуры, каковое развитие служит путем к достижению им трансцендентальных его целей. Значит, роль истории человеческой культуры низводится на степень служебной роли целям истории трансцендентального развития индивидуума.

Итак, жизнь имеет индивидуальную цель; но эта цель трансцендентальна. Она — в трансцендентальном мире, потому что в этом мире пребывает наследник индивидуума.

История культуры человечества тоже имеет цель; но эта цель в конце концов есть опять-таки трансцендентальная цель индивидуума. Далее. Эта цель лежит не на конечной части пути нашего исторического и биологического земного развития, но осуществляется в каждом пункте этого пути. Пусть волны исторического развития культуры опадают на земле и вздымаются в каких-либо других пунктах мирового пространства, пусть гибнут планеты, исчезают солнечные системы, результаты нашего индивидуального развития останутся при нас. Вечная смена, совершающаяся в видимом мире, оставляет по себе неизгладимые следы в мире невидимом. Развитие имеет место и в невидимом мире и по отношению к нашему невидимому существу, которое, так сказать, всасывает в себя результаты нашей видимой жизни.

Если, теперь, относительно плодов нашей жизни имеет место двоякого рода наследование, наследование их трансцендентальным нашим субъектом и земными нашими потомками, то является вопрос: всегда ли наше земное развитие должно находиться к трансцендентальному развитию в отношении средства к цели, или они должны когда-либо соединиться? Ведь, с одной стороны, все, чем мы бессознательно обладаем, и все результаты нашей сознательной жизни, имеющие быть наследованными нашим бессознательным, составляют объект сознательного обладания нашей души, а с другой — бессознательное есть источник биологического процесса развития, так как наследуемые путем биологического развития форм способности организующей души индивидуума остаются при нем бессознательно для него и, проникая насквозь процесс биологического развития, вызывают к жизни все новые формы. Но бессознательное есть источник и процесса исторического развития, так как интеллектуальные и моральные задатки, которые мы приносим с собой из мира бессознательного в нашу земную жизнь, споспешествуют историческому развитию нашей культуры. Следовательно, конечной целью этого процесса мог бы быть переход достояния нашей души

к земной форме ее явления, переход, который совершился бы путем перевоплощений нашей души, так что земля произвела бы в конце концов существо, в котором слилось бы все без остатка достояние трансцендентального нашего субъекта с достоянием земной формы его явления, и все наше бессознательное превратилось бы в сознательное. Такое существо, очевидно, соединяло бы в себе разделяемые теперь порогом нашего сознания оба наши естества.

Факт несознаваемости нами наших трансцендентальных сил служит ясным доказательством того, что они не имеют ничего общего с единственным объектом нашего сознания, нашим телом, равно как и того, что разрушающая только все телесное смерть не должна иметь для них жала. Если так, то вышеупомянутое гипотетическое существо, которое имеет явиться в будущем на земле и нормальным сознательным достоянием которого будут теперешние, все еще остающиеся для нас сверхчувственными, наши способности, не имело бы уже надобности переживать процессы жизни и смерти; оно победило бы смерть путем слияния его души, как организующего в нем начала, с его телом, телом, которое перестало бы быть только ее продуктом и сделалось бы имеющей тогда явиться в результате биологического развития формой его жизни. В таком существе телесное естество слилось бы с естеством духовным, телесное все более и более подымалось бы до духовного. Духовное все более и более спускалось бы до телесного и одновременность двух наших существований сменилась бы их слиянием. Заметим, что мысль о просветленном телесном существовании, т. е. о слиянии преимущественно материального существования с преимущественно духовным существованием, принадлежит Шеллингу, который, не принимая во внимание наличности двух одновременных наших существований, говорит в конце отдельного издания диалогического своего произведения «Клара» [1] и в своей «Философии откровения» [2] о смене *трех* состояний. Но

[1] Schelling. Klara. 175-180.
[2] Schelling. II, 4, 214-218.

Шеллинг ждет вышесказанного, приурочиваемого им к христианскому учению о воскресении тела, слияния от «кризиса», тогда как оно на самом деле подготовляется со времени возникновения жизни столь же медленным, как и непрерывным перемещением порога сознания, перемещением, благодаря которому и происходит непрестанное расширение чувственного мира на счет мира трансцендентального.

Существуют проблемы, заявляющие о своей глубине тем, что изливаемый их решением свет распространяется далеко за их пределы. Такой проблемой и является проблема о бессмертии. Если даже оставить в стороне вопрос о слиянии двух наших существований, то достаточно уже предложенного нами здесь ее решения, чтобы наше индивидуальное существование и история нашей культуры явились пред нами в совершенно новом свете. А именно. Если материалистическое и пантеистическое ее решения могут повергнуть нас в состояние озлобленного отрицания, даже, пожалуй, вызвать в нас смех приговоренного к виселице, то являющееся в результате углубления в нее ее решение, а именно, что корни нашей индивидуальности погружены в область, лежащую по ту сторону порога нашего сознания, в область нашего бессознательного, а не в область нашего сознательного, ставит нас на точку зрения, с которой пред нашим взором позади наших страданий открываются утешительные перспективы, созерцание которых дает нам силы нести с охотой бремя земных наших задач. Материализм же и пантеизм могут только тормозить как прогресс индивидуума, так и культуру человечества.

Но с углублением в загадку о человеке мы подвигаемся и по пути решения загадки о мире и выходим из необходимости признания неразумности его существования. Ведь если цель нашего собственного существования состоит в интеллектуальном и моральном совершенствовании, то и сам мир, вследствие того именно, что человек представляет существенный член в организме природы, должен быть духовной и моральной загадкой. Так как затем мы представ-

ляем продукт материализации сверхчувственного существа, то и вся природа должна быть продуктом материализации сверхчувственного мира. Что материальный мир возник из ничего, это можно, как говорит Шекспир, выдавить из губ, но не из мозга, т. е. этого нельзя себе представить, тогда как вполне можно себе представить, что в силу неисповедимой воли судеб, например, вследствие грехопадения, весь сверхчувственный мир или часть его обречены на материализацию, подобную материализации, имеющей место у индивидуума при его рождении. Легко представить себе и то, что такая материализация, подобно нашей собственной материализации, может смениться дематериализацией, что положительно исключает возможность понимания вечности мира в смысле его вечности материальной. Наконец, можно провести параллель и между одновременностью двух наших существований и одновременностью существований чувственного и сверхчувственного миров. Из всего этого следует, что материальное существование как индивидуума, так и мира представляет только одну из фаз их развития.

Конечно, материалисты и пантеисты сознают весь контраст между утешительностью мистического миросозерцания и безотрадностью их собственного; но когда им ставят это на вид, они отвечают, что утешительность отнюдь не есть необходимый предикат истины. Истина может-де быть как утешительной, так и безотрадною. Понятие *безотрадная истина* отнюдь-де не *contradictio in adjecto* [1]. Утешительные миросозерцания могут-де возникать вследствие того, что часто мысли бывают, как видим то у религиозных людей, детищем желаний. Но материалисты и пессимисты-пантеисты, борясь против одной крайности, впадают в другую (quum stulti vitant vitia, in contraria currunt): детищем их миросозерцания служит предрассудок, что безотрадность есть отличительный признак истины, и что всякое миросозерцание, хоть мало-мальски удовлетворяющее запросам на-

[1] Противоречие в определении (*лат.*).

шего духа, уже в силу одного этого должно внушать подозрение. Популяризаторы естественнонаучного миросозерцания положительно впадают в элегический тон, когда заговаривают об исполненной мучительной борьбы за существование и оканчивающейся могильной насыпью земной жизни, о гибели планет, систем неподвижных звезд, — и такой дешевой ценой приобретают себе репутацию возвышенных, поэтических натур.

Справедливо, что в понятии *безотрадная истина* не содержится *contradictio in adjecto*, но столь же справедливо и то, что его не содержится и в понятии *утешительная истина*. Утешительное миросозерцание заслуживало бы порицания, если бы его зиждители заботились об его утешительности и направляли все свои умственные силы на то, чтобы оно было утешительно, во время самого процесса созидания. Но в настоящем случае дело обстоит не так: зиждители мистического миросозерцания исходят из констатированных фактов сомнамбулизма и спиритизма и выводят из них неизбежные логические заключения, нисколько не заботясь об одобрении той или другой школы. Критике не подлежат результаты исследования, ей подлежат только пути его; исследователь должен заботиться только о пути исследования, а не о том, куда он его приведет.

Взяв с этой стороны мистическое миросозерцание, увидим, что к нему пришли его зиждители научным путем, а именно, путем логического вывода заключений из данных фактов. Конечно, во время своей работы исследователь должен искать истины и ничего более; для него вопрос об утешительности результатов его исследования может существовать так же мало, как для геометра вопрос о том, чем он делает свои построения, пером или карандашом. Но такая холодная объективность обязательна только во время самой работы, когда ум должен держаться в стороне от влияний сердца; если же по окончании работы окажется, что ее результаты находятся в согласии с запросами сердца, то такое обстоятельство нисколько не может умалить ее значения, и если бы нашелся критик, который, будучи заклятым врагом

требований сердца, возвысил бы против нее свой голос, он сам не был бы объективен.

Истина должна быть как лед прозрачна, но не как лед холодна, и когда она не как лед холодна, исследователю точно так же нельзя запретить радоваться этому, как нельзя запретить метеорологу наслаждаться прогулкой в предсказанную им прекрасную погоду; было бы нелепо требовать от него, чтоб он убил в себе всякое чувство. Когда мои критики говорят, что мое миросозерцание удовлетворяет требованиям сердца, они говорят правду; но когда они говорят, что оно на то и рассчитано, тогда я вывожу по меньшей мере то заключение, что они, сознавая свое бессилие на почве научной борьбы со мной, на почве критики пути моих исследований, прибегают, как к якорю спасения, к критике результатов моих исследований.

Раз реальны явления гипнотизма, сомнамбулизма и спиритизма и безупречно правильны выведенные из них заключения, построенное на их почве миросозерцание должно пользоваться правом гражданства до тех пор, пока не будут открыты подрывающие его новые явления.

Что касается вышеупомянутых явлений, то явления гипнотизма добились всеобщего признания; если же некоторые профессора, например, Дюбуа-Реймон или Мейнерт, предлагают упраздняющие очень и очень мало знакомый им гипнотизм теории, то на это только и можно сказать, что как они ни бейся головой об стену, а стена останется цела-целехонька. Признан в качестве специального вида гипнотизма и сомнамбулизм, так что вскоре профессора «откроют» все те явления, о которых уже сто лет тому назад прочирикали с крыш все воробьи. Наконец, что касается спиритизма, то о шаткости отделяющей его от сомнамбулизма грани мной было говорено так много, что говорить об этом еще и здесь я не считаю для себя обязательным. Скажу только, что выступивший недавно в Берлине со своим объяснением медиумических стуков, как производимых ребрами звуков, д-р Молль может быть покоен, что он обеспечил за собой гомерический смех потомства.

Отсюда следует, что признание всей трансцендентальной психологии не может оставаться продолжительное время вопросом и что если существуют еще и в наше время учебники, в которых сомнамбулизму не отведено подобающего ему места, то как бы они ни были объемисты, они устарели с самого момента появления своего на свет. О специалистах-ученых можно сказать следующими словами Лихтенберга: «Нередко я замечал, что профессорам бывает зачастую неизвестно то, что они должны бы были знать первее всех».

Хотя с течением времени физиологическая психология будет приобретать значение все более и более могущественной отрасли человеческих знаний, она вполне бессильна и останется бессильной в решении загадки о человеке. Решить эту загадку может только трансцендентальная психология. Эту науку нельзя дискредитировать указанием на то, что она основывается в своих выводах на болезненных состояниях; люди, делающие такое указание, смешивают причину с условием, так как они от болезненности мистических явлений заключают к болезненности мистических способностей. Ее нельзя дискредитировать и указанием на то, что нормальные психические способности человека выше психических его способностей анормальных. Нормальные способности человека выше его способностей анормальных только с точки зрения пригодности их для целей практической его жизни, и уже Кант сказал, что «познание другого мира достижимо здесь, на земле, только с утратой некоторой доли ума, необходимого для земной жизни».[1] Зато анормальные способности наши имеют гораздо большее теоретическое значение, имеют гораздо больше значения в деле объяснения человека, так как они доказывают, что человек призван не для одной земной жизни. Доказать это, отправляясь от нормальной психической жизни человека, гораздо труднее; в этом и заключается причина столь продолжительного господства материа-

[1] Kant. Träume eines Geistersehers.

лизма, которому несдобровать теперь, когда констатированы тысячи случаев ясновидения, из коих достаточно было бы уже одного, чтобы нанести ему смертельный удар. Из эмбриональных способностей человека высшие суть те, которые имеют наибольшее значение для его эмбриональной жизни; но важнейшее философическое значение принадлежит тем эмбриональным зачаткам его организма, которые не имеют никакого значения для его эмбриональной жизни, но которые указывают на то, что эмбрион призван жить в нашем мире, по справедливости называемом по отношению к материнской утробе миром света. Вполне бесцельные с точки зрения нашего эмбрионального существования наши эмбриональные органы движения и чувствования и указывают на наше призвание к высшей, сравнительно с эмбриональной, жизни.

Изложим теперь вкратце все основания высокого значения трансцендентальной психологии для решения загадок о человеке и мире.

I. Попе говорит, что для человека главнейшим предметом изучения должен быть человек. Духовная потребность человека состоит в уяснения им своего собственного значения; а так как он бесспорно занимает высшее на земле место, то он представляет для себя интереснейший предмет изучения и с точки зрения объективной.

II. Усилия человека уяснить себе значение мира, а затем уже значение самого себя оставались до сих пор столь малоуспешными, что вполне дозволителен опыт построения миросозерцания на почве решения загадки о человеке. Кто хочет сделать правильную оценку природы, должен наперед сделать правильное определение человека, ее высшего явления. О писателе или художнике надобно судить по лучшим его произведениям: ведь нельзя же судить о Гомере по тем местам его произведения, в которых, по выражению Горация, засыпает его гений! (*quandoque dormitat Homerus*). Только когда мы узнаем, что такое человек, мы

будем в состоянии заключить ретроспективно, что такое и его мир. Так как он — сознательное и моральное существо и притом образует с природой гармоническое целое, то природа, так же как и он, представляет духовную и моральную проблему. Идеально разделяемые мир и человек реально образуют нераздельное целое. Мировая проблема является в том или другом свете согласно тому, как смотреть на человека, материалистически ли, как на чисто физическую проблему, или спиритуалистически, как на проблему метафизическую.

III. Так как высшее определение человека дает трансцендентальная психология, то она сообщает и возвышеннейший взгляд на природу.

Уяснению только что нами сказанного относительно высокого значения трансцендентальной психологии для решения загадки о человеке может оказать содействие следующее из области астрономии сравнение.

Первый, кто производил научное наблюдение над падающими звездами, на основании видимости пришел к заключению, что вследствие какой-то причины в атмосфере образуются светящиеся точки, которые затем совершают быстрое по небу движение и наконец потухают. Такое объяснение, вполне соответствующее видимости явления, не объясняет его сущности. Явление падающих звезд было понято только тогда, когда на него взглянули, как на явление космической физики, когда его стали объяснять так: совершая движение вокруг солнца, падающие звезды по временам вступают в земную атмосферу, где их движение встречает сопротивление и затем, согласно физическим законам, превращается в молекулярное движение, т. е. теплоту. Согласно этому объяснению падающая звезда, существующая для нас, субъективно, только во время своего через земную атмосферу прохождения, объективно существует и до и после своего в нее вступления, светит же только во время своего через нее прохождения, встречая в ней сопротивление.

Тот, для кого существование человека начинается его рождением и кончается его смертью, похож на астронома,

для которого существование падающей звезды ограничивается существованием ее во время ее прохождения через земную атмосферу. Ограничивая его существование освещаемой светом его сознания частью, он приходит к ложному его определению, превращает его в задачу чисто физическую. Мы дадим наиболее приближающееся к истине определение человека, сказав, что он есть космическое существо, путь существования которого простирается по обе стороны пути его земного существования.

Так как нашим чувственным самосознанием освещается *на самом деле* только наше земное существование, остальная же часть нашего существования пребывает в неозаренном его светом мраке, то основание всякой мистики заключается в тезисе: самосознание не исчерпывает своего объекта, т. е. существует трансцендентальная психология. Кто будет в состоянии дать доказательство, — каковое непременно составит задачу будущего столетия, — что наше существо простирается за пределы нашего самосознания, и точно ответить на вопрос, как далеко оно за них простирается, тот сделает для решения загадки о человеке то самое, что Скиапарелли сделал для решения вопроса о падающих звездах, доказав, что атмосферический светлый путь их составляет только часть пробегаемой ими громадной космической кривой, вид и положение которой могут быть определены по нескольким данным ее точкам.

Так как чувственное наше сознание освещает только часть нашего существования, заключенную между нашим рождением и нашей смертью, только наше земное существование, то это обстоятельство должно порождать в нас иллюзию, будто наше рождение есть начало нашего существования, а наша смерть — конец его, и будто наше земное существование дано нам в дар посторонней, чисто земной причиной, каковая иллюзия должна бы была существовать для нашего земного лица даже в том случае, если бы мы, как субъект, заключили с нашим трансцендентальным сознанием добровольное условие погрузиться в земной мир. Но оккультные науки говорят нам об организующей спо-

собности нашей души, а значит, они присоединяют к нашему земному существованию предсуществование и посмертное существование; затем они говорят нам, что мы совершаем путь двух этих присоединяемых ими к нашему земному существованию существований только с трансцендентальным нашим сознанием и что деятельности этого сознания мы должны отводить место в нашем существовании, взятом во всей его целости, во всех случаях исчезновения нашего чувственного сознания; наконец, они говорят нам (что обнаруживается уже в творчестве гения), что это трансцендентальное наше сознание может существовать одновременно с чувственным нашим сознанием, хотя и в скрытом для последнего виде. Значит, вступление наше в жизнь совершается по милости нами не сознаваемой, но отнюдь не бессознательной самой в себе причины, и эта причина — не вне нас и не на земле, но в нас самих и в трансцендентальном мире. Этой причиной служит наше добровольное трансцендентальное решение; внешнее же принуждение — иллюзия.

Сказанное уяснится еще более, если мы возьмем в рассмотрение обратный вышеприведенному случай, а именно, то, что сопровождаемость наших, хотя и совершаемых нами по внешнему принуждению деяний чувственным нашим сознанием порождает в нас иллюзию их свободы. Уже Спиноза в одном из своих писем высказал глубокую мысль, что если бы одарить камень сознанием, то он, будучи брошен, воображал бы, что летит по собственной воле. Это выражение может быть понимаемо в буквальном смысле: ведь если всякая сила есть, согласно Шопенгауэру и Уоллесу, воля, то для внутренне себя познающего вышесказанного камня, обретающего в себе во время своего полета увлекающую его по пути последнего волю и не обретающего в себе этой воли по достижении им земли, физическое состояние, косность, превратилось бы в психический акт, в акт свободной воли. Из сказанного следует как то, что сознаваемость деяний *может порождать иллюзию* свободы, так и то, что несознаваемость их может порождать иллюзию принуждения. Но

если так, то даже определяемое собственной нашей деятельностью содержание нашей жизни может на самом деле определяться, с одной стороны, внешними условиями нашей жизни, а с другой — трансцендентальным нашим волением. Обратимся к упомянутому в начале этого нашего этюда матросу. Если бы до высадки его на остров ему было внушено сделать все то и тогда, что и когда он на нем делал в течение месяцев и годов своей на нем жизни, то, так как последняя сопровождалась бы его сознанием, он пребывал бы в иллюзии свободы всех его на его острове деяний.

Это можно перенести с матроса на нас и сказать: наша, по-видимому, свободная индивидуальная и историческая *жизнь может быть также продуктом некоторого* чувственно нами несознаваемого гипнотического нам внушения со стороны трансцендентального нашего субъекта *выполнить* с сознанием своей свободы в течение земного нашего существования все то, что мы в нем выполняем.

Кант в «Критике чистого разума», в третьей ее антиномии, в антиномии необходимости и свободы, говорит, что наступление всех совершающихся в мире изменений, включая сюда и наши деяния, обусловливается необходимостью. С земной точки зрения всякое деяние представляет необходимый продукт мотива и характера, и сам Кант говорит, что если бы мы могли насквозь узнать характер данного человека, мы могли бы предсказать наступление его деяний с такой же точностью, с какой определяем закат солнца. Свобода, говорит Кант, существует только в сверхчувственном, умопостигаемом мире, в царстве «вещи в себе». Но раз необходимо положить в основание нашего земного, эмпирического характера сверхчувственное наше существо, трансцендентальный наш субъект, необходимо мыслить сверхчувственную свободу как *я в себе*, понимать ее в, индивидуалистическом смысле. Поэтому вступление наше в эту жизнь, кажущееся нашему сознанию, смешивающему его условие с его причиной, необходимостью, должно быть добровольным актом деятельности нашего субъекта, и так как сам эмпирический характер наш пред-

ставляет не что иное, как феноменизировавшийся наш трансцендентальный характер, то и все деяния нашей жизни должны быть отнесены на счет деятельности трансцендентального же нашего субъекта.

Таким образом, вызывавшее столь великое со стороны Шопенгауэра и Шеллинга к себе удивление умозрение Канта относительно необходимости и свободы теперь, через сто лет, получает, так сказать, плоть и кровь благодаря одному из трансцендентально-психических явлений, — явлению постгипнотического внушения. Постулируемая нашим разумом необходимость наших деяний и подсказываемая нам нашим внутренним чувством их свобода образуют не дисгармонию, но гармонию.

Гипнотическое самовнушение и таковое же внушение,— общеизвестные явления, невольно наталкивающие на вышеизложенное их объяснение, так как только с точки зрения этого объяснения и становятся понятными не только две философские загадки, — наше рождение и существующее в нас, несмотря на постулируемое нашим разумом признание необходимости наших деяний, внутреннее сознание нашей за них ответственности, — но и остающиеся без этого объяснения непонятными некоторые опытно доказуемые явления, как, например, ритмические в нашей жизни колебания, о которых говорит в своей «Магии чисел» Гелленбах, и «целесообразное строительство нашей судьбы», о котором говорит Шопенгауэр.

Но если так, то является необходимость в заключении, что путь земной нашей жизни ведет нас к трансцендентальному нашему благополучию, что сообщает нам трансцендентально обоснованное смирение, далеко утешительнейшее, чем философская покорность року по необходимости.

Итак, трансцендентальная психология, в которой только и обретается решение загадки о человеке, сообщает разумность каждому моменту нашего существования, являющегося с материалистической точки зрения, ограничивающей его нашим земным существованием, колоссальной нелепостью. Ведь с материалистической точки зрения наше

рождение является результатом кратковременного взаимного удовольствия двух соединенных между собой тем, что называется *egoisme a deux* [1] индивидуумов, предающихся этому удовольствию за счет третьего лица, которое, как козлище отпущения, должно в продолжение нескольких десятков лет нести на себе мучительное бремя жизни. Но если бы было так, то пришлось бы дать отрицательный ответ как на вопрос о моральности такого *egoisme a deux*, так и на вопрос не только о существовании обязанностей детей по отношению к родителям, но и о существовании каких бы то ни было обязанностей. Трансцендентальная же психология на все эти три вопроса дает утвердительный ответ и тем являет свое высокое значение и в сфере практической жизни.

Когда материалисты говорят о морали, они ограничиваются характеризующим их о ней суждение вопросом об ее возникновении, оставляя в стороне, по достойным похвалы мотивам, другой вопрос, вопрос об ее обязательности. Ведь в чисто материальном мире, отличающемся от реторты только большим объемом, не существует ничего такого абсолютного, на чем можно бы было обосновать мораль; ведь самое понятие морали предполагает, что мир и человек — задачи не только физические, но и метафизические. Если материалист отрицает это и все-таки говорит о морали, он, хотя это нисколько его не смущает, непоследователен.

Трансцендентальная же психология может не только проповедовать, но и обосновать мораль, так как она учит бессмертию и зависимости нашего посмертного существования от делаемого нами здесь, на земле, употребления наших наклонностей и способностей. Это имеет не только важный интерес для нашей практической жизни вообще, но и животрепещущий интерес для нашей современной жизни: ведь в результате непрестанно совершающегося в наши дни процесса разложения религии должно получиться окончательное разложение морали. Современная мораль представляет, так сказать, осадок хотя и неудовлетвори-

[1] Эгоизм на двоих (*фр.*).

тельно, даже неправильно обосновывавших ее, но имевших свое воспитательное значение и выполнивших свою задачу идеалистических миросозерцаний. Если бы новое идеалистическое миросозерцание не влило в нее кровь, она неминуемо должна бы была умереть от малокровия.

Так как это новое миросозерцание находится в настоящее время только в периоде зачаточного образования, то в области наших воззрений на мораль продолжает царить рознь, отражающаяся на практической нашей жизни. Один томится фаустовской жаждой знания, до которого окружающим его людям так же мало дела, как до прошлогоднего снега; другой всецело поглощен мыслью о своем материальном благосостоянии и относится с полным презрением к науке и искусству; тот уходит от людей и делается траппистом или погружается в чистое созерцание и ведет растительную жизнь, а тот, увлеченный вихрем жизни, гоняется за призраком славы, не забывая и науку, так как наука — сила; наконец, подавляющее большинство проводит жизнь в погоне за чувственными удовольствиями и, как средством к пользованию ими, деньгами. В наше время всплыл на свет Божий так называемый социальный вопрос, являющийся в различных головах в различном виде: то в виде филантропии, то в виде слепой страсти к разрушению, то в виде мелочного тщеславия и желания заставить о себе говорить, как это имело место, например, у злодея Геделя или (обращаясь к вожакам) у сгоравшего тщеславием еврея Лассаля, бредившего о триумфальном въезде своем вместе со своей возлюбленной в Берлин (ведь кто не может быть героем, хочет быть хоть Геростратом). Несмотря на такое многообразие в нашем обществе тенденций, каждый из нас убежден в правоте соответствующего его миросозерцанию и мотивируемого им этим его миросозерцанием образа своих действий и тем доказывает справедливость высказанного нами положения, что рознь практической нашей жизни есть продукт розни нашей жизни теоретической.

К сожалению, даже разумнейшие сторонники социальной реформы убеждены в том, что она сводится на реформу

политико-экономических воззрений. Но они впадают в логическое противоречие: ведь с убедительностью теоретического материализма будет расти и его практическая живучесть, а, следовательно, будет обостряться и борьба за существование, к смягчению которой стремятся социалисты. Конечно, смягчение борьбы за существование может быть достигнуто до некоторой степени путем внешних политико-экономических мероприятий; но они не в силах произвести главного, а именно такого изменения людей, при котором филантропия не нуждалась бы в дающем всегда чувствовать свой гнет внешнем принуждении. Социалисты, которым действительно не чужда моральная тенденция помочь бедным и несчастным, рано или поздно убедятся в том, что никакой материалистически окрашенный социализм не может радикально излечить социальную болезнь, что сделать это под силу только метафизическому миросозерцанию. Но в наши дни здание такого миросозерцания может быть воздвигнуто только на почве опытных явлений, почему в этом отношении на первом плане должно стоять признание только и вводящей в метафизику трансцендентальной психологии.

Существует очень много людей, оптимистически ослепленных нашей культурой, взирающих на все сквозь розовые очки и мнящих, что мы далеко ушли вперед по пути нравственного совершенствования, а потому и не видящих необходимости в каком бы то ни было новом миросозерцании. Но по более внимательном рассмотрении дела моральная окраска современной культуры рассеивается, как дым, превращается просто-напросто в законность деяний. Последняя определяется для образованных людей общественным мнением, а для необразованных — правительственной властью, уложением о наказаниях. Чтоб убедиться в том, что по исключении этих факторов наших деяний на долю моральных их факторов не остается ровно ничего, стоит только обратить внимание на те эпохи общественной нашей жизни, в которые имеет место, хотя и кратковременное, упразднение законности. В эти эпохи безраздельно

царит бестиализм. Так было во времена «великой революции», когда по улицам Парижа расхаживали с пиками, увенчанными головами убитых, и когда эта столица всемирной цивилизации по мановению волшебного жезла спустилась на ступень культуры дагомеев. Что в такие эпохи имеет место падение устоев нравственности, это совершенно не верно; в них имеет место только падение истинного столпа современного сознания законности деяний — страха наказания.

Все сказанное доказывает настоятельную необходимость оживления в людях веры в метафизику, в которой мораль только и может почерпнуть новые силы. Внутренне обоснованная, а не навязанная извне, мораль должна получиться в результате метафизического определения человека, что также сводится на правильное решение загадки о человеке.

Обоснование морали представляет, конечно, труднейшую, хотя и прямейшую задачу философии, потому что человек — высшее явление природы, а мораль — высшая его функция. Инстинктивно мы ставим мораль выше образования. Мы почти не обращаем внимания на отсутствие образования у нравственного человека, тогда как лишенный нравственности гений действует на нас отталкивающим образом. Глупость вызывает в нас сострадание или смех, низость — негодование. Настоящим пробным камнем в деле оценки философских систем служит способность их к обоснованию морали.

Но нравственный инстинкт является в нас диссонансом, если заключить наше индивидуальное существование в пределы колыбели и могилы. Если бы путь нашего существования ограничивался видимой его частью, мы, сознательно идущие навстречу смерти, уподобились бы приговоренному к смерти преступнику, с той только разницею, что был бы длиннее путь к месту нашей казни и было бы нам не известно время ее. Некогда закон дарил приговоренным к смерти в последние дни их жизни исполнение их желаний. Так было, например, у древних греков. Мы же, если мы,

подобно материалистам, будем смотреть на нашу смерть как на наше уничтожение, сами лишим себя подготовления к переходу в потусторонний мир.

Степень нравственного развития человека находится в таком же отношении к степени развития у него представления времени, в каком находится к ней степень его развития интеллектуального. Объяснимся.

Животное живет чувственно созерцаемым им настоящим. Немногим отличается от него номад: он не черпает для себя никаких уроков в прошлом и не готовит ничего для будущего. Стоящий же на высшей ступени лестницы земных существ культурный человек принимает в своей деятельности во внимание и прошедшее и будущее. Таким образом степенью развития у данного существа представления времени определяется занимаемая им в лестнице биологического развития ступень, а значит, и степень его интеллектуального развития: ведь прошедшее и будущее могут существовать субъективно только в виде абстрактных понятий, а способность образования последних и есть существеннейшая способность интеллекта; если бы процесс биологического развития на земле не достиг пункта образования на ней этой способности, не было бы места и человеческому интеллекту. В такой же точно зависимости, в какой развитие интеллекта находится от развития представления о земном прошедшем и земном будущем, находится развитие морали от сознания неземного прошедшего и неземного будущего. Мораль возможна для нас единственно в том случае, если мы не будем ограничивать всего пути нашего существования (этой проходимой нами в трансцендентальном пространстве гиперболической кривой) земной его частью, освещаемою чувственным нашим сознанием. Какое бы расширение ни приобрело в будущем наше представление о земном времени в обоих его направлениях (и в направлении прошедшего и в направлении будущего), оно послужит только ко благу нашего интеллекта и будет мотивом нашего стремления только ко благу нашего земного лица. Но это породит соответственно больший, чем суще-

ствующий теперь, конфликт интеллекта и морали. Мы будем стремиться ко благу всего нашего существа, истинного нашего существа, мы будем стремиться к истинному благу нашему только тогда, когда сообщим нашему сознанию такое расширение, что будем обнимать им не только земное наше существование, но как предсуществование наше, так и загробное наше существование, когда снова признаем нашу метафизическую природу. При такой степени развития у нас представления времени, на такой высоте нашего развития вообще мы постигнем и то, что такое нравственный человек.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Из сказанного следует, что опирающееся на трансцендентальную психологию учение о душе льет могучий свет и в практическую нашу жизнь. Что же касается значения его как теории, то оно разрешает, и разрешает в недосягаемой для всех остальных теорий степени, не только загадку о человеке, но отчасти и мировую загадку; благодаря ему мы имеем некоторое понятие о цели мироздания и знаем, что мир служит школой для духов, которым изгнание из трансцендентального рая может, пожалуй, принести большую пользу, чем пребывание в трансцендентальном раю.

СХЕМАТИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА С ОККУЛЬТНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Потусторонний мир — **ЧЕЛОВЕК** — **Посюсторонний мир**

(Царство бессознательного, т.е. трансцендентального сознания.) Трансцендентальный субъект.

Порог сознания.

(Царство чувственного сознания.) Земной человек

Магические силы.
- Чёрная магия. Ведунство. Волшебство.
- Белая магия. Магнетизм. Религиозная мистика.

Сверхчувственное сознание. Сомнамбулизм.

Астральное тело.
- Двойничество.
- Материализация.
  - Спиритизм.
  - Земное рождение.

Материальное тело. Чувственное сознание.

Настоящая причина которых — в трансцендентальном субъекте, т.е. монистическое учение о душе доказывается влиянием:

мышления на организующее начало. Гипнотизм.

организующего начала на мышление. Органопроекция.

В эстетике.
- Золотое сечение.
- Антропоморфизическое и антропопатическое созерцание природы.

В технике. Антропоморфическое образование технических аппаратов.

ОБЪЯСНЕНИЕ СХЕМЫ

Человек живет одновременно двоякой жизнью: в потустороннем мире, как трансцендентальный субъект, и в посюстороннем мире, как земной человек. Оба эти существования различаются между собой и формой познания, и образом деятельности. Потусторонний и посюсторонний миры разделяются не пространственно, но отделены друг от друга только порогом сознания, почему чувственное сознание обнимает только земное существование. Потусторонний мир есть только своеобразно созерцаемый мир посюсторонний. Монистическое учение о душе дает доказательство тождества мыслящего и организующего начал в трансцендентальном субъекте; благодаря ему оккультные науки приобретают фундамент. Силы и способности трансцендентального нашего субъекта, насколько они сознаются нами в исключительных случаях нашей посюсторонней жизни (в сомнамбулизме) и вступают из потустороннего мира в посюсторонний (спиритизм), образуют объект оккультных наук. Кроме уразумения этих наук вышеупомянутое доказательство имеет важность, и особенную важность, для скептика по причине своей неуязвимости со стороны материалистических нападок.

Приложение

Отрывок из
«Reden gehalten in naturwissenchaftliehen Versammlungen»
д-ра Карла Эрнеста фон Бэра

Мы получили от природы несколько вполне определенных мер времени, представляющих постоянно повторяющиеся периоды времени естественных явлений и потому почти насильственно нам ею навязываемых; таковы суть: год, месяц, сутки. Но основные меры времени, слу-

жащие нам мерами заимствуемых нами от внешнего мира мер, мы черпаем, и иначе поступать не можем, в самих себе. Народы, живущие без часов, т. е. без искусственной меры времени, обыкновенно меряют время промежутками между приемами пищи, т. е. попеременным возвращением голода и сытости. Точнее всего было бы производить субъективное измерение времени дыханием. Хотя я не знаю, употреблялась ли каким-либо народом эта субъективная естественная мера времени, тем не менее я не сомневаюсь, что обычная минимальная мера времени, называемая секундой и определяемая нами искусственно, дана нам нашей пульсацией, биением нашего сердца, совершающимся при нормальных обстоятельствах у взрослого здорового человека с математической точностью. Но настоящей основной мерой, которой орудует наше сознание, служит гораздо меньшая психическая мера, а именно: ею служит время, потребное для восприятия нами оказываемых на наши чувства внешним миром впечатлений. Вот почему секунда может показаться нам продолжительной, если мы в течение ее пребываем в состоянии напряженного ожидания. Это время служит мерой времени у всех народов, что воочию доказывается наименованием нами минимального времени мгновеньем, т. е. временем, потребным нам для того, чтобы мигнуть глазом. Оно же служило мерой времени и для древних народов. Римляне называли его *momentum*, а также *punctum temporis*. *Punctum* означает собственно укол, а потому *punctum temporis* должно означать время потребное для восприятия укола. Слово *momentum* производят от глагола *movere*, двигать; им, вероятно, обозначали время следующего за уколом отдергивания уколотого члена; этот латинский термин перешел и в новые языки.

Итак, скорость нашего чувственного восприятия или следующей за ним реакции нашего организма есть наша настоящая естественная мера времени. У сангвиника то и другое совершается скорее, чем у флегматика. Следовательно, первый живет скорее второго, т. е. он проживает в течение одного и того же времени больше, чем второй. Но у

первого и пульс бьется скорее, чем у второго. У кролика пульсация совершается вдвое скорее, чем у человека, а у коровы вдвое медленнее. Значит, у кролика следование ощущений и движений совершается гораздо скорее, чем у коровы. Таким образом кролик в течение одного и того же времени проживает значительно больше, чем корова, живет значительно скорей последней. Здесь обращаем особенное внимание на то, что в течение одного и того же времени внешнего внутренняя жизнь различных организованных существ и одного и того же существа может протекать с различной скоростью, и что скорость нашей внутренней жизни служит основной нашей мерой времени, которой мы измеряем время при наших наблюдениях над природой.

Только потому, что эта основная наша мера времени (равная $^1/_6 - {}^1/_{10}$) есть наша естественная минимальная мера времени, нам и кажется, что минутно созерцаемый нами, хотя бы множество раз, предмет, например животное, есть нечто постоянное, неизменное по величине и по виду. Созерцаемое нами таким образом животное в действительности далеко не неизменно. Не только находится в непрестанном движении его кровь, но в течение одной минуты оно несколько раз вдохнуло кислород и выдохнуло углекислоту, путем транспирации потеряло много входящих в его организм веществ и вообще в этот период времени в его организме совершилось такое множество невидимых для нас изменений, что если бы мы наблюдали его вооруженные соответственной мерой времени, мы подметили бы и изменение в его внешнем виде.

Если мы теперь вообразим, что жизнь человека течет гораздо быстрее, чем то имеет место в действительности, то увидим, что все совершающиеся в природе процессы должны предстать пред ним в таком случае в совершенно ином виде. Разительнейшая разница результатов получится при допущении максимальнейшей разницы результантов. Теперь человек достигает глубокой старости, прожив 80 лет, или 29200 дней и ночей. Допустим же, что весь цикл его жизни совершался бы в 1/1000 этого времени. Тогда дрях-

лость наступала бы для него, когда ему было бы 29 дней. Но он ничего не потерял бы в своей внутренней жизни, если бы она текла в соответственной мере скорее, если бы его пульс бился скоре в 1000 раз. При таких допущениях он должен бы был, как и мы, воспринимать в промежуток времени между двумя ударами своего пульса 610 впечатлений, но он должен бы был воспринимать многое, нами не воспринимаемое, и наоборот. Он был бы, например, в состоянии совершенно свободно следить взором за пролетающей мимо его ружейной пулей, невидимой нами потому, что она меняет место своего нахождения слишком быстро, чтобы мы могли видеть ее в определенном месте; но он ничего не мог бы знать о смене времен года. Насколько же иной показалась бы ему наша природа? «Вот великолепно сияющее на небе светило, — сказал бы он в старости, — восходящее, на некоторое время заходящее, и затем снова на нем восходящее, чтобы изливать свет и тепло. Это я созерцаю уже 29-й раз. Но на небе было еще другое светило, которое появилось на нем, когда я был еще крошечным дитятею, и которое было сперва совсем узеньким серпом, но затем делалось все шире и все дольше пребывало на небе, пока сделалось совсем круглым, и тогда лило свет всю ночь, — свет хотя и слабейший, чем свет дневного светила, но достаточно яркий, чтобы указывать путь. Но это ночное светило стало уменьшаться и восходить все позднее, пока наконец не исчезло. Оно исчезло, и наступили черные ночи». Такой взгляд был бы вполне натурален со стороны существа, которое имело бы возможность мыслить и наблюдать только в течение месяца и родилось бы во время новолуния. Понятно, что о смене времен года такой *месячный человек* не мог бы иметь никакого представления; по крайней мере, он не мог бы почерпнуть о нем понятия из своего собственного опыта. Но если бы он мог воспользоваться в этом отношении опытом своих предшественников, например, так, как мы пользуемся опытом наших предшественников, т. е. путем предания и письменности, то он, если бы жил летом, услышал бы или прочел бы с изумлением, что были эпохи,

в которые вся земля была покрыта белым, холодным веществом, снегом, вода находилась в твердом состоянии, деревья были лишены листвы и царил лютый холод, что затем стало тепло, потекла вода, зазеленела земля, оделись листвой деревья. Он, по всей вероятности, отнесся бы к рассказам об этом с точно таким же сомнением, с каким относимся мы к рассказам о том, что находящиеся в большей части нашего умеренного пояса следы указывают на то, что тысячи лет назад целые страны этого пояса были покрыты толстым слоем льда, и что, наоборот, содержащиеся в угольных пластах Гренландии остатки растений указывают на то, что было время, когда в ней царил тропический климат.

Идея о двадцатидевятидневной продолжительности жизни не заключает в себе ничего нелепого. Ведь есть множество органических существ (особенно это относится к грибам и инфузориям, лучше сказать, *protozoa*), далеко не достигающих такого возраста; что же касается насекомых, то если мы ограничим их жизнь периодом их полного развития, по отношению к которому все предшествующие ему периоды их жизни имеют только подготовительное значение, то увидим, что жизнь многих из них короче жизни гипотетического нашего существа. Многие эфемериды живут только несколько часов, даже несколько минут после последнего своего линяния.

Но вообразим себе, что человеческая жизнь текла бы еще скорее, скорее еще в 1000 раз. Тогда она равнялась бы 40 минутам и только в случае достижения человеком глубокой старости — 42 минутам. Если бы при этом не последовало никакого изменения во всей остальной природе, то она должна бы была показаться в этом случае человеку опять другой, чем она казалась ему в предыдущем случае. Такой эфемерно существующий человек не мог бы подметить роста травы и цветов, не говоря уже о деревьях; они должны бы были казаться ему неизменными. В продолжение своего существования он не мог бы составить себе ни малейшего понятия о смене дней и ночей. Если бы среди таких *минутных людей* явился философ, родившийся, на-

пример, в летний день, в 6 часов вечера, то он на склоне своей жизни сказал бы внукам своим: «Когда я родился, лучезарное светило, от которого, по-видимому, исходит всякая жизнь, стояло на небе выше, чем теперь. С того времени оно ушло на запад и все опускается. Надобно предположить, что сменится еще одно-два поколения, и оно исчезнет совсем. Тогда настанет царство сковывающего все холода, тогда настанет конец мира, по крайней мере — конец человеческого рода».

Какие же изменения в органическом царстве мог бы подметить человек, живущий 40-42 минуты? Мы уже сказали, что для такого человека были бы неизменными трава и цветы. В самом деле, ведь если бы он не употребил половины своей жизни (20-21 мин.) на исследование выхождения цветка из почки (что было бы томительно даже для нас, для наблюдателя же, для которого 20 минут имели бы такое же самое значение, какое имеет для нас дважды взятое такое же число лет, было бы томительно до невероятности), то он не подметил бы ничего в этом процессе. Такой человек не мог бы воспринимать, как движения, движения животных и отдельных членов их тела. Эти движения были бы для его быстро воспринимающего глаза слишком медленными, чтобы он мог созерцать их непосредственно. Об их существовании он мог бы узнать только опосредовано, путем умозаключения, подобно тому, как мы, не имея возможности непосредственно воспринимать своим глазом кажущегося движения небесных светил, заключаем о нем, основываясь на удалении и приближении их к нашему горизонту. Весь органический мир показался бы безжизненным такому человеку, если бы, например, подле него не прокричал воспринимаемым им голосом какой-нибудь представитель животного царства, и, в высокой степени вероятно, вечным показался бы он ему, существу, которое думало бы, что может предсказать закат солнца, но не имело бы никакого основания верить в его восход. Живыми казались бы ему только существа ему подобные, вследствие чего на него должна бы была чрезвычайно сильно влиять мысль о веро-

ятной их с исчезновением солнца гибели. Как безутешна и скучна должна бы была казаться ему вся природа! Зато ему были бы доступны утехи иного, чем нам, рода. Конечно, такой человек не мог бы слышать всех слышимых нами звуков, если бы его ухо было организовано подобно нашему; но он мог бы воспринимать звуки, нами не воспринимаемые; он мог бы даже *слышать* свет, который мы теперь *видим*, если б его ухо было организовано соответственным для того образом. Мы слышим, как звучат тела, а вместе с ними и воздух, если они совершают не менее 14-16 и не более 48000 колебаний в секунду, т. е. в промежуток времени, заключающийся между двумя ударами нашего пульса. Мы не слышим ни более быстрых, ни более медленных колебаний. Из числа воспринимаемых нашим ухом колебаний быстрейшие называются нами высокими, медленнейшие — низкими тонами. Но, предполагая жизнь человека ускорившейся в 1000 раз, мы предполагали не изменившимся содержание его душевной жизни, полагая уменьшившимся в той же мере потребное для чувственного его восприятия *время*, *равно как и* соответственно ускорившимися все прочие процессы его жизни, и не изменившейся всю остальную природу. Значит, звук, совершающий 48000 колебаний в промежуток времени между двумя ударами нашего пульса и представляющий для нас самый высокий, какой мы можем воспринять, тон, совершал бы 48 колебаний в промежуток времени между двумя ударами пульса человека, который жил бы такой жизнью и принадлежал бы для него к самым низким тонам. Представляя себе затем *минутного человека*, мы мысленно ускорили все наши процессы еще в 1000 раз, т. е. представили себе наши жизненные процессы ускорившимся в 1000000 раз. Человек, живущий такой жизнью, не слышал бы, конечно, всех нами слышимых звуков; он слышал бы звуки несравненно более высокие, производимые несравненно быстрейшими колебаниями. Такие колебания, действительно, существуют в природе, хотя мы их и не слышим, а видим. Физики путем точнейших исследований свойств света пришли к заключению, что он про-

изводится бесконечно быстрыми колебаниями некоторого, наполняющего все мировое пространство и межатомное пространство всех тел вещества, называемого эфиром. Колебания этого эфира так быстры (их считают сотнями биллионов в секунду), что, конечно, они остались бы невоспринимаемыми нашим ухом, если б оно было даже в миллион раз восприимчивее, чем теперь. Но мы могли бы представить себе нашу жизнь ускорившейся в такой степени, что воспринимаемые нами теперь в качестве света и цветов колебания эфира сделались бы нами слышимыми, предполагая обладание нами достаточно чувствительным для их восприятия органом слуха. Но разве не может еще существовать в природе колебаний слишком быстрых, чтобы они воспринимались нами как звук, и слишком медленных, чтобы они воспринимались нами как свет? Согласно новейшим исследованиям, теплота, по крайней мере лучистая, производится колебаниями менее быстрыми, чем колебания эфира. И разве не может быть в природе еще иных колебаний, нами совсем не воспринимаемых? Это не нелепо, а до некоторой степени вероятно. Движутся планеты, в числе их и наша земля, со значительной быстротой в эфире, а следовательно приводится ими в движение и эфир; но это его движение несравненно медленнее световых его колебаний. Может быть в межпланетном пространстве существуют воспринимаемые не нашим ухом звуки, может быть существует воспринимаемая не нашим, а совсем иным ухом «гармония миров»...

Но мы можем совершенно оставить в стороне движения, которые могут существовать в мире, не будучи нами воспринимаемыми при теперешней нашей организации, и которые могли бы быть нами воспринимаемы при иной нашей организации. Нам важно представить вполне строгое доказательство только того, что если бы прирожденная нам мера времени была иной, была бы для нас совершенно иной и природа, совершенно иной не только со стороны продолжительности своих процессов или со стороны сферы своих на нас воздействий, но с качественной стороны.

До сих пор мы, оставляя неизменной жизнь внешнего мира, представляли себе ускорившейся, как бы сжатой человеческую жизнь. Представим теперь себе обратный процесс: представим себе жизнь человеческую замедлившейся, произведем мысленно ее растяжение. Допустим, что пульс наш бился бы в 1000 раз медленнее, чем теперь, и что для чувственного нашего восприятия потребовалось бы в 1000 раз больше, чем теперь, времени; соответственно этому конец нашей жизни наступал бы не в 80, а в 80000 лет. Так как с изменением заимствуемой нами из сферы наших жизненных процессов нашей меры времени изменяется и все наше миросозерцание, то при вышесказанном допущении период нашей жизни в один год имел бы для нас такое же значение, какое имеют теперь для нас 8 ¾ часа нашей жизни. Следовательно, мы могли бы тогда в течение не много более 4 часов нашего тогдашнего внутреннего времени созерцать, как растаял бы покрывавший зимой почву снег, вскрылись бы реки и зашумели бы ручьи, зазеленела бы трава и запестрели бы цветами поля, оделись бы листвой, *принесли бы плоды* и затем снова обнажились бы деревья. Тогда мы буквально *созерцали* бы рост, так как тогда наш глаз непосредственно воспринимал бы увеличение растений. Зато тогда многие процессы развития, например процесс развития гриба, остались бы для нас почти неприметными; мы заметили бы многие растения только по достижении ими полной стадии их развития, подобно тому как теперь мы замечаем струю бьющего вверх фонтана, подле которого стоим, только тогда, когда она достигла предельной своей высоты. В такой же степени должны бы были казаться нам при вышесказанном допущении эфемерными и животные, особенно низшие. Но что в особенности должно бы было породить в нас тогда идею о непрестанном универсальном изменении, так это было бы то обстоятельство, что тогда, в течение соответствующих периоду теперешнего летнего нашего времени четырех часов, день непрерывно сменялся бы ночью, светлая минута — полуминутой темной и солнце в течение одной минуты совершало бы весь свой

по небу путь, а в следующую за ней полуминуту было бы нами невидимо. Тогда солнце при кажущейся быстроте своего движения должно бы было оставлять за собой огненную полосу, подобно тому как оставляют ее для нас за собой светящиеся метеоры.

Если мы мысленно замедленную, растянутую нами в 1000 раз жизнь человека представим себе замедленной, растянутой еще в 1000 раз, то увидим, что природа явится пред ним опять в ином виде. У человека, который жил бы такой жизнью, могло бы в течение года иметь место всего-навсего 189 восприятий, так как для каждого его восприятия потребовалось бы почти дважды 24 наших часа. При таких условиях мы не могли бы узнать ничего относительно правильной смены дня и ночи. Да мы не могли бы ни разу увидеть солнца как солнца; оно казалось бы нам, подобно тому, как теперь кажется нам совершающий быстрое круговое движение раскаленный уголь святящейся круговой линией, только светящейся на небе дугой, и так как свет оставляет в нашем глазу гораздо более продолжительное, чем мрак, впечатление, то эта дуга не исчезала бы для нас на небосклоне и ночью. Тогда относительно кажущегося движения солнца мы могли бы по большей мере замечать, особенно зимой, правильно возвращающееся моментальное ослабление света. Мы видели бы непрерывно вспыхивающую зарницу, и это еще вопрос, могли ли бы мы тогда при помощи всего своего глубокомыслия и всех своих научных средств узнать, что земля освещается вращающимся вокруг ее огненным шаром, а не огненным кольцом (что говорила бы нам видимость), восходящим и заходящим, смотря по времени года. Ведь нам непременно были бы тогда известны времена года, но они казались бы нам чрезвычайно быстротечными, потому что тогда в течение 31 ½ удара нашего пульса пред нами совершалась бы смена всех времен года. Тогда в продолжение 10 ударов нашего пульса (10 тогдашних внутренних наших секунд) мы видели бы в наших широтах землю покрытой снегом, затем в течение какихнибудь 1 ½ удара его созерцали бы таяние снегов, в течение

других 10 его ударов видели бы, как земля и деревья покрываются зеленью, вырастают всевозможные цветы и плоды, и, наконец, как в течение остальных его 10 ударов исчезают зелень, цветы, плоды и водворяется царство осени с ее дождями и стужей.

Я нарочно старался не наделять человека новыми способностями, которые давали бы ему возможность познания сторон природы, скрытых от него теперь. Ни разу я не наделил его каким-нибудь новым чувством, хотя и не подлежит сомнению, что у многих животных имеют место восприятия, отсутствующие у нас. Некоторые копытные чуют в степи присутствие на далеком от них расстоянии воды. Если так, то они должны обладать в высокой степени чувствительностью относительно направления распространения в воздухе водяных паров, которой мы обладаем в такой же малой мере, в какой обладаем и способностью ощущений ощутимых ищейкой тонких запахов. Ни разу я не наделил человека микроскопическим или телескопическим глазом насекомых, чтобы он лучше видел; ни разу я не наделил его способностью видеть от нас сокровенное, например, способностью следить взором за восхождением в растении почвенной влаги, как она подымается от клеточки к клеточке, например, в виноградной лозе, пока, наконец, дойдя до гроздей, не превращается там в сахар, или — способностью следить за тем, как кровью питаются и вместе с тем ее уничтожают части тела. Не наделял я его также способностью проникать во внутреннюю сущность вещей, постигать первую причину и конечную цель всякого процесса природы, всякого становления. Я брал человека таким, каков он есть, и только спрашивал, какой показалась бы ему природа, если бы он обладал другой, чем теперь, *мерою времени*.

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ,

или Двойственность человеческого существа

Перевод М. С. Аксенова

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дело философии не состоит исключительно в том, чтобы придумывать мудреные задачи да заниматься кропотливым анализом. Первостепенная важность принадлежит задачам именно тем, которые перестали быть для нас задачами или потому, что мы пригляделись к ним, или потому, что при решении их мы прибегаем к неосновательным предположениям, чего не осознаем только потому, что делаем это всю жизнь.

Одна из таких задач ставится мною в предлагаемом труде и может быть выражена вопросом: содержится ли в нашем самосознании все наше *я*? Анализ жизни человека во сне приводит к отрицательному ответу на этот вопрос; он показывает, что наше самосознание не обнимает своего объекта, что наше *я* больше нашего самосознания.

Но если наше *я* представляет нечто большее, чем сколько говорит о нем наше самосознание, и при этом не расплывается пантеистически, но сохраняет свою индивидуальность, то очевидно, что вопрос о душе стоит на ложной почве. Разновременность посю- и потусторонней жизни должна быть заменена их одновременностью, то есть одновременным существованием двух лиц нашего субъекта.

Нельзя сказать, чтобы наша задача ни разу не появлялась на свет в течение всего исторического развития философии: мы встречаемся с нею уже в индийской философии, позднее у Плотина и, наконец, у Канта. Но суждение о ее важности и плодотворности находится в прямой зависимости от признания познаваемости нашего умопостигаемого существа. Поэтому на нашу задачу надобно было бы смот-

реть, как на краеугольный камень системы философии, если бы было доказано, что наше умопостигаемое существо доступно опыту. Так оно и есть в действительности.

Границы доступного организованному существу познания, а равно и самопознания определяются числом его чувств и силой чувствуемого им раздражения, то есть психофизическим порогом его сознания. В течение процесса биологического развития этот порог постоянно совершал движение, и при том так, что вместе со сменой биологических форм не только дифференцировались органы чувств, но и усиливалось сознание их носителя. Но эта биологическая подвижность порога сознания должна основываться на индивидуальной его подвижности. И последнюю можно доказать также анализом нашей жизни во сне; особенно же ясно обнаруживается она в сомнамбулизме. Но если подвижность психофизического порога сознания служит общей особенностью и биологического процесса, и сомнамбулизма, то отсюда вытекает то важное заключение, что сомнамбулизм не только намекает на характер существования нашего умопостигаемого существа, но и предваряет ту биологическую форму, нормальным достоянием которой будут способности, наблюдаемые нами в себе теперь только в этом исключительном состоянии нашем и только в зачаточном виде.

Таким образом, отрицательный ответ на вопрос, все ли наше я содержится в нашем самосознании, ведет к заключениям, проливающим свет как на направление биологического процесса, так и на умопостигаемую сторону нашего существа. Но благодаря этому, в чем главнейший результат нашей задачи, открывается нашему пониманию область мистики: если человек есть существо, раздваиваемое порогом сознания, то мистика возможна; а если вдобавок порог его сознания и подвижен, то мистика даже необходима.

Вот вкратце содержание предлагаемого труда. В нем не говорится об исторических, объективных формах мистики, но подвергается исследованию субъективная основа всякой мистики, а затем делается попытка возведения на получен-

ных результатах здания философского учения о человеке. Но так как можно считать общим правилом, что внутреннее пробуждение нашего мистического, умопостигаемого субъекта связано с ослаблением чувственной нашей жизни (подобно тому, как появление звезд на небе связано с заходом солнца), то при изучении различных видов нашего сна мы должны обратить преимущественное внимание на тот глубокий наш сон, который называется сомнамбулизмом. Только потому новейшая наука и утратила понимание мистики, что почти совершенно пренебрегла изучением сомнамбулизма, образующего субъективную основу мистических явлений. А между тем никакая другая область не сулит психологам и философам более обильной жатвы, никакая другая не позволяет так глубоко проникнуть в тайну человека и так далеко продвинуться в решении вопроса о месте, занимаемом им в природе.

Нельзя ставить мистику в изолированное положение: ее явления должны быть изучаемы в органической связи со всеми прочими явлениями. Всякая философия, в которую не входит в виде составной части мистика, уже в силу одного этого содержит в своих основах фальшь, и наоборот, исключить мистику из правильного мировоззрения так же трудно, как вывести фокус из эллипса.

Но мистические явления не могут быть поставлены на одну доску с остальными явлениями природы: они представляют верхушечные ветви феноменального дерева. Устарела не мистика, скорее устарели те, хотя и новые, воззрения, в которых не отведено ей места. Мистика отнюдь не отошла в область безвозвратного прошлого, все ее значение в будущем. Как кантовская критика разума, так физиологическая теория чувственного восприятия и дарвинизм ведут сообща к такому мировоззрению, в которое войдет мистика в виде органической его части.

Дошедши до понятий своих о силе и атоме, естественные науки исчерпали всю феноменную глубину и стоят теперь перед сверхчувственной основой явлений. То же самое должно произойти и с наукой о человеке, хотя отсюда не

следует (как это будет показано впоследствии), чтобы выводы, к которым она должна прийти, имели что-либо общее с пантеизмом или с дуалистическим учением о душе. Явления сна и сомнамбулизма доказывают существование нашего умопостигаемого субъекта и приводят нас, таким образом, к точнейшему и вместе с тем положительному определению бессознательного: его надобно понимать индивидуалистически, а не пантеистически, и оно не само по себе *бессознательно*, а *только не* сознаваемо чувственным нашим существом.

Если так, то попытка созидания философского учения на эмпирической почве явлений жизни человека во сне не представляет ничего странного, ибо как только будет доказано, что эта жизнь имеет положительные, одной ей принадлежащие особенности, философия обязана будет обратиться к такому же обстоятельному, хотя и многотрудному, изучению этой метафизической, еще не оцененной трети нашего существования, какому подвергает она нашу бодрственную жизнь. Пока же не извлечено еще никакой пользы из этой важнейшей и единственно способной к примирению резких противоположностей современного духовного развития области эмпирического мира. А так как на почве этих противоположностей выросли и резкие противоположности нашей социальной жизни, то примирение первых должно повести за собой и примирение последних, что, на мой взгляд, служит также доказательством справедливости моих воззрений, ибо согласие теоретически истинного с практически добрым составляет мое твердое убеждение.

Амбах на озере Штарнберг.
Карл Дюпрель.
Июнь 1884 года.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА
к русскому изданию

Многим мистика кажется каким-то заколдованным царством, отделенным от науки китайской стеной. Но это — заблуждение, и цель настоящего моего предисловия состоит в том, чтобы доказать моему русскому читателю, что к мистике придет неминуемо всякий, кто будет идти по пути строгой логики. Конечно, к ней, как и к Риму, ведет много путей, и другие исследователи пришли к ней другими путями. Я не утверждаю, что пришел к ней путем кратчайшим, да я и не делаю выбора путей. Я не желаю настаивать на том, что пройденный мной путь заслуживает предпочтения перед всеми прочими. Я желаю показать только то, что он научен.

Исходной точкой пути, приведшего меня к мистике, послужила научная система, дарвинизм. Дарвинизм учит, что в процессе постепенного развития организмов природа путем косвенного подбора преследует целесообразное приспособление их к окружающим их жизненным условиям и избегает всякого нецелесообразного. Если этот закон заложен глубоко в природу, то деятельность его должна проявляться во всех ее областях, в которых царит вообще развитие. Но этот закон, так сказал я себе, должен заявлять о себе громче всего там, где факторы развития оказываются в наименьшем количестве и в наименьшей сложности. Поэтому совершеннейшею в этом отношении областью должна быть область астрономии. В ней целесообразность, приспособление, обнаруживается в простейшем виде, так что здесь задача дарвиниста состоит единственно в том, чтобы доказать, что на механически целесообразные движения небесных светил можно смотреть, как на результат деятельности природы; доказать же это гораздо легче, чем, например, доказать то, что у человека чувства возникли путем постепенного его приспособления. Далее. В астрономии приходится иметь дело только с одним из факторов развития, с силой тяготения. Эта сила управляет всеми движе-

ниями небесных тел, а следовательно, только она одна и может быть тем, благодаря чему возникла теперешняя система мира. Значит, здесь косвенный выбор целесообразного должен обнаруживаться с несравненно большей, чем в биологии, ясностью. Вот почему я обратился к изучению астрономии и в сочинении своем «Antwicklungsgeschichte des Weltalls» (Leipzig, Günther, 1882) попытался доказать, что действительно целесообразные движения небесных тел представляют результат только косвенного подбора.

Точкой соприкосновения астрономии и биологии служит задача об обитателях небесных тел. К этой задаче привел меня тот же дарвинизм. Он учит, что уже на обитаемой нами маленькой планете существует громадное богатство приспособлений. Если так, то безграничному числу обитаемых миров должно соответствовать безграничное число приспособлений; вследствие различия этих миров по их величине, равно как по дальности расстояния их от солнца и степени сгущения входящих в их состав веществ, в каждом из них должны существовать своеобразные условия жизни, а значит и своеобразные существа. Нет надобности заниматься нам здесь возникающим при этом вопросом о том, как надобно представлять себе эти существа в телесном отношении, так как этот вопрос не имеет с мистикой непосредственной связи; тем более нет нам надобности заниматься дальнейшим вопросом, вопросом о духовной природе обитателей других миров. Обоим этим вопросам я посвятил отдельный труд, носящий название «Die Planetenbewhoner» (Leipzig Gunther, 1880).

И здесь всем, что мне удалось сделать, я обязан дарвинизму. Духовные свойства существа находятся в тесной зависимости от его телесной организации. Какова организация, таковы и наблюдения, таковы и законы природы из опыта выводимые организованным существом, способным по своему умственному развитию к научному исследованию природы. Но если так, то должно существовать безграничное множество духовных приспособлений, безграничное множество представлений о мире.

Один из русских ученых, Эрнст фон Бэр, в своем принесшем мне большую пользу сочинении занялся решением гносеологической задачи о зависимости представления о мире от организации представляющего его существа. Я разумею его «Reden, gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen» (Petersburg, Schmitzdorf, 1864), в которых он подвергает обсуждению очень интересный вопрос: «Какое мировоззрение правильнейшее?» (I, с. 240-284). Исходным пунктом своего умозрения он взял человеческий интеллект, допустил, что в последнем произошло незначительное изменение, изменение физиологической меры времени, и затем показал, что уже такое незначительное изменение должно бы было произвести в нашем представлении мира коренное изменение. Если бы теперь на какой-нибудь из планет существовал бы носитель нашего измененного таким образом интеллекта, то в его соответственной мере отличный от нашего опыт привел бы его к познанию совершенно отличных от известных нам законов природы, и такое существо в своей деятельности, то есть в искусственном пользовании этими законами, обнаружило бы совсем другие, чем обнаруживаем мы, на внешний мир воздействия, развило бы совсем отличную от нашей культуру.

Но неисчерпаемое богатство природы, о котором дает нам понятие уже крошечная Земля, позволяет нам сделать допущение, что разнообразие организаций обитателей всего космоса не ограничивается скудным разнообразием их, вносимым допущением Бэра; деятельность в этом отношении природы не может ограничиваться изменением человеческих чувств; в природе могут быть существа с совершенно другими, чем какими обладаем мы, чувствами, о свойствах которых мы не можем составить себе ни малейшего понятия. Следовательно, став на космическую точку зрения, можно сказать, что существует бесконечное множество миров, бесконечное множество родов как телесного, так и духовного приспособления, бесконечное множество субъективных миров.

Таким образом, мистика представляет как бы продолжение дарвинизма. Кто пожелает быть последовательным

дарвинистом, тот неминуемо очутится у ее ворот. Но как войти в эти ворота? Нашему непосредственному наблюдению недоступна психическая жизнь других людей, поэтому мы должны дознаться, не сопровождается ли психическая жизнь людей, находящихся в анормальных состояниях, явлениями, указывающими на способы познания и реагирования отличные от присущих нам. Об этом очень много говорили в древности, затем в средние века, наконец, преимущественно со времени Месмера, в новое время и, благодаря сомнамбулизму, достигли исходного пункта для настоящего моего труда.

Ничто не препятствует допустить, что анормальные способности сомнамбул представляют нормальные способности обитателей других миров. Но эти способности отчасти таковы, что мы никак не можем представить их себе совместно существующими с нашей телесной организацией. Так, например, нельзя представить себе, чтобы в клеточках нашего головного мозга могла возникнуть способность ясновидения. Значит, всякий, кто в своих занятиях экспериментальной психологией встретится с этим явлением, обязан, если не хочет погрешить против логики, допустить существование носителя способности ясновидения, носителя отличного и независимого от нашего телесного существа. Отсюда следует, что наше самосознание не исчерпывает всего нашего существа. Наше тело и наше телесное опосредованное сознание образуют только половину нашего существа. Таким образом, человек — существо двойственное. В нем бессознательно для него скрыто ядро его существ, обладающее другими способностями познания и реагирования.

Но если так, то перед нами воскресает проблема о бессмертии: ведь смерть может уничтожить только наше тело, но отнюдь не носителя нисколько не зависящих от нашего тела наших способностей. Мы можем назвать этого носителя душой, только мы должны непрестанно помнить, что этой души мы не можем обрести в нашем сознании; она находится вне его.

Наука, разрушив веру в существование души, вполне последовательно отрицает самую возможность существования мистики; но как несомненно то, что без души немыслима мистика, так несомненно и то, что кто признает существование нашей души, не обнимаемой телесным нашим сознанием, тот необходимо придет каким бы то ни было путем к признанию мистики.

Итак, настоящий мой труд вводит в область мистики путем исследования природы нашей собственной души. Читатель поступит хорошо, если составит себе о мистике свое собственное мнение путем дальнейшего проникновения в эту заколдованную страну.

Мюнхен.
Д-р Карл Дюпрель.
Март 1893 г.

I

ВВЕДЕНИЕ

О способности науки к развитию

Уяснить значение мира и самого себя составляет духовную потребность человека. Системы религии и философии сменяют друг друга, и каждая из них приносит свое решение загадки о мире и человеке. Конечно, в этой смене мнений есть поступательное движение. Истина не есть нечто такое, что могло бы быть найдено человеческим умом где-либо и когда-либо в готовом виде; она есть нечто непрестанно образующееся, медленно созревающий плод, и процесс развития науки представляет процесс развития самой истины, которая может явиться в виде созревшего плода только в конце этого процесса.

Века сменяют друг друга, и каждый из них имеет свои собственные представления о *мире и о месте* в нем челове-

ка. Эти представления сообщают данной культуре, включая сюда даже практическую жизнь человека, определенную окраску. Поступки людей обусловливаются всегда их мировоззрением; на складе их земной жизни всегда отражаются их метафизические представления. Политический и социальный квиетизм буддистских народов зависит в той же мере от стремления их к Нирване, в какой быстрое современное развитие материализма, с поклонением златому тельцу, — от признания нами реального значения за сансарой. Всякий раз, как история являет нам погрузившееся в материализм поколение, можно сказать наперед, что для него идеалы не имеют никакой цены и в теории и что ему недоступны уже никакие метафизические представления, чему очевиднейшим доказательством служит отсутствие религиозности в массах. Отрицание метафизики неминуемо влечет за собой прилепление к земле. Хотя мы помешались на водворении у себя золотого века, но чтобы увидеть, куда мы идем на самом деле, стоит только заглянуть, например, в статистику самоубийств. Она показывает нам, что в настоящее время в цивилизованной Европе ежечасно лишают себя жизни три человека и что количество самоубийств уже в течение целого ряда лет идет в возрастающей прогрессии.

Но из того, что жизнью людей бессознательно для них всегда управляет воззрение их на мировую задачу, следует, что кто хочет их улучшить, должен прежде всего научить их иначе смотреть на эту задачу, или что нравственное совершенствование людей безусловно зависит от способности науки к развитию. Если наука способна к развитию, то существует по крайней мере возможность улучшить условия социальной жизни и возвратиться к культуре, озаренной идеалами, в противном случае такой возможности не существует.

Вера в умственный прогресс человечества залегла в сознании нашего поколения так глубоко, что нельзя уже никуда выйти без того, чтобы не услышать о нем, однако легко показать, что с этой верой связаны почти повсеместно ложные представления, которые могут исчезнуть только

в том случае, когда, с одной стороны, мы подымем эту веру еще больше, а с другой — откажемся от некоторых связанных с ней надежд.

Для достижения первого надобно устранить тот предрассудок, что прогресс науки заключается в движении ее в ширину. Истинный прогресс состоит всегда в движении в глубину; но каждое поколение думает, что его преемникам только и остается, что работать в том же направлении. Для достижения второго нужно устранить тот предрассудок, что с развитием науки рассеивается мрак, окутывающий мировую загадку. На самом же деле наоборот, по крайней мере было наоборот доселе, да без сомнения будет долго еще и впредь, хотя когда-нибудь и может перестать быть.

Таким образом, наше исследование о способности науки к развитию распадается на две части, из которых одна должна быть посвящена вопросу о том, на какую глубину погружается дух человеческий в своем прогрессивном движении, а другая — вопросу о том, насколько прогресс его содействует уяснению мировой загадки. В какой тесной связи находятся эти два вопроса — это мы увидим под конец; теперь же будем рассматривать их отдельно, согласно тезису: *qui bene distinguit, bene docet.*[1]

То, что вследствие способности науки к развитию дух человеческий идет в глубину, лучше всего видно из следующего примера. Для человеческого глаза солнце, планеты и неподвижные звезды движутся с востока на запад. Так как древние греки находились под влиянием такого чувственного обмана, то они и поставляли задачу астрономии в объяснении движения небесных тел, не предполагая в нем этого обмана. Задача становилась все труднее; для объяснения совершающихся в Солнечной системе движений требовалось все большее число циклов и эпициклов; но, несмотря на это, продолжали пребывать в том убеждении, что находятся на настоящей дороге и что будущим поколениям остается только продолжать работу в прежнем направле-

[1] Что различимо, легче судить (*лат.*).

нии, работать на поверхности. Но когда явился Коперник и сдернул покров чувственного обмана, застилавший от людей действительность мыслью, что планеты вращаются вокруг солнца, каковую, впрочем, можно было найти уже в тайном учении пифагорейцев и каббалы, тогда стало ясно и то, что дальнейшее движение в ширину не может привести к цели, и было начато новое, в глубь направляющееся движение.

Подобные же примеры можно привести и из прочих областей эмпирического знания, но здесь поучительнее обратиться к философии. Она хотела объяснить мир, но какой мир? Мир, являемый нам нашими чувствами. Таким образом, и философия, подобно астрономии, чувственную видимость принимала за действительность. Считалось понятным само собой, что наши представления — копии вещей. Думали, что весь мир вступает таким, каков он вне нас, при посредстве чувственного нашего аппарата, в нашу голову и отражается в ней, как в зеркале. Стало быть, путем исследования объектов надеялись ухватиться за *cardo rei*. Когда же Кант, сравнивавший свое открытие с открытием Коперника, доказал всю бесплодность такого стремления и тем побудил обратиться прежде всего к исследованию субъекта и его познавательного органа, тогда опять был дан сигнал к прекращению движения в ширину и к направлению изысканий в глубину.

Хотя новейшая теория развития и мало сознает это, но она работает только в кантовском направлении. Биологический процесс начался простейшими организмами и в сложнейшем, человеческом организме достиг своей современной высоты. Дерево находится еще в очень простых и малочисленных отношениях к внешней природе; оно реагирует на солнечный свет, дождь, бурю и развивается. В животном царстве отношения к окружающему внешнему миру расширяются и умножаются, и рука об руку с органическим развитием идет и интеллектуальное. Параллельно органическому развитию, от устрицы до человека, идет развитие самосознания. И если бы даже число отношений современ-

ного человека к окружающей его природе было пределом совершающегося путем органического развития форм умножения отношений организованного существа к внешнему миру, то и в таком случае развитие самосознания не остановилось бы, а шло бы вперед, так как происходило бы постоянное расширение отношений человека к внешней природе путем процесса исторического развития при посредстве технических искусств и теоретических наук.

Таким образом, для каждого животного организма мир делится на две половины, которые тем неравномернее, чем ниже ступень органической лестницы, занимаемая организмом. К одной половине принадлежит та часть природы, которая при посредстве чувственного аппарата организма находится в известных к нему отношениях; другая же половина для организма трансцендентальна, то есть он живет вне отношений к ней. Граничная линия между этими двумя половинами мира в течение биологического процесса всегда совершала поступательное движение в одном и том же направлении. Число чувств увеличивалось, и возрастала их восприимчивость. И вот по мере того, как дифференцировались чувства и уменьшалась сила воспринимаемого ими физического воздействия, происходило постоянное поступательное движение того, что Фехнер называет психофизическим порогом. Воздействия, не преступающие этого порога, не входят в сознание. Следовательно, при биологическом развитии и при развитии сознания происходит постоянное перемещение границы между представлением и действительностью — перемещение такого рода, что трансцендентальная часть мира уменьшается, познаваемая же увеличивается.

Вот как Дарвин доказал, что для организмов существовал постоянно трансцендентальный мир, а Кант доказал существование этого мира для людей своим различением «вещи в себе» и явления.

Диаметральную противоположность этому воззрению представляет материализм, и думать, что он служит опорой эволюционизму, значит обнаруживать плохое понимание

дела. Для материалиста только и существует чувственная видимость, он считает глаз непогрешимым зеркалом явлений. Каков мир в нашем мозгу, таков он и на самом деле, а потому для него решение мировой загадки обретается на пути исследования объектов. Материалист не имеет понятия о задаче Канта и уподобляется человеку, который, нося синие очки, считает себя вправе заключать о синеве предметов. Для него не существует части мира, не доступной нашим чувствам. Материализм исходит из следующего предположения, на котором только и держится: все действительное может быть воспринято чувствами. Фейербах говорит, что «только чувственный объект, только чувственное воистину и действительно» и что потому «истина, действительность и чувственность одно и то же». Но предположение, что каждой силе в природе соответствует и воспринимающее ее чувство, что число сил равно числу чувств, находится в противоречии с тем фактом, что сознание представляет несозревший еще продукт биологического развития. Магнетизм и электричество ускользают от нашего чувственного восприятия, и их нельзя бы было констатировать, если бы они не могли быть превращаемы в эквивалентное количество других сил, говорящих нашим чувствам. Только потому мир и представляет неразрешенную задачу, что воспринимаемое и действительное не покрывают друг друга. Если бы они были тождественны, то для открытия истины потребовалось бы всего-навсего несколько столетий.

Весь биологический процесс представляет собой протест против предположения материализма. Каждой ступени в лестнице организмов соответствует свой, определенного объема, трансцендентальный мир. Материализм смотрит и на человека, как на продукт развития, а между тем совершенно нелогично утверждает, что только для человека и не существует имевшее место в течение всего процесса биологического развития несоответствие между воспринимаемым и действительным. Но это утверждение страдает *petitio principii*, так как, делая его, материализм совершает сле-

дующий *circulus vitiosus*:[1] только чувственное и действительно; сверхчувственного не может быть потому, что в таком случае оно было бы чувственно воспринимаемо.

Мы же, в противоположность такому утверждению материализма, говорим так. Как существуют в природе такие области, которые незримы нами по недоступности их нашему глазу, например, микроскопический мир, так есть в ней и такие области, которые не существуют для нас по недоступности их нашему организму, взятому во всей целости. «Изощренность природы, — говорит Бэкон Веруламский, — превосходит во много крат изощренность чувств и ума».[2]

В исторической жизни науки нередко наступали такие моменты, когда казалось, что вот уже виднеется объективный горизонт знания и что для достижения его стоит только продолжить движение в ширину; но каждый раз это оказывалось миражем. Особенно сильно было господство этого миража в период расцвета естественных наук, ибо тогда казалось, что в экспериментальном методе найден единственно верный путь исследования, что, по-видимому, подтверждалось неимоверными успехами всех отраслей естествознания. Но хотя последнее далеко еще не достигло своей цели, тем не менее уже и теперь можно видеть, что с выполнением им его задачи откроются новые перспективы в глубине его области. Ведь само же естествознание засвидетельствовало, что когда оно объяснит мир, расстилающийся перед нашими глазами, то будет объяснен только мир представляемый, вторичный феномен, простой продукт нашей чувственности и ума; значит, оно должно не забывать и того, что его хотя, бесспорно, и великая задача представляет только подготовительную работу человеческого духа и что оно вольется в русло философии, чтобы затем сообща с нею решить гносеологическую задачу. Тогда окажется, что современное разделение труда человеческого духа представляет только мимолетное явление и что до-

[1] Порочный круг (*лат.*).

[2] Baco. Novum Organon. I, c. 10.

шедшая до вражды рознь между философией и естествознанием подтверждает только следующие слова Бэкона Веруламского: «Только тогда люди и осознают свои силы, когда не все они будут трудиться над одним и тем же, но каждый из них будет заниматься особым делом».[1] Когда обе стороны исполняют свою задачу, тогда от воссоединения разобщенных направлений человеческого духа произойдет невообразимая польза для него, и именно в смысле движения в глубину. Затем уже можно будет заняться уяснением отношений между миром представляемым и действительным, между нашей познавательной способностью и вещами. Уже и теперь начинается поворот естествознания к Канту, поставившему такую задачу; оно уже не отворачивается от нее, как от порождения самоистязающего духа, но доказало само экспериментальным путем ее право гражданства. Оно само уже начинает понимать, что объяснение эмпирического мира есть, собственно говоря, не что иное, как объяснение свойств человеческого духа. Таким образом, скоро наступит время, когда естествознанию уже нечего будет возразить против следующих слов Шопенгауэра. «Бытие сил в себе и обусловленность объективного мира нашим интеллектом, с которой находится в связи *a priori* достоверная беспредельность как причинной цепи, так и материи, отнимают у физики всякую самостоятельность, или, говоря иначе, они представляют собой стебель, а физика — цвет растения, произрастающего на почве метафизики».[2]

При процессе сознавания нами мира происходит качественное его изменение: объекты превращаются в ощущения. Вступив в сознание, колебания эфира делаются светом, колебания воздуха — звуком и т. д. Мы находимся как бы в маскараде, так как познаем, собственно говоря, не вещи, но реакции наших чувств на них. Таким образом, не только вещей больше, чем чувств, но и вещи не таковы в действительности, каковы они в представлении. Отсюда следует, что для других существ и мир был бы другим.

---

[1] Baco. Novum Organon. I, c. 113.

[2] Schopenhauer. Parerga. II, § 87.

Итак, весь результат усилий, употребленных человеческим разумом для решения мировой загадки, может быть выражен следующим образом: сознание не исчерпывает своего предмета, мира.

Перейдем теперь ко второй великой загадке, которую придется отгадывать духу, а именно к человеку. Как мир составляет предмет сознания, так *я* составляет предмет самосознания. Подобно тому, как сознание старается логически пронизать свой предмет, мир, и определить его содержание, так и самосознание старается сделать то же самое относительно *я*. Но для решения этой задачи почти еще ничего не сделано. Что касается мира и сознания, то здесь по крайней мере устранено материалистическое воззрение; относительно же самосознания и *я* оно все-таки имеет некоторую силу, а именно: материализм все еще питает надежду на то, что ему удастся свести всю психологию на физиологию. Но если бы ему и удалось это на самом деле, то он тем самым достиг бы такого пункта, начиная с которого дальнейшее прогрессивное движение направляется опять в глубину. Если бы даже задача о душе была решена в благоприятном для материализма смысле, то она породила бы тотчас же новую. Ведь философия будущего столетия непременно включит в программу своей деятельности решение едва народившейся теперь задачи, представляющей собой двойник кантовской, а именно: исчерпывает ли свой предмет самосознание?

Этот вопрос уместен в такой же мере, в какой уместен вопрос, исчерпывает ли свой предмет сознание; и мы имеем полное основание предположить, что на оба вопроса должен последовать отрицательный ответ, то есть что самосознание относится к *я* точно так, как сознание к миру. Самосознание может быть настолько же меньше *я*, насколько сознание меньше мира, или наоборот: *я* может быть настолько же больше самосознания, насколько мир больше сознания. Это не только логически мыслимо, но за это говорит и аналогия, и теория развития. Если природа мучилась десятки миллионов лет, чтобы на нашей исполненной

страданий планете развить сознание в такой мере, что мы сознаем загадочность мира, темноту метафизических задач, то кажется чрезвычайно смелым то допущение, что в противность этому самосознание сразу загорелось полным светом, что оно не способно к развитию и было при самом появлении своем уже вполне созревшим плодом, словом, что оно обнимает весь свой объект. Таким образом, как несомненно и то, что теория познания нашего столетия доказала нам существование трансцендентального мира, так несомненно то, что теория самосознания будущего столетия докажет существование трансцендентального *я*. И ясно, что вопрос об отношении самосознания к его предмету, к *я*, в уяснении загадки о человеке имеет такую же важность, как вопрос об отношении сознания к его предмету, к миру, имеет в уяснении мировой загадки. Уже целые века пребывающий в состоянии неподвижности вопрос о душе находился бы в совершенно другом положении, если бы было доказано, что самосознание не вполне обнимает свой предмет, вместе с чем был бы устранен лежащий на пути решения задачи о душе камень преткновения, дуализм, и она была бы решена в монистическом смысле.

Теперь же обратимся ко второй части нашего исследования о способности науки к развитию, а именно к вопросу о том, насколько прогресс наук способствует пониманию нами Вселенной? От решения этого вопроса зависит решение вопроса о степени способности науки к развитию.

История развития человеческого духа представляет ту особенность, что открытие всякой новой части истины не уменьшает, а увеличивает число задач. Чем больше мы будем узнавать мир, тем загадочнее он будет становиться для нас. Тому, кто знает очень мало, он кажется гораздо проще, чем гению. Гете называет высшим идеалом человека то его состояние, когда он, исследовав все, доступное исследованию, взирает с безмолвным благоговением на неисследуемое.

В смысле неразрешимости мировой загадки и были сказаны Сократом следующие общеизвестные, но непонятные слова: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Этим

он не хотел сказать того, что есть знания, которых он себе еще не усвоил. Толковать эти слова таким образом — значит вкладывать ему в уста общие места, которым, конечно, Платон не стал бы удивляться. Если бы сумма загадочного не изменялась, если бы человеческий дух совершал движение только в ширину, то для усвоения себе всего знания потребовалось бы только дожить до очень глубокой старости. Сократ же хотел сказать, что с возрастанием его познаний увеличивается его неведение, как это и должно быть, если всякий прогресс состоит в движении в глубину. Он догадывался, что человеческое сознание не исчерпывает своего объекта и что потому истина во всей своей полноте не познаваема умом человеческим.

С метафизической точки зрения не существует степеней понятности вещей: все они одинаково для нас непонятны. Только материалисты в своем умопомрачении утверждают, что если смотреть на вещи с естественнонаучной точки зрения, то рассеивается весь окутывающий их мрак. Для них сила и материя понятны, дух же непонятен, почему *они стараются разрешить его в силу и материю*. На самом же деле совершенно наоборот. Если и есть что-либо понятное, так это дух, сознание, которое только и известно нам непосредственно, тогда как всю остальную природу мы познаем не иначе, как опосредствованно, и притом настолько, насколько она влияет на наше сознание. Значит, вся материя разрешается в состоянии сознания. Мы не познаем никакого другого бытия, кроме представляемого. Существовать и быть воспринимаемым это одно и то же (*esse = percipi*). Следовательно, дух есть нечто первичное и реальное, материя есть только вторичный феномен, вся реальность которого только на нем и держится, и если бы изменилась способность восприятия нашего духа, то изменился бы и весь материальный мир, существующий в нашем представлении. Значит, когда материалисты отрицают дух, основываясь на том, что его нельзя ощупать руками, материю же считают реальной потому, что об нее можно чувствительно стукнуться головою, то это ложь, хотя и очень прав-

доподобная. Даже столь сильно склоняющийся на сторону материализма Гексли — и тот вынужден был обратиться к нему со следующим протестом. «Когда материалисты сворачивают со своего пути и заговаривают о том, что в мироздании нет ничего, кроме силы, материи и непреложных законов, тогда я отказываюсь за ними следовать... Сила и материя, насколько мы знаем их, представляют только названия известных форм сознания, и это до такой степени неоспоримая истина, что то, что мы называем материальным миром, становится нам известным не иначе, как облекаясь в формы мира идеального, и что, как говорит нам Декарт, «наше знание души непосредственнее и достовернее нашего знания тела»».

Отсюда явствует, что истина не может быть обретена на пути одностороннего исследования объективного мира, ибо это исследование ведет нас неминуемо в глубину и ставит лицом к лицу с задачей о духе.

В развитии философии и наук совершается процесс приспособления наших представлений и понятий к действительности. Истина состоит в соответствии представления с действительностью.

Современная наука не представляет уже случаю открытие новых явлений, но направляется к ним сознательно, поэтому она должна бы была стремиться не только к тому, чтобы находить все новые подтверждения своим теориям, но еще больше к тому, чтобы в опыте искать противоречия этим теориям, так как от этого зависит направляющееся в глубину движение ее, то есть истинный ее прогресс.

С точки зрения нашего миропонимания все явления распадаются на две категории: согласующиеся с нашими теориями и им противоречащие. Если бы существовали только явления первого рода, то дальнейший прогресс был бы совершенно невозможен, ибо в таком случае прекратился бы процесс приспособления представления к действительности. Следовательно, тот, кто верит так же непоколебимо в будущий прогресс, как в непрерывный прогресс в прошлом, должен признать *a priori* существование явлений,

противоречащих нашим теориям. Отыскивать такие явления и направлять на них всю силу анализа — вот задача каждого исследователя, проникнутого убеждением в духовном совершенствовании человечества.

Если мы будем всегда твердо держаться того убеждения, что человеческое сознание не обнимает всего своего объекта, что оно только постепенно на него надевается, если мы будем непрестанно помнить слова апостола, что человеческое знание есть частичное, то в таком случае мы будем способны к постоянному прогрессивному движению. Но если мы будем пребывать в довольстве приобретенным частичным знанием, если мы, как это уже было с нами, будем предаваться беззаветному по поводу его ликованию, те на нас подтвердятся следующие слова Бэкона Веруламского: «Воображаемое богатство составляет главную причину бедности, и довольство настоящим препятствует заботиться о насущных потребностях будущего».[1]

Таким образом, хотя мы и должны стремиться к подчинению мира явлений своим теориям, но вместе с тем мы не *должны забывать и того*, что такое подчинение составляет только часть нашей задачи и что те явления, которые больше всего пленяют нас своим согласием с теорией, так как в этом согласии мы видим победу нашего разума, не способствуют истинному прогрессу. Ценнее те явления, которые повергают наш ум в большое затруднение; они побуждают нас к изменению теории, а потому вызывают усиленное приспособление представления к действительности, которое, как в органической, так и в духовной области, возможно всегда только под условием изменения.

Итак, явления, противоречащие господствующим теориям, представляют для исследователя драгоценный клад. Но мы никогда не должны прилагать к новым явлениям масштаб старых, ни же, основываясь на опыте прошлого, определять границы возможного. Новые явления могут противоречить всем известным нам законам и, несмотря на

---

[1] Baco. Instauratio magna. Vorrede.

то, все-таки согласоваться с некоторым известным нам законом, упраздняющим прежние. В таком антагонизме находится, например, магнетизм и сила тяжести. А что существуют в природе неизвестные нам силы и законосообразные обнаружения их, это следует само собой из того, что мир все еще представляет для нас загадку. Поэтому мы не только должны допустить *a priori* существование противоречий между опытом и нашими теориями, но даже не можем указать границ, до которых способны простираться эти противоречия, так как было бы вполне нелогично утверждать, что сфера порождаемых *неизвестными* нам силами явлений должна иметь определенные границы. Прогресс наук непрестанно расширяет область возможного. Значит, вместо того, чтобы постоянно противопоставлять явлениям невозможность их, мы должны бы были помнить, что определять границы возможного дело природы и что мы тут ничего знать не можем, за исключением невозможности логических и математических противоречий, как, например, деревянности железа и кривизны прямой линии.

Новейшая наука далеко не отличается таким беспристрастием суждения о природе. Особенно резко обнаруживается это у материалистов. В своем самодовольстве они воображают, что материалистическое сознание исчерпывает свой предмет. Если послушать их, то весь будущий прогресс заключается в продолжении теперешнего движения, в движении в ширину, и умственная работа всех будущих поколений должна состоять в том, чтобы тянуть все одну песнь: материалисты 19-го века узрели истину. В меньшей степени этот недостаток замечается вообще у ученых. Уже Кант выразил эту мысль, сказав, что трудно услышать от академика слово «не знаю». Специалисты-ученые смотрят всегда на всякое новое открытие как на нарушение их прав.

Нельзя отрицать, что это явление имеет и свою хорошую сторону. Иллюзия, в силу которой человечеству кажется, что оно видит границы своего исследования, составляет для него благодеяние. Оно изнемогло бы в своем преследовании истины, если бы последняя постоянно уходила

от него в бесконечную даль. Истина сулит исследователю свою благосклонность в близком будущем и таким образом влечет его все дальше и дальше. Так и изображает Кеплер процесс искания им истины. Она то скрывалась от его глаз, то снова являлась перед ним и побуждала его к ее преследованию.

Но по милости этой же иллюзии ум человеческий теряет из виду то, что прогресс состоит всегда в возврате к движению в глубину и приходит в состояние, делающее его не способным к новым открытиям. Во всяком случае, полная объективность остается наилучшим качеством исследователя, почему не раз и высказывалась парадоксальная мысль, что неведение более учености способствует открытиям. Даже знаменитый физиолог Клод Бернар, несмотря на все пристрастие к материализму, говорит следующим образом. «Не раз высказывалась мысль, что нужно быть невеждой, чтобы делать открытия. Она заключает в себе некоторую долю истины. Сущность ее состоит в том, что лучше не знать ничего, чем слепо веровать в теории и стремиться *только к их подтверждению, не* обращая никакого внимания на все, что не находится с ними в согласии. Нет ничего хуже такого состояния ума, при котором не может быть и речи об открытии. В самом деле, предметом открытия служит соотношение, непредусмотренное теорией, ибо иначе не было бы открытия. С этой точки зрения человек несведущий, незнакомый с теорией, находится в лучших условиях: его не стесняет теория, она не мешает ему видеть новые факты, не зримые теми людьми, которые ослеплены теорией. Но спешим прибавить, что мы этим самым отнюдь не хотим возводить в принцип невежества. Чем человек образованней, чем обширнее его научная подготовка, тем способнее его ум к великим и плодотворным открытиям. Но при этом надобно сохранять свободу мысли и помнить, что то, что с точки зрения наших теорий представляет нелепость, может иметь место в природе».[1]

[1] Ср. Netter. De l'intuition dans les découvertes. Strassburg, 1879, 53.

Но порождаемая теоретическими предположениями предубежденность не только задерживает прогресс, но приносит еще и положительный вред. А именно. Своими теориями мы втиснули в логический мешок все бесконечное множество явлений природы и поделили их на категории. Когда теперь на место твердого убеждения, что существующая система категорий имеет только временное значение, является предположение, что она совершенна, к чему очень склонны ученые, то все вновь открываемые явления подводятся под эти категории, даже если бы это было противно природе таких явлений и если бы особенность их обязывала нас изменить систему. Когда упускается из виду то, что принятые рубрики соответствуют только наличной сумме наших знаний, то все вновь наблюдаемые явления втискиваются в старые рамки и при этом нередко уродуются. Если же дело все-таки не выгорает, то ненавистные явления подвергаются изгнанию на том основании, что «единичные явления» ничего не доказывают. Как будто в мире вещей существуют разряды и степени сравнения и как будто значение имеют *только нормальные явления*, потому что они нормальны! «Новое в себе, — говорит Бэкон Веруламский, — обыкновенно понимается всегда на старый лад».[1] Но ведь предположение, что все подлежащие будущему наблюдению явления могут быть подведены под старые рубрики, равносильно отрицанию всякого будущего прогресса. Если бы, например, Леверье, открывший Нептун, отнесся к заметным отклонениям Урана не как к «новому в себе» явлению и понял бы их «на старый лад», то есть посмотрел бы на них как на результат деятельности известных в его время факторов, то такое предубеждение помешало бы ему прийти к заключению о существовании Нептуна, и он наделил бы известные в его время планеты другими массами и расстояниями, вследствие чего в астрономии произошла бы невообразимая путаница.

Человек вполне прав, когда он в своем стремлении уразуметь вещи старается понять новые явления при помощи

[1] Baco. Novum Organon. I, § 34.

старых. Но это старание должно ограничиваться попытками, а не доходить до насильственного толкования явлений, как это очень часто бывает во всех областях знания, особенно же в новейшей психологии. Далее. Современная наука вполне права, когда она упирает на индуктивный метод и требует, чтобы все философические умозаключения имели реальную основу. Но этими громкими словами обыкновенно злоупотребляют в сильной степени. Конечно, главная цель обращения нашего к опыту должна состоять в решении мировой задачи, но мы не имеем права указывать опыту, что он должен давать нам и чего не должен. Мы не можем претендовать на то, чтобы природа всегда склоняла смиренно пред нашими теориями голову, и должны считать *a priori* достоверным, что существуют такие явления, для которых нет еще места в наших теориях. Следовательно, когда мы обращаемся к природе за объяснением, то должны помнить слова Канта: «Очень нелепо ждать от разума объяснения и вместе с тем предписывать ему наперед, на какую сторону он должен склоняться».[1] Еще более справедливы эти слова относительно природы, загадочность которой только увеличилась с тех пор, как ум человеческий стал заниматься ею. У нас есть разум для исследования доступных нам явлений; но мы злоупотребляем им, когда наполовину предрешаем ответы на вопросы, обращаемые нами к природе, то есть когда предполагаем, что мы должны делать только те опыты, которые согласны с нашими теориями. Этим мы оскорбляем человеческий разум, ибо считаем его, значит, неспособным к развитию. Мы должны взирать со смирением на величественный лик природы, и о царстве истины можно сказать то же самое, что было сказано Христом о царствии Божием, а именно, что мы не войдем в него, если не уподобимся детям.

Итак, благодаря способности к развитию не только науки, но и самого нашего миросознания, человеческий дух возвращается постоянно к движению в глубину и обогаща-

[1] Kant. (Rosenkranz) II, 577.

ется задачами. И если бы такая загадочная для нас форма жизни, как человек, думающая еще в детских башмачках, убелилась даже когда-нибудь сединами, то и тогда она имела бы право сказать заодно с Соломоном: «Я седею, учась без устали».

II

О НАУЧНОМ ЗНАЧЕНИИ СНОВИДЕНИЙ

1. Позитивная сторона жизни человека во сне

Из предлагаемого исследования обнаружится с полной ясностью, что эмпирический метод, имеющий дело только с опытными явлениями, сам по себе, если не идет с ним рука об руку логическое проникновение задачи, не может привести к цели. Из него обнаружится даже, что исключительное употребление опытного метода при решении поставленного нами здесь вопроса должно привести к ложным заключениям и что правильный ответ на него может быть достигнут только путем логических операций мышления.

Просвещенный скептик стоит единственно на том, что он каждое утро просыпается от более или менее беспорядочного, *смутного* сновидения, и отсюда заключает, что все сновидения — грезы. Захотеть разубедить его в этом путем противоречащих его взгляду опытов было бы абсолютно безнадежным предприятием. Существенная особенность скептицизма состоит в том, что он придает значение только таким явлениям, которые бьют в глаза своей многочисленностью, и относится с недоверием к редким явлениям только потому, что они редки. Скептик, употребляя выражение Жана Поля, не верит в падающие с неба камни по причине нахождения на земле множества своих камней и всем рассказам о замечательных сновидениях только и может противопоставить известные уловки сомнения, подозрения,

обвинения в обмане, утверждения о существовании простой случайности. При таких условиях все, что можно сделать с ним, так это убедить его, если он не лишен всякой логики, в том, что правильный ответ на занимающий нас здесь вопрос может быть результатом только логического исследования. Если прежде всего стать на точку зрения скептика и по-сократовски ограничиться относительно его мышления ролью повивальной бабки, то нетрудно довести его до признания, что сновидения имеют гораздо большее значение, чем то, какое им обыкновенно приписывают, даже что нас посещают каждую ночь, и это вероятно в высокой степени, сновидения, полные реального значения, хотя и смутные *в памяти пробудившегося.*

Прежде всего очевидно, что научное доказательство того положения, будто сновидения не имеют реального значения, может последовать только после того, как будет дан ответ на вопрос: почему? — то есть после того, как будет доказано, что орган сновидения по самой своей природе не способен к образованию сновидений, имеющих реальное значение. Таким образом, надобно просто-напросто указать на причины возникновения сновидений и доказать, что из *этих* причин *не может* возникнуть ничего, кроме лишенных всякого реального значения грез, а что другие причины никогда не могут принимать участия в образовании наших сновидений. Поэтому надобно исследовать природу нашего органа сновидения и источник, из которого он черпает для образования представлений материал.

Местом возникновения у нас представлений, как во время бодрствования, так и во время сна, физиологи считают головной мозг, и действительно, это воззрение находит себе то опытное подтверждение, что образы, находящиеся в сознании бодрствующего человека, переходя в сознание сновидца, смешиваются с образами, возникающими во время сновидения. Но уже то обстоятельство, что многое из забытого нами всплывает опять на поверхность нашего сознания во время сновидения, доказывает, что в это время действуют такие области нашего головного мозга, которые

во время бодрствования вовсе не функционируют, или во всяком случае такие, функции которых совершаются под психофизическим порогом сознания, то есть остаются бессознательными. Сон наступает вследствие того, что нервы чувствования и наружные слои головного мозга, в которые эти нервы входят, делаются неспособными к ощущениям. Так как при этом исчезает содержание нашего бодрственного сознания, то это сознание должно быть результатом деятельности наружных слоев головного мозга. Во сне же имеет место внутреннее пробуждение, сновидение; поэтому если местом образования представлений, возникающих во время сна, и служит головной мозг, то им должны быть более внутренние слои этого мозга. Но, конечно, *a priori* нельзя определить, какие способности присущи этим бессознательным во время бодрственной жизни слоям головного мозга.

Если с углублением сна бесчувственность головного мозга должна усиливаться и распространяться на более внутренние его слои, то, конечно, могло бы случиться так, что наконец вся мозговая нервная система, нервы чувствования и головной мозг сделались бы неспособными к отправлениям; но так как, с другой стороны, внутреннее пробуждение, несмотря на это, не ослабляется, даже, как говорят факты, усиливается, то в этом случае мы вынуждены были бы признать местом образования представлений во время сна другой орган. Но нервы для нашей науки *conditio sine qua*[1] представлений; поэтому осталось бы допустить только то, что в глубоком сне таким органом служит еще столь загадочная для современной физиологии ганглиозная нервная система со своим центральным органом — солнечным сплетением. Однако о способностях этого таинственного органа мы знаем еще менее, чем о способностях головного мозга. Словом, физиология не может доказать, что орган сновидения по самой своей природе не способен к образованию имеющих реальное значение сновидений.

[1] Условие, без которого (*лат.*).

Поищем же теперь источник представлений, имеющих место во сне. Находясь во сне, мы бываем способны к представлениям, иначе не было бы вообще и сновидений; но образы, являющиеся во сне до того странны и отличны от содержания бодрственного сознания, что они непременно должны являться из области вполне скрытой от нас во время бодрствования. Поэтому лежащие в основе происхождения этих образов нервные возбуждения должны остаться во время нашего бодрствования под порогом нашего сознания; этот же порог должен перемещаться во время сна. Значит, образы сновидений приходят к нам из области бессознательного; во время сна бессознательное делается отчасти сознательным, и наоборот, исчезает сознаваемое нами во время бодрствования.

Подобно сознательной области эта освещающаяся во время сна бессознательная область может находиться или в нашем собственном организме, или во внешнем мире. В первом случае в основании возникновения образов сновидения лежала бы усиленная ощутимость состояний нашего тела, интересная только для врача; во втором же случае сон служил бы средством к установлению такого отношения человека к внешнему миру, которое отличалось бы от чувственного отношения к нему бодрствующего человека и которое, во всяком случае, могло бы привести к возникновению сновидений, имеющих вполне реальное значение.

Такое отношение совершенно мыслимо, ибо мы не знаем ничего о том, *до какой степени* может дойти во время сна перемещение порога сознания, а потому и не можем утверждать наперед, что во время сна наша способность восприятия распространяется только на внутренний наш организм; было бы нелогично от *неопределенной* причины, от неизвестной нам степени перемещения порога сознания делать заключение об *определенных* границах ее действия.

Внешнее пробуждение отчасти субъективно, отчасти объективно, оно состоит в пробуждении способности восприятия впечатлений как от нашего тела, так и от внешнего мира. Значит, вопрос состоит в том, имеет ли внутреннее

пробуждение обе эти отличительные черты, то есть может ли происходящее во время сна перемещение порога сознания поставить нас в такое отношение к внешнему миру, при котором мы могли бы получить о нем другое познание, чем то, какое имеем во время бодрствования?

Этот вопрос должен быть решен утвердительно. Физиология показала уже давно, что хотя содержание бодрственного сознания и доставляется нам внешними чувствами, но что эти чувства и ограничивают это сознание. Значит, число существующих между ними и природой отношений больше, чем то, о котором говорит нам наше сознание. Есть звуки, не воспринимаемые нашим ухом, лучи света, не зримые нашим глазом, и вещества, не производящие никакого впечатления на наши органы вкуса и обоняния. Хотя в то время, когда мы находимся во сне, и исчезает наше чувственное сознание, однако мы остаемся погруженными в общую жизнь природы, часть которой составляем; сон может порвать только нашу *чувственную* связь с природой, а не другую, которая существует и во время бодрствования, но нами не осознается. Сон может сделать ее гораздо более сознаваемою, так как он перемещает порог сознания. От степени этого перемещения зависит степень освобождения во время сна нашего сознания от чувственных оков.

Если сон порывает только нашу чувственную связь с внешним миром, то вплетающую же в нее нашу общую связь с природой оставляет неприкосновенной, даже дает ей возможность войти в сознание во время внутреннего нашего пробуждения; если, таким образом, он для образования имеющих реальное значение сновидений не нуждается в новой связи человека с внешним миром, а только в доведении до его сознания уже существующей, то не только нельзя ничего возразить против возможности таких сновидений, но надобно признать даже необходимость их возникновения вследствие простого перемещения порога сознания.

Поэтому сон имеет не только отрицательную сторону, состоящую в том, что он гасит чувственное сознание, но и

вполне положительную, так как благодаря ему осознается скрытое от бодрственного сознания наше отношение к природе. Сновидение отнюдь не представляет собой остатка от содержания бодрственного сознания; оно само является содержанием нового сознания, качественно различного от бодрственного. А так как философия должна объяснить, что такое человек, природа и каково между ними отношение, — во время же сна это отношение является совершенно иным, чем во время бодрствования, — то наша чрезвычайно поверхностно рассуждающая о сне и сновидениях современная психология стоит на ложном пути. В решении загадки о человеке сон имеет такое же существенное значение, как и бодрственная жизнь; они восполняют друг друга, и человек останется непонятным до тех пор, пока не будут приняты во внимание обе стороны отношения его к природе. Эти две стороны могут быть разъединены тем менее, что они, собственно говоря, не чередуются, но существуют одновременно: имеющее место во сне отношение человека к природе с его пробуждением не уничтожается, а закрывается от него порогом его сознания; с засыпанием же оно не вновь рождается, а обнаруживается вследствие понижения этого порога.

О позитивных сторонах жизни человека во сне можно говорить лишь настолько, насколько с наступлением ее изменяется наше бодрственное сознание. Такому изменению может подвергаться как содержание, так и форма познания. Поэтому необходимо исследовать вопрос о том, до какой степени может дойти во сне изменение того и другого.

Новое содержание познания доставляется нам всяким перемещением порога нашего сознания, открывающим новый путь восприятию. Значит, вопрос состоит в следующем: существуют ли такие силы природы, которые воспринимаются нами во время сна, но ускользают от нашего чувственного сознания? На этот вопрос надобно также дать утвердительный ответ. По законам физиологии слабейшие возбуждения вытесняются из сознания сильнейшими. Поэтому содержание нашего сознания образуется сильнейши-

ми возбуждениями, тогда как слабейшие действуют только под порогом сознания. Следовательно, с имеющим место во время сна ослаблением сильнейших чувственных возбуждений должны ощущаться нами исходящие от нашего организма возбуждения слабейшие. Таким образом Вингольт произвел над своими спящими совершенно здоровыми детьми опыты, доказавшие существование таких сил природы, которые никогда не воспринимаются нами в бодрственном состоянии. Он пассировал железным ключом на расстоянии полудюйма лицо и шею своего пятнадцатилетнего сына. После нескольких пассов последний начал тереть пассируемые места и делать беспокойные движения. Над прочими, еще меньшими детьми отец производил подобные же опыты свинцом, цинком, золотом и другими металлами, причем дети в большинстве случаев отдергивали, терли и прятали под одеяло пассируемые части тела. Но сильнейшее влияние производило простое приближение металла к уху.[1]

Значит, сон приносит с собой осязание на расстоянии и дает возможность узнавать о присутствии веществ, которые не возбуждают чувств бодрствующего человека. Но ведь ощущения доставляют сновидениям материал; значит, у детей Вингольта непременно должны были возникать сновидения, которые должны были находиться в некотором соответствии с его манипуляциями, а такие сновидения уже могут быть вполне основательно названы ясновидениями, точно так, как такое, вызывающее образы сновидения, осязание на расстоянии может быть названо в известном смысле зрением на расстоянии, хотя и символическим. Если бы мы теперь допустили, что Вингольт подносил свои вещества к способным к ощущениям местам тела на любом расстоянии и если бы мы вместе с этим предположили, что уклонение от прямого направления приближения невозможно, то есть что это уклонение зависело бы не от изменяющейся воли Вингольта, а от некоторого закона приро-

[1] Dr. Arnold Wienholt. Heilkraft des tierischen Magnetismus. Lemgo, 1805, III, 234.

ды, то действительное прикосновение тел было бы и предчувствуемо; дети были бы с самого начала ясновидения в пространстве ясновидящими и во времени.

Таким образом, оказывается не только то, что сон приносит с собой новое содержание познания, но что в нем вместе с приобретением нового содержания познания происходит и изменение форм всякого познания: пространства и времени.

Мы уже видели, что сон имеет свои положительные стороны, и сказали, что вследствие этого мы не можем заключать от способностей, обнаруживаемых человеком в состоянии бодрствования, по тому, на что он способен, находясь во сне. Значит, логически мыслимо допущение, что во сне мы можем быть ясновидящими, хотя в бодрственном состоянии мы на это неспособны. Далее. Существует то обстоятельство, что большая часть снов не вспоминается, тогда как в бодрственном состоянии не бывает никогда, чтобы по истечении каких-нибудь двух часов мы могли забыть воспринятые нами с наглядной очевидностью образы, а этого физиологически нельзя объяснить ничем иным, как тем, что органы, деятельность которых сопровождается бодрствованием и сном, совершенно различны, что глубокий сон основывается по меньшей мере на деятельности других слоев головного мозга даже, может быть, совсем других нервных центров, чем бодрствование.

Ведь если мы по тождеству сознания делаем заключение о тождестве его органа, то и от нетождества сознания мы должны сделать заключение о нетождестве его органа. А так как не вспоминаться могут только видения глубокого сна, ибо не существует органа, общего для этого сна и бодрствования, то неуничтожаемость моста воспоминания между видениями легкого сна и содержанием бодрственного сознания может быть объяснена если и не тем, что органом этого сна и бодрствования служит один и тот же орган, то во всяком случае тем, что существует орган, общий для них обоих. Уничтожаемость моста воспоминаний служит физиологическим доказательством смены деятельности орга-

нов, неуничтожаемость его служит таковым же доказательством совместимости их. А так как имеющее реальное значение сновидение может наступить только при условии смены деятельности органа бодрственного сознания деятельностью органа, о природе которого мы ничего не знаем, то опять-таки имеющее реальное значение сновидение логически мыслимо.

Чтобы теперь к простой мыслимости присоединилась и априорная достоверность, надобно произвести двоякого рода исследование.

1) Вспоминаемые сновидения, то есть видения легкого сна, доступны опыту, причем они бывают смутны, то есть не имеют особенного смысла, а значит и особенного реального значения. Таким образом, смутность и вспоминаемость этих сновидений существуют *одновременно*, причем ничто не обнаруживает какой-либо *между ними* причинной связи; значит, возможно допустить, что они представляют результат деятельности некоторой общей причины, каковую мы и должны подвергнуть исследованию.

Если представления, возникающие во время легкого сна, имеющего место перед пробуждением, вспоминаются, то это зависит от совместной деятельности органа сновидения и органа бодрственного сознания, от того, что они производятся отчасти этим последним органом, выходящим из своего оцепенения и начинающим мало-помалу функционировать; а если так, то смутность видений легкого сна объясняется примесью к продуктам деятельности органа сновидения элементов бодрственного сознания. Это же бывает и в сновидениях, непосредственно наступающих за засыпанием, когда орган бодрственного сознания не достиг еще полного успокоения. Следовательно, смутность видений легкого сна надобно, собственно говоря, приписать этому органу, неполному прекращению его деятельности, а не органу сновидения. Значит, состояние, в котором имеют место смутные сновидения, представляет состояние среднее между сном и бодрствованием; чистая же, беспримесная деятельность органа сновидения может наступить толь-

ко во время глубокого сна. Только в нем может иметь место внутреннее пробуждение, потому что тогда исчезают препятствия этому пробуждению, а именно: отрывочные чувственные восприятия и воспоминания из области бодрственной жизни, присоединяющиеся к продуктам деятельности органа сновидения и подвергающиеся совместной с ним переработке. До тех же пор нечего и думать о правильной деятельности этого органа. Если, таким образом, смутность сновидений есть результат совместной деятельности органов, то вместе со сменой деятельности органа бодрственного сознания деятельностью органа сновидения должна исчезнуть и эта смутность, *если только*, что еще надо доказать, и в этом случае могут иметь место вообще видения.

Итак, прежде всего надобно исследовать смутные сновидения. С обнаружением причин их смутности мы будем знать и то, ответственен ли в ней самый орган сновидения.

2) При этом окажется, что орган сновидения сам по себе без участия препятствующих его деятельности деятелей способен к высшим отправлениям, что из видений глубокого сна, *если только в нем* бывают вообще видения, должна исчезнуть смутность. Видение глубокого сна может быть констатировано гораздо лучше, чем видение легкого сна, хотя это может быть сделано только в исключительных случаях. Последнее доступно только неполному воспоминанию сновидца; первое же почти во всем своем течении находится перед глазами постороннего наблюдателя; при этом оказывается, что деятельность органа сновидения с углублением сна делается все правильнее. В сомнамбулизме глубокий сон сопровождается представлениями, в лунатизме — имеющими в основании своем представления действиями. Следовательно, остается только доказать, что между обыкновенным сном, сомнамбулизмом и лунатизмом существует внутреннее родство, и тогда падет последнее возражение против возможности несмутных и имеющих реальное значение сновидений.

Таким образом, это родство должно послужить предметом второго исследования. Однако в этой главе я вполне

могу ограничиться сомнамбулизмом, так как нам важно только доказать, что глубокий сон сопровождается представлениями. При этом обращу внимание читателя на укоренившееся в разговорную речь и представляющее для отдельного лица неодолимого врага неправильное употребление слов: сомнамбулизм и лунатизм. По словопроизводству, сомнамбулизм (*somnus* — сон, *ambulare* — бродить) и ночебродство (лунатизм) не различаются, между тем как означаемые этими словами состояния различаются между собой в такой же степени, как представление и действие, или, еще лучше, как сновидение, сопровождающееся одним разговором, и сновидение, переходящее в поступки.

2. Смутное сновидение

Засыпание и пробуждение происходят постепенно. Эти переходные состояния сопровождаются такими сновидениями, степень воспоминания которых прямо пропорциональна степени участия, принимаемого органом бодрственного сознания в образовании этих сновидений и смутность которых обратно пропорциональна чистоте деятельности органа сновидения. Эти сновидения представляют собой смесь отрывочных воспоминаний из области бодрственной жизни, продуктов деятельности органа сновидения и образов, вызываемых преимущественно вегетативными раздражениями внутреннего организма. Порождаемые этими тремя источниками течения встречаются в видении легкого сна и производят этим смутность его.

В бодрственном состоянии мы управляем своим мышлением; целесообразно действующая воля и внимание сообщают ему направление. Но этот порядок уничтожился бы вполне, если бы, как это бывает во время сновидения, все абстрактное превращалось в образы, носящие на себе характер действительности, если бы отошли прочь внимание и цель, если бы всякое нервное раздражение делалось наглядным представлением, всякая ассоциация мыслей — це-

пью образов, и если бы невозбранно царила соединенная с каждой мыслью и с каждым представлением чувственная их оценка. Так как во время бодрствования у нас существует в некоторой степени склонность к нарушению этого порядка и с ней мы ведем постоянную борьбу, то наша духовная деятельность соединена с усилиями, от которых утомляется постепенно наш головной мозг. Но он далеко не в такой степени утомляется во время сновидения, так как в этом случае перед ним не носится цель, отсутствует стремление к порядку и внутреннее сознание находится, таким образом, в чисто пассивном состоянии.

Все эти мутящие чистоту сновидения элементы проникают в него свободно. Всякая мимолетная мысль получает в нем пластическую осязательность. Так как в состоянии сновидения всякое нервное раздражение приписывается приобретающему наглядность представлению, то и всякое суждение должно основываться на ложных посылках и совершаться так же превратно, как у сумасшедших. Далее. Чрезвычайно обильный источник помех правильному течению сновидения лежит в ассоциировании мыслей, имеющем место не только в бодрственной жизни, но и во сне, с той только разницей, что при сновидении оно превращается в ассоциирование образов, происходит с большей живостью и отличается чисто механическим и вполне беспрепятственным течением. Каждое представление вызывает из огромного запаса воспоминаний связанные с ним представления и все, что, согласно законам ассоциации, может проникнуть в сознание спящего, сейчас же в него и вторгается.

Всякая связанная с представлением чувственная оценка его воскресает беспрепятственно, всякое незначительное движение воли переходит в действие. Наконец, и периферические нервы чувствования способны во время легкого сна до некоторой степени воспринимать впечатления, и их раздражения превращаются в образы. Аппарат,[1] называе-

[1] См. «Das Austland». 1876, №№ 6 и 7.

мый «волюметром», дает возможность измерять силу душевного движения спящего человека высотой поднятия водяного столба в стеклянной трубке, а обратное движение этого столба показывает, что часто спящий воспринимает с математической точностью отдаленный шум и что, значит, он не теряет способности к восприятию внешних раздражений.

Путем внешних раздражений зрения, обоняния и слуха можно даже в некоторой степени давать произвольное направление течению сновидения. Когда одному спящему субъекту капнули несколько раз на губы водой, то ему представился с такой живостью процесс плавания, что он сделал даже несколько обычных при этом процессе движений руками.[1] Другому поднесли к носу душистую воду, и сновидение перенесло его в парфюмерный магазин, где ему сделалось дурно и он упал в обморок.[2] У Беатти есть даже рассказ о том, что одного спящего офицера заставили путем нашептывания увидеть во сне все обстоятельства дуэли, от вызова до выстрела из вложенного ему в руку пистолета.[3] Одно время я сам, пробуждаясь аккуратно от первого сна, каждый раз вспоминал об имевших в нем место видениях, сопровождавшихся шумом и голосами, что продолжалось до тех пор, пока я не обратил внимания на то, что причиной их было просто-напросто кровообращение, которое, вследствие прикосновения уха к подушке, производило такое впечатление, как если бы жужжала муха.

Как о постоянном препятствии правильному течению сновидения надобно упомянуть еще о тех внутренних раздражениях, которые, будучи связаны с пищеварением, ассимилированием пищи и удалением из организма негодных для него частей ее, едва сознаются во время бодрствования, во время сна же сознаются вполне. Поэтому уже давно все писатели, допускавшие возможность имеющих реальное

---

[1] Nudow. Théorie des Schlafes. 132.

[2] Spitta. Schlaf. — und Traumzustande der menschlicheil Seele. 278.

[3] Beatti. Moralisch-kritische Abhandlungen. С англ. I, 422.

значение сновидений, запрещали обременять желудок перед сном. Платон рекомендует соблюдать, отходя ко сну, умеренность в пище, а пифагорейцы особенно предостерегали от употребления бобов, которые, будучи трудно перевариваемы, вызывают беспокойные сновидения. Артемидор советует снотолкователям, прежде чем приступить к толкованию сновидений, осведомиться у вопрошающего их, лег ли он спать после умеренной еды или с обремененным желудком.[1] По Филострату, снотолкователи отказались от толкования сновидений, следовавших за употреблением вина, так как боги наделяют даром ясновидения только людей воздержанных.[2] Подобным образом говорит Плиний [3] и многие другие.

Если мы примем во внимание все указанные нами препятствия правильному течению сновидения, а также и то, что всякое раздражение переходит во время сновидения в наглядный образ, то для нас станет вполне понятна смутность видений легкого сна; если же так, если видение этого сна представляет совокупность лишенных связи частей, то понятно и то, что память удерживает не все такое видение, а только некоторые из его частей. Подобно тому как во время бодрствования можно удержать в памяти осмысленную фразу, но трудно помнить бессмысленный набор слов, так точно трудно сохранить в памяти и имевший место во сне ряд представлений, лишенных разумной связи.

Таким образом, мы не можем надеяться встретить в представляющем среднюю ступень между бодрствованием и глубоким сном состоянии легкого сна чистых функций органа сновидения. А так как течение сновидений делается правильным, даже, как мы это увидим, целесообразным, как только устраняются препятствующие тому обстоятельства, то поэтому самому и можно сказать, что все неразумное в сновидении проистекает от присоединения к деятельности органа сновидения деятельности органа бодрствен-

[1] Artemidorus. Symbolik der Traume. Wien, 1881, I, § 7.
[2] Philostratus. Vita Apoll. Tyan. § 37.
[3] Plinius. Hist. nat. X, § 211.

ного сознания, все же разумное — от нестесняемой деятельностью последнего органа чистой деятельности органа сновидения. Пока орган бодрственного сознания не пришел в полное спокойствие, до тех пор испытывающие на себе влияние его сновидения, они же только и доступны воспоминанию, имеют такую же цену, как горячечный бред или галлюцинации сумасшедшего. *В самом деле, сумасшествие* и сновидение представляют много сходных черт, почему уже в Талмуде говорится: нет безумия, нет и сновидений.

Итак, если степень смутности наших сновидений прямо пропорциональна степени бодрствования, орган же сновидения здесь совсем не при чем, то отсюда само собой следует заключение, что с исчезновением причины должно исчезнуть и ее действие, что в глубоком сне должны иметь место исполненные реального значения видения, если только в таком сне возможны вообще видения. Но между глубоким сном и бодрствованием нет моста воспоминания. Поэтому существование несмутных и имеющих реальное значение сновидений доказуемо только в тех случаях, когда сновидение переходит в действие, или сопровождается словами, или, наконец, когда, в противность общему правилу, имеет место воспоминание. Первое бывает *в лунатизме*, второе — в сомнамбулизме; что касается последнего, то нам приходиться ссылаться на сообщения лиц, заслуживающих доверия.

3. Родство сна с сомнамбулизмом

С углублением легкого сна должна уменьшаться смутность сновидений. Мозговая нервная система (нервы чувствования и головной мозг) делается все менее способной к восприятию, а вместе с тем все более исчезают из сознания сновидца те препятствующие течению сновидения элементы, которые или путем чувственного восприятия впечатлений от внешнего мира входили в сознание сновидца, когда он спал легким сном, или находились в нем в виде остатков

от содержания бодрственного сознания. Вместе же с этим должна становиться все правильнее деятельность органа сновидения, и наконец должна вполне исчезнуть смутность сновидений. Но, быть может, при этом не имеет места и само сновидение; быть может, в этих препятствующих ему элементах содержания сознания орган сновидения только и черпает материал для своей деятельности; быть может, глубокий сон не только не содержит в себе никаких представлений для памяти сновидца по пробуждении, но пуст безусловно. Такая мысль высказывалась так часто, что вопрос заслуживает во всяком случае исследования.

Решение его облегчается сомнамбулизмом. Вызываемый магнетическим лечением, нередко же являющийся сам собой, он представляет один из видов сна, сопровождающийся также внутренним пробуждением. Но в нем возникают правильные ряды представлений. Из сознания сомнамбул исчезает опосредствованное внешними чувствами отношение к внешнему миру, бесчувственность к этому миру достигает у них высшей степени, и потому является *новое*, *действительно* правильное, хотя в известном смысле и ограниченное отношение к нему. Из самосознания сомнамбул исчезает то *я*, которое составляет объект бодрственного самосознания. Хотя сознание сомнамбула обнимает содержание бодрственного сознания и притом вполне, следовательно, в настоящем виде, а не отрывочно, как это бывает с сознанием человека, спящего обыкновенным сном, но сомнамбул относит все это содержание не к внутренне пробудившемуся своему *я*, но к совершенно другому, чуждому ему *я*. Поэтому здесь единый субъект распадается на два лица. Значит, сомнамбулизм доказывает нам, что наше бодрственное сознание не исчерпывает своего объекта, так как обнаруживающийся в сомнамбулизме чудесный корень нашего *я* остается скрытым от этого сознания, почему приписывается так называемому бессознательному.

Таким образом, сомнамбулизм доказывает нам, что то, что в обыкновенном сновидении является только бредом, а

именно драматическое распадение *я*, имеет соответствие в реальной природе человека, что наше бодрственное сознание обнимает только одно из лиц нашего субъекта, являющееся перед выступающим в сомнамбулизме другим лицом в виде *не-я*. Здесь мы упомянули об этом единственно с целью обратить внимание читателя на то, что уже в силу принадлежности этих двух лиц к одному и тому же субъекту, допущение, что они разделены непреступимой границей, в высшей степени правдоподобно. Легкий сон есть только слабая степень сомнамбулизма; следовательно, несомненно, что способности, обнаруживаемые людьми в последнем, должны, хотя бы в исключительных случаях, обнаруживаться у них в первом, и никогда не исчезавшее вполне убеждение в нашей способности к имеющему реальное значение сновидению само собой вытекает из того, что сомнамбулический сон отличается от обыкновенного только степенью. Вот почему эти два состояния обнаруживают свое родство в целом ряде сходных явлений, позволяющих сделать заключение и о родстве совершающихся в этих состояниях психических функций.

И сомнамбулическое сновидение наступает при таких же внутренних условиях, как и обыкновенное. В сомнамбулизме глазные яблоки направлены внутрь и вместе вверх, и уже Аристотелю было известно, что то же явление, хотя в меньшей степени, обнаруживается и в обыкновенном сне. Если же Аммиан Марцеллин выдает за мнение Аристотеля то, что будто с наступлением сновидения взор снова направляется вперед,[1] то это не подтверждается новейшими писателями. Далее. Что видения сомнамбулизма сопровождаются словами, это только усиленная степень того явления, что в обыкновенном сне нередко происходит хотя и не переходящее в правильную речь движение губ, что часто даже и во время бодрствования, если мы находимся в состоянии рассеянности, то есть если мы погружены в самосозерцание, приходят в деятельность мускулы речи.

---

[1] Ammianus Marcellinus. Histor. XXI, 1.

Хотя грезы человека, спящего обыкновенным сном, и существенно отличны от видений сомнамбул, тем не менее они обнаруживают такое родство с ними, что, когда те и другие в средних состояниях сна являются в смешанном виде, то их нельзя отличить друг от друга, почему всегда бывает опасно полагаться на показания сомнамбул, принимающих видения обыкновенного сна за сомнамбулические. Если в исключительных случаях сомнамбулы, пробудившись от своего сна, вспоминают свои видения, то они рассказывают о них, как о сновидениях, чего не могло бы быть, если бы представления, имеющие место в состояниях обыкновенного и сомнамбулического сна не оказывали одинакового влияния на внутреннее сознание.

Далее. Замечено, что как натуральный, наступающий помимо лечения, так и искусственный,[1] вызываемый магнетизерами, сомнамбулизм является легче ночью, чем днем, и настоящий обыкновенный сон, согласно Дюпоте и другим, представляет даже самое пригодное для вызова сомнамбулизма состояние.[2] Поэтому сон есть уже слабый сомнамбулизм и занимает середину между сомнамбулизмом и бодрствованием. Только в том случае, когда мы будем смотреть на сомнамбулизм как на углубленный, усиленный сон, мы придем к правильному пониманию его явлений; если же считать его, как это делает Вирт,[3] средним состоянием между сном и бодрствованием, то явления его получат совершенно превратный вид. Если над сомнамбулами проводятся мучительные операции, а они их не чувствуют, если их нельзя разбудить ни давлением, ни резанием, ни жжением, ни сильнейшим шумом, то это представляет собой только высшую степень бесчувственности, обнаруживающейся у человека, спящего обыкновенным сном, которого, согласно воззрению Вирта, надобно было бы считать не иначе, как мертвым.

---

[1] Schindlet. Magisches Geistesleben. 26.

[2] Dupotet. Traité complet de magnétisme animal. 179; Deleuse. Histoire critique du magnétisme animal. II, 236.

[3] Wirth. Théorie des Somnambulismus. Stuttgart, 1836.

Впрочем, взгляд Вирта не нуждается в особом опровержении, так как все явления сомнамбулизма представляют усиление соответствующих явлений сна.

Так, например, в обоих состояниях мы находим однородные, отличающиеся только степенью изменения памяти. Объясним. В сновидение переходит содержание бодрственного сознания не все *целиком*, а только отрывочно, но, с другой стороны, усиливается память, так как в нем нередко всплывают на поверхность сознания давно забытые сцены из нашей жизни. Сомнамбул удерживает вполне содержание бодрственного сознания и часто обнаруживает удивительную силу запоминания прошлого. Далее. От обыкновенного сна пробуждаются со слабым запоминанием бывших в нем видений, от сомнамбулического же — с полной беспамятностью. Что касается исключений, то они говорят редко в пользу воззрений Вирта, тогда как часто видения обыкновенного сна служат соединительным мостом между содержанием сомнамбулического сознания и бодрственного.

И в обыкновенном сне и в сомнамбулическом видения часто бывают аллегорическими и символическими воспроизведениями состояний тела или души; в обоих встречаем также явление драматического распада, и то обстоятельство, что сомнамбулы и по прекращении своих магнетических состояний сохраняют еще в течение некоторого времени способность видеть во сне своих духов-хранителей и руководителей (представляющих продукт драматического раздвоения), опять-таки говорит в пользу нашего воззрения на сон как на состояние среднее между бодрствованием и сомнамбулизмом.[1] Мальчик Рихард говорит, что хотя он уже не будет приходить в сомнамбулическое состояние, но что в обыкновенных сновидениях он все еще будет видеть своего духа-хранителя, если того потребуют интересы лечения,[2] да и Юлия Штромбек, представляющая один из совершеннейших образцов натурального сомнамбулизма, го-

[1] Görwitz. Richards natürlich-magnetischer Schlaf. 133, 139.
[2] Görwitz. Idiosomnambulismus. 192.

ворит, что и по прекращении сомнамбулических состояний она удерживает еще на некоторое время способность погружаться по произволу в дремоту, чтобы узнавать, что ей полезно.[1]

Но если сон и сомнамбулизм отличаются друг от друга только степенью, если затем сомнамбул не живет исключительно в фантастическом мире, но находится в действительном отношении к внешнему миру, а следовательно, видит действительность (мнимоумершим известны все приготовления к их погребению, хотя в их состоянии и не имеет места чувственное восприятие), то нет сомнения, что наш обыкновенный сон с достижением большей глубины может привести к ясновидению; а так как при этом прекращается деятельность органов внешних чувств, то было бы удивительно, если бы в этом случае не преступались границы чувственного восприятия. Следовательно, в изречении Горация: *«Post mediam noctem, cum somnia vera»* [2] заключается все-таки больше правды, чем сколько хочет признавать ее за ними наша школьная мудрость, и нет сомнения в том, что, если бы мы могли вспомнить видения нашего глубокого сна, то увидели бы, что в них содержатся все так называемые чудеса сомнамбулизма.

Что сон не только представляет собой отрицание бодрствования, но имеет и свои положительные стороны, это обнаружилось из многих вышеуказанных особенностей его, содержащихся в сомнамбулизме в увеличенном виде. Поэтому сон и сомнамбулизм, родственные в действительности, не должны быть изучаемы отдельно, что, однако, делается большинством исследователей и что приводит их к плачевным результатам. Явления обыкновенного сна выступают в сомнамбулизме в увеличенных размерах, а потому и с большей ясностью. С другой стороны, явления сомнамбулизма относительно редки и очень спорны. На одного врача, наблюдавшего и изучавшего сомнамбулизм,

[1] Strombeck. Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus. Braunschweig, 1813, 115.

[2] После полуночи сновиденья правдивы (*лат.*).

приходится двадцать других, ничего не видевших, ничего не изучавших и огульно все отрицающих только потому, что сомнамбулизм не ладит с их материалистическими системами и низводит всю физиологическую науку вместе с ее вивисекциями на степень науки очень низкого порядка, науки, открывающей не причины явлений, а только сопровождающие их другие явления. Вот почему понадобились — и это через сто лет после Месмера! — публичные сеансы магнетизеров, чтобы повернуть официальную науку на надлежащий путь. Но когда окажется, что оспариваемые явления сомнамбулизма в своей элементарной форме имеют место в наших обыкновенных сновидениях, то у нас будет непреложное доказательство их действительности и просвещенный скептицизм должен будет еще ниже опустить свои паруса.

Но и лунатизм, как третья форма жизни человека во сне, сопровождающаяся переходом видений в действия, обусловленным переходом раздражений с нервов чувствования на двигательные нервы, не может быть отделяем по произволу от обыкновенного сна, но должен быть изучаем сравнительно с другими формами этой жизни.

В результате всего предыдущего оказывается, что видения обыкновенного сна, насколько они доступны воспоминанию, почти исключительно представляют собой лишенный реального значения бред. Это зависит от действия препятствующих свободному течению сновидения деятелей; в глубоком сне эти деятели исчезают, отчего должен исчезнуть и результат действия — смутность сновидения. Этого нельзя доказать прямым путем, так как в этом случае отсутствует запоминание сновидений; но это может быть вполне доказано косвенно, всецелым родством сна и сомнамбулизма, приводящим с собой не только правильные ряды представлений, но и законообразное отношение к внешнему миру, а следовательно ясновидение.

4. Метафизическое значение сновидений

До сих пор философия еще мало извлекла для себя пользы из сновидения; вина в этом должна пасть скорее на истолкователей научного значения сновидения, чем на само сновидение. И это весьма понятно: трудно удержать в памяти содержание наших сновидений, а еще труднее понять его, так как сновидение представляет действительно венец проблем. Из того, что в нем сплетаются гордиевым узлом все задачи человеческого духа, объясняется существование двух диаметрально противоположных на него воззрений, а именно: древних философов и новейших, относящихся к нему с пренебрежением, ученых. Кто умеет находить в сновидении явления чрезвычайной важности, хотя и отрывочные по форме, того трудность понимания его легко побуждает видеть в нем нечто заоблачное. Так было с древними греками. Другие же считают имеющую место при сновидении смену образов, только кажущуюся беспорядочной, таковой на самом деле и отрицают за ним всякое научное значение. Так смотрят на сновидение в наше время. Но крайние взгляды никогда не бывают верны. Следовательно, является необходимость в примирении древнего и нового воззрений на сновидение, в отыскании золотой середины между преувеличением и умалением настоящего значения его.

Подобно Библии, древние философы приписывали многим сновидениям божественное происхождение. В таком смысле о них говорят часто Ксенофонт и Платон. Хотя Аристотель думает, что боги ниспосылают просветительные сновидения только мудрецам,[1] но он не отрицает, однако, возможности таких сновидений.

Таким образом, эпикурейцы со своим воззрением на сновидения как на лишенный всякого реального значения бред стояли в изолированном положении. Но мало-помалу в сновидениях стали видеть вместо божественных откровений обнаружение скрытой в самой человеческой душе способности поднимать завесу будущего, и Цицерон думает (*de*

[1] Aristoteles. Über die Weissagung im Traum. I.

senectute), что душа обнаруживает свое божественное происхождение преимущественно в сновидении (*Atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam*). Магомет заставлял ежедневно своих учеников рассказывать себе их сновидения, причем считал свои собственные сновидения откровениями. Подобное смешение обоих взглядов мы находим и во времена распространения христианства как у отцов церкви (Тертуллиана, Августина и др.), так и у светских писателей.

Что в новые времена маятник мнений совершал такие сильные размахи, это объясняется борьбой физиологического метода исследования с метафизическим и гносеологическим, борьбой, окончившейся победой первого, господствующего с одинаковой силой как в психологии бодрственной жизни, так и в психологии жизни во сне. Благодаря этому обстоятельству в среде ученых материалистической школы укоренился с особенной силой тот предрассудок, что все психические явления представляют не что иное, как *результат* состояний физического организма, тогда как уже поверхностное размышление показывает, что физиологии никогда не удастся доказать ничего сверх того, что между психическими и соматическими состояниями существует *параллельность*. Но эта параллельность еще не решает вопроса о том, какой из этих параллельных рядов состояний представляет ряд причин, а какой ряд следствий; может даже статься, что эти оба ряда, не находясь *между собой* ни в какой причинной зависимости, представляют результат деятельности некоторой общей причины. Так, например, появление неподвижных звезд не представляет ни причины, ни следствия ночи; но заход солнца, будучи общей причиной того и другого явления, производит их параллельность.

Сновидения — грезы: таково во всяком случае общераспространенное мнение. Но если бы даже явление сновидения действительно обусловливалось только состоянием тела, то и тогда оно заслуживало бы научного исследования: от действия можно заключить о причине.

На самом же деле изучение сновидения излечивает нас гораздо радикальнее от предрассудка физиологов, чем то могло бы сделать исследование психических отправлений человека во время бодрствования. Пренебрежение к этому изучению, вытекающее из умаления значения жизни человека во сне, повело за собой то, что и теперь далеко еще не окончена подготовительная работа к произнесению решительного суждения о сновидении, так как материал, доставленный эмпирическим исследованием его, далеко еще не полон. Поэтому нам придется посвятить еще много труда уже одному анализу самого факта сновидения, чтобы не попасть на путь поспешных заключений и не заслужить следующего порицания Фонтенелля: *«Прежде чем объяснять факты, надобно удостовериться в их существовании; поступая таким образом, избегаешь опасности очутиться в смешном положении, что отыскал причину несуществующего»*.

Если, несмотря на это, в последующем нашем изложении мы не ограничиваемся одним перечнем фактов, то это делается нами не с целью дать читателю окончательное их объяснение, а наметить тот путь эмпирического исследования жизни человека во сне, на котором наука только и может собрать жатву. При этом окажется, что сновидение не только не лишено научного значения вообще, но что оно имеет *особенное*, только ему и принадлежащее научное значение и что оно восполняет такой пробел, который не может быть восполнен анализом сознания человека, находящегося в состоянии бодрствования. Оказывается, что сновидение может иметь и метафизическое значение и что оно представляет собой луч света, озаряющий до некоторой степени мрак, окутывающий загадку о человеке. Во время сновидения обнаруживаются *другие* силы человеческой души и *другие* отношения ее ко Вселенной, чем во время бодрствования, и потому исследователи, низводящие сновидение на степень одной из глав физиологии, добровольно осуждают себя на пребывание во мраке. Не признавая за сновидением *особенного* значения, они отказываются от точнейшего на основании доставляемых им данных определения

человеческой души. Целая треть человеческой жизни почти совсем не оценена метафизически, и это несправедливо тем более, что физиология бодрственной жизни не дает мерила для полного своеобразностей мира явлений, представляемого жизнью человека во сне. Судить об этой жизни только по аналогии с жизнью бодрственной — значит впадать в прямое противоречие, ибо первая произрастает на такой почве, в которую не может пустить своих корней — сознания и самосознания — последняя. Но это-то и дает возможность питать надежду на появление рационального учения о душе, так как решение вопроса о том, что такое душа, требует, очевидно, предварительного исследования вопроса о том, тождественны ли между собой сознание и душа. А последний-то вопрос и решается отрицательно сновидением, показывающим, что понятие о душе настолько же шире понятия о сознании, насколько сфера тяготения звезды больше ее сферы освещения.

Таким образом, оказывается, что исследователь жизни человека во сне расходится и с физиологами и с метафизиками; с первыми — в том, что они считают понятия о сознании и о душе тождественными; со вторыми — в том, что они, хотя и вкладывают в основу сознания метафизическую субстанцию, называемую ими то «вещью в себе», то идеей, то волей, то бессознательным, тем не менее думают, что нечего искать вне самосознания какого-то метафизического зерна и что корни индивидуальной души погружены непосредственно в «вещь в себе», так что индивидуум имеет только феноменальное значение.

Степень научного значения, придаваемого нами явлениям жизни во сне, находится в прямой зависимости от того, насколько мы можем удержать их в нашем сознании по пробуждении. Но мы можем вспоминать только незначительную часть снящегося, поэтому между вспоминаемыми и невспоминаемыми сновидениями существует большое *количественное* несоответствие. Далее. Те сновидения, которые предшествуют глубокому сну или за ним следуют, заняты еще в большей или меньшей степени содержанием

бодрственного сознания; с углублением же сна они наполняются все более и более чуждыми этому сознанию образами. А так как с углублением сна вспоминаемость сновидений уменьшается, своеобразность же их увеличивается в той же мере, то между вспоминаемыми и невспоминаемыми сновидениями существует и большое *качественное* несоответствие. Конечно, это — главнейшее основание, на которое может опираться пренебрежение к сновидениям, почти справедливое относительно вспоминаемых сновидений вообще, но несправедливое относительно сновидений, хотя вообще и не сопровождающихся воспоминанием, но в исключительных случаях переходящих, по крайней мере отрывочно, в бодрственное сознание. Таким образом, большая часть замечательных по своему содержанию сновидений, к сожалению, пропадает для нашей памяти; даже в том случае, когда мы просыпаемся после них непосредственно, мы обретаем в себе только неясные представления и ощущения; вызываемые же магнетизмом и гипнотизмом виды глубочайшего сна сопровождаются полным беспамятством.

Но если представления, имевшие место в глубоком сне, бывают неясны по пробуждении, то отсюда еще не следует, чтобы они были таковыми и во время сна. «Скорее я склонен к тому, — говорит Кант, — что они могут быть яснее и пространнее даже самых ясных представлений бодрственной жизни, ибо этого надобно ожидать при полном спокойствии внешних чувств от столь деятельной субстанции, как душа, хотя, так как тело человека при этом не ощущается, то сопровождающее наше сознание представление о нем, которое могло бы довести до этого сознания бывшее во время сновидения состояние мыслей, как принадлежащее тому же самому лицу, и отсутствует по пробуждении. Поступки некоторых сомнамбул, обнаруживающих иногда в сомнамбулическом состоянии больше ума, чем в другое время, хотя по пробуждении своем ничего о них и не помнящих, подтверждают возможность того, чего я ожидаю от сна».[1]

---

[1] Kant. Träume eines Geistersehers.

Но если сновидениям присуще научное значение, то они должны быть не только ясны, но и отличаться правильностью течения, а не представлять собой беспорядочного, лишенного смысла сплетения грез. Что в длинном сновидении часто обнаруживается такая же логическая связь частей, какую мы наблюдаем в явлениях бодрственной жизни, это факт. Но факт также и то, что, по-видимому, в некоторых сновидениях совершенно упраздняется закон причинности или что, по крайней мере, постоянно нарушается связь их частей, а именно что часто происходит уклонение в направлении течения представлений или же с прекращением всякой их связи это течение принимает совершенно новое направление. Эти постоянные неправильности должны или скрываться в самой природе органа сновидения (в таком случае научное значение сновидений было бы очень маловажно), или зависеть от деятельности посторонних, препятствующих правильному течению представлений, причин, на которые мы обязаны указать. В самом деле, в легком сне всегда находятся такие препятствия. В нем еще не вполне прекратилось чувственное восприятие, головному мозгу не только передаются раздражения периферических концов нервов — впечатления световые (несмотря на то, что закрыты глаза) и звуковые, ощущения давления и ощущения, воспринимаемые поверхностью кожи, но и внутренние раздражения организма, усиливающиеся во сне вследствие усиления растительных отправлений. Часто орган сновидения относит такие раздражения с сильным преувеличением их к причине, более или менее сходной с действительной, и выносит ее во внешнее пространство, то есть превращает в наглядный образ. Здесь происходит тот же процесс, при посредстве которого возникает у нас мир представлений во время бодрствования, когда периферические раздражения при посредстве априорного понятия разума о причинности выносятся во внешнее пространство и приписываются объекту.

Итак, до тех пор, пока передаются головному мозгу внешние или внутренние раздражения, не может иметь ме-

сто правильное течение сновидения: образы его испытывают постоянные превращения, переходят друг в друга и утрачивают всякую логическую связь. Это должно иметь место тем более, что сновидение, как это очень обстоятельно изложено у Фолькельта,[1] обладает той особенностью, что оно не терпит абстрактных представлений. В нем всякая мысль при самом возникновении своем облекается в чувственный образ, а ассоциация мыслей делается ассоциацией образов. Нахожусь ли я во сне в пустой комнате, в которой, я знаю, живет мой друг, сейчас же последний входит в ее дверь; нахожусь ли я в обществе моего друга и мне приходит на мысль, например, какая-либо особенность его жилища, сейчас же я переношусь туда. Во сне нет места вниманию и целесообразному мышлению; скорее в нем имеет место вполне пассивное состояние сновидца.

Истинная природа органа сновидения, а вместе с тем и научное значение последнего начинает становиться понятным, как только *прекращаются всякие внешние и внутренние раздражения организма, а ассоциация не вводит в содержание сновидения отрывочных воспоминаний из области бодрственной жизни. Предварительным условием к тому служит очень глубокий сон, запирающий двери внешних чувств для впечатлений от внешнего мира и снимающий мост памяти.*

Таким образом, имеющие место во сне извивание и пресечение цепи представлений зависят от препятствий, извне привходящих в сновидение, сам же орган сновидения развивает правильную цепь представлений, что хотя и не может быть в достаточной мере доказано на глубоком сне, так как он обыкновенно не сопровождается вспоминанием.

Беру один пример из собственного опыта. Во сне я вошел в комнату одного из своих друзей и, к удивлению своему, нашел ее разделенной тяжелым, спускавшимся от потолка до пола, занавесом. Мы поговорили немного между собой, причем я не обмолвился ни одним словом насчет интересовавшего меня вопроса о занавесе; но друг мой от-

[1] Volkelt. Die Traumphantasie.

гадал вполне предмет моего любопытства и со словами, что он хочет теперь показать мне, что скрывается за занавесом, встал и поднял последний. Тут послышался шум как бы от сворачивания накрахмаленной материи; в тот же миг я проснулся, проснулся вследствие того, что мой брат смял возле меня лощеную бумагу и произвел этим шум, подобный услышанному мной во сне.

Итак, это сновидение было вызвано раздражением периферических концов нервов слуха, но, по-видимому, ему предшествовала драматическая подготовка соответствующего этому раздражению события сновидения. Значит, начало и конец этого сновидения совпадают во времени или, по крайней мере, так близки друг к другу, что во всяком случае мы можем допустить, что в разграничивающий их промежуток времени имела место деятельность только органа сновидения, враждебные же ему деятели могли не обнаружить своей деятельности вследствие *кратковременности* сновидения. Но так как, несмотря на это, сновидение заняло, хотя только по-видимому, незначительное время, было *пространно*, а течение его было во всяком случае правильным, то можно приписать возникновение правильного, даже драматически обостренного ряда его представлений чистоте деятельности органа сновидения. Значит, люди, презрительно относящиеся к сновидению, шлют свое презрение не по адресу. Органу сновидения приходится устранять постоянно полагаемые на его пути правильной по своей природе деятельности враждебными ему раздражениями препятствия, но так как мы этого не видим, то нам и должно казаться, что по самой своей природе он только и способен на то, чтобы из разнородных элементов составлять пеструю, лишенную всякого смысла смесь.

Заметим при этом, что высокое научное значение вышеуказанных сновидений обнаруживается также и в несоответствии между кратковременностью их и множественностью скопляющихся в них представлений. Трудно удержаться при этом от признания учения Канта об идеальности, то есть об исключительно субъективном значении формы

времени; но и трансцендентальный реалист, для которого время имеет и субъективное, и объективное значение, во всяком случае находит в таких сновидениях всякое доказательство в пользу того, что время субъективное и время объективное не всегда бывают тождественны, что другие существа могут иметь и другую меру времени, даже что одно и то же существо не всегда имеет одну и ту же его меру.

Кант доказал, что содержание всякого чувственного восприятия облекается в познавательные формы человеческого разума: пространство и время. У нас же оказывается, что эти формы неизменны только для чувственного бодрственного сознания; сон же снабжает нас новой мерой пространства и времени. Таким образом, и в этом отношении сон имеет вполне положительную сторону; а отсюда следует, что психология, делающая объектом своего изучения человека только в состоянии бодрствования, непременно должна погрешать в его определении. До сих пор в философии шла речь о чувственно воспринимаемой природе, о чувственно познаваемом человеке и об отношении между ними; на этом фундаменте она строила свои системы, а мир и человек оставались все неразгаданными. Но теперь оказывается, что сон имеет и позитивные стороны, значит, является прямая обязанность возведения здания философического учения на фундаменте жизни человека во сне, так как в последнем человек и природа являются совершенно другими, чем во время бодрствования. А раз мы придадим этой, до сих пор остававшейся в полном пренебрежении трети нашего существования такое же философское значение, как и двум другим, можно будет надеяться на то, что мы проникнем глубже в тайну мира и человека.

Помехи, причиняемые деятельности органа сновидения внешними или внутренними раздражениями организма, наводят на мысль о сходстве сновидения с помешательством. С одной стороны, несомненно, что деятельность органа сновидения, взятая сама по себе, совершенно правильна, а что смутность вносится в сновидение мутящими его чистоту элементами, влияние которых для него неиз-

бежно; с другой же стороны, мышление сумасшедших, как это давно уже известно нашим врачам, оказывается логичным, как только известна исходная его точка. У сумасшедшего, например мономана, ошибочны посылки, а не процесс умозаключения от них. Часто он приписывает свои чисто внутренние восприятия внешним причинам, которые даже приобретают для него такую же чувственную наглядность и производят на него такой же драматический эффект, *как то бывает со сновидцем*, но воспринимаемое им реально, реагирование на него совершенно правильно, и все заблуждение сумасшедшего состоит только в том, что он выносит все воспринимаемое им во внешнее пространство.

Итак, душевная деятельность сновидца *сама по себе* не нелепа; она делается такой тогда, когда встречает препятствия со стороны чувственного восприятия, точно так, как и болезнь сумасшедшего не есть душевная болезнь. Необходимо иметь в виду различие между болезнью души и болезнью головного мозга, так как только оно одно и может объяснить то часто наблюдаемое явление, что сумасшедшие в последние часы своей жизни обнаруживают полную ясность сознания, которую только, по-видимому, они утратили, а потом снова обрели. Лемуан [1] знал одного сумасшедшего, который страдал галлюцинациями, но который вместе с тем старался объяснить себе вполне научным образом возникновение носившихся перед ним видений. Значит, заблуждались его чувства, а не душа. Такой же, даже еще большей разумностью отличается и деятельность сновидца, который по возможности старается вплести в цепь своих представлений самые чуждые им и обнаруживающие сильнейшее сопротивление этому вплетению восприятия.

Природные функции организма — дыхание, кровообращение, питание и пр. — вносят в течение сновидения препятствия и после того, как уже давно прекратилась возможность периферических раздражений. Сон даже усиливает восприимчивость к внутренним раздражениям; в нем

[1] Alb. Lemoine. Du sommeil. Paris, Bailliére. 1855, c. 211.

воспринимаются даже такие внутренние раздражения, которые во время бодрствования, вследствие преобладания над ними внешних раздражений, не проникают в наше сознание. Поэтому-то сновидения, следующие за обильной едой или излишним употреблением спиртных напитков, отличаются бурным течением. Вот причина, на основании которой брамины и греческие философы постоянно предписывают соблюдать перед отходом ко сну воздержание, считавшееся ими единственным условием восприятия знаменательных, то есть внушаемых богами сновидений. Такого же воззрения держались и жрецы при храме Эскулапа.[1] И Цицерон говорит: «Нельзя сомневаться, что число случаев ясновидения во сне было бы больше, если бы мы засыпали при более благоприятных к тому условиях; но так как мы наполняем желудок свой вином и мясом, то у нас бывают неясные и беспорядочные сновидения».[2] И в средние века рекомендовали соблюдение перед отходом ко сну умеренности в куреньях и умащениях;[3] да и теперь еще индейцы диетой подготовляют своих детей к пророческим сновидениям.[4]

Спрашивается теперь: возможно ли вообще ясное, представляющее продукт чистой деятельности органа сновидения сновидение? До сих пор мы только неоднократно указывали на то, что с углублением сна и соединенным с ним ослаблением мешающих течению его раздражений возрастает чистота деятельности органа сновидения. Прежде всего приходят в спокойствие периферические концы нервов внешних чувств, тогда как головной мозг все еще остается способным к восприятию внутренних раздражений: так как последние могут вызываться не только нормальными, но и ненормальными отправлениями внутренних органов, то сновидения имеют величайшее значение и для медицинского диагноза, хотя болезненные возбуждения могут являться в них только в символических образах.

---

[1] Philostratus. Vita Apollonii. I, c. 6.

[2] Cicero. De divinatione. I, § 29.

[3] Schindler. Der Aberglaube des Mittelalters. 247.

[4] «Das Austland». Januar, 1859.

Если и в самом глубоком сне, на какой только способен наш организм, у нас все-таки бывают видения (хотя и не вспоминаемые нами по пробуждении), причем головной мозг бездействует, то, как уже было нами замечено, нас преследует неотступно вопрос: какой же орган, если не головной мозг, может быть органом сновидения? Конечно, пока еще действует головной мозг, можно говорить о фантазии сновидца; но так как последнюю нельзя представить себе независимой от головного мозга, во всяком случае нельзя представить деятельности ее без сопровождающих ее совершающихся в мозгу процессов, то и нельзя объяснить видений глубочайшего сна деятельностью фантазии. Конечно, легко констатировать деятельность фантазии в сновидениях вспоминаемых, но ее все-таки нельзя считать настоящей причиной возникновения и этих сновидений, потому что она, как заметил это уже Аристотель,[1] и во время сновидения находится все-таки в подчиненном положении и потому ясность образов сновидения с углублением сна возрастает, тогда как, если бы причиной сновидения признать фантазию, то должно бы было иметь место совершенно обратное этому явление, ибо деятельность фантазии представляет один из видов деятельности головного мозга.

Из этого и еще из того, что даже в глубочайшем сне имеют место видения (в натуральном сне это может быть констатировано в редких случаях, в магнетическом же — всегда), вытекает заключение, что Шопенгауэр был вполне прав, допустив существование особого органа сновидения. Явления магнетического сна и показания сомнамбул дают возможность заключить о зависимости сновидения от ганглиозной системы; а основываясь на этом, можно свободно сказать, что вспоминаемость сновидений пропорциональна степени участия, принимаемого жизнью головного мозга в образовании сновидений, и что невспоминаемость глубоких и магнетических сновидений основывается на переходе способности представления с головного мозга на другой

[1] Aristoteles. Über Schlafen und Wachen. K. 2.

орган, вследствие чего, как само собой понятно, головной мозг по пробуждении сновидца ничего не знает о сновидениях.

Фехнер держится того воззрения, что психофизическая сцена наших сновидений иная, чем сцена представлений нашей бодрственной жизни, и что попеременный временной переход психофизической деятельности нашего организма от сна к бодрствованию связан с таковым же пространственным ее переходом, с круговым движением, «так что тогда как во время бодрствования сцена сновидений остается вся под порогом, а сцена представлений бодрственной жизни насколько-то и как-то находится над ним, во время сна — наоборот: сцена представлений бодрственной жизни вся уходит под этот порог, сцена же сновидений возвышается относительно опускающейся сцены представлений нашей бодрственной жизни и с наступлением настоящего сна подымается даже над порогом сознания... Если бы психофизическая сцена и сновидений, и представлений бодрственной жизни была бы одна и та же, то сновидение не могло бы быть ни чем иным, как продолжением течения представлений бодрственной жизни (как то и бывает при закрытых глазах, в ночной тишине) и должно бы было иметь с ними до некоторой степени и общий источник, и общую форму». Эти соображения и замечание Рейхенбаха, что очаг одической деятельности головного мозга изменяет свое место с переходом от сна к бодрствованию, что во время бодрствования эта деятельность сосредоточивается в большом мозгу, во время же сна — в малом,[1] говорят в пользу того, что во время сна действует такой орган, который во время бодрствования бездеятелен, если же и функционирует, то так, что функции его совершаются под порогом сознания. Очевидно теперь, что с этим перемещением сцены представлений находятся в связи чудесные способности сомнамбул, обнаруживаемые ими в глубоком их сне, хотя было бы еще преждевременно вдаваться насчет этого в

[1] Reichenbach. Der sensitive Mensch. I, 409, II, 627.

дальнейшие гипотезы. Но если бы даже всякое представление должно было находиться в зависимости от головного мозга, то и в таком случае пришлось бы согласиться с тем, что в глубоком сне у мозга должны быть совершенно другие пути восприятия, чем во время бодрствования, что значит — мы связаны с миром, кроме внешних чувств, еще и другими нитями, что необходимо следует уже из того, что головной мозг относится к сновидению не активно, а пассивно, то есть что он не образует сновидений, но что они вступают в него из области бессознательного.

Таким образом, существенное и формальное отличия представлений, которые мы имеем, находясь во сне, от представлений, которые мы имеем во время бодрствования, обязывают нас, по меньшей мере, к допущению гипотезы новых путей восприятия; но если мы примем во внимание тот факт, что пробуждение от глубокого сна не сопровождается воспоминанием, то должны будем согласиться с тем, что здесь мы имеем дело с переходом сцены представлений, то есть с попеременной деятельностью головного мозга у ганглиозной системы.

Но это таинственное явление не подлежит уже ведению физиологии потому, что на процессы, совершающиеся в ганглиозной системе, можно смотреть только как на явления, с ним сочувствующие, а не порождающие его. Таким образом, оказывается, что научное исследование сновидения прямо вводит нас в область метафизики, насколько предметом ее служит решение загадки о человеке. Все прежние попытки достигнуть определения человека анализом бодрственного сознания его не привели ни к каким положительным результатам. Но теперь, когда оказывается, что у нас есть еще и другое сознание, не только открывается другой путь решения загадки о сущности человека, но уясняется и причина неуспешности прежнего пути.

Если мы имеем два сознания, подымающиеся и опускающиеся, как две чашки весов, то мы можем прийти к определению человека не иначе, как путем исследования их обоих, и допущение, что во время сновидения человеческая

душа обладает другими способностями и находится в других отношениях ко Вселенной, чем во время бодрствования, является во всяком случае логически возможным. Далее. Если исчезновение представлений головного мозга не означает еще исчезновения всякой способности представления, то ясно уже наперед, что мы можем переходить *последовательно* от одного состояния сознания к другому, что и бывает при чередовании сна и бодрствования. Но это возможно только при *существовании* обоих сознаний, хотя и не взаимно друг друга обнимающих. Сознание, обнаруживающее свою деятельность во время сновидения, должно существовать потенциально и во время бодрствования и наоборот: сознание, присущее бодрственной жизни, существует потенциально же и во время сновидения, подобно тому, как свет неподвижных звезд существует невидимо для нас и тогда, когда светит солнце, но делается видимым только с заходом его. Поэтому-то и можно сказать с полным правом, что едва ли существует что-либо чудеснее двойственности лиц единого субъекта.

Мир и человек — вот две загадки, вокруг которых вращается все философствование. Первую старается разгадать наше сознание, вторую — наше самосознание. Философствование о мире совершило следующий путь: исходным пунктом его было исследование объектов, а конечным — заключение, что прежде всего надобно подвергнуть исследованию познавательный орган субъекта. До этого пункта дошел Кант. В положительном результате этого процесса получилось то, что сознание не исчерпывает своего объекта. Это квинтэссенция философической теории познания. Мышление наше о мире окончилось противоречиями, примирение которых лежит в области, не озаряемой светом сознания. Это — пункт, в котором вливается в философию все естествознание: физика, физиология, учение о развитии. Теоретическая физика доказывает, что не только восприимчивость чувств, но и число их недостаточно для полного восприятия объектов. В основании всех явлений природы лежат минимальные процессы, которые совершаются

в недоступных нашим чувствам тайниках тел и для понимания которых мы построили в виде временной гипотезы атомистическую теорию. Если обратимся к теории развития, то из нее увидим, почему мир не обнимается нашим сознанием. Сознание есть продукт развития, образовавшийся при постоянной и исполненной страданий борьбе за существование, сопровождающей биологический процесс. И мы, люди, хотя и представляющие в данное время высший продукт развития, всей нашей организацией обречены на то, чтобы находиться в отношениях только с одним из уголков мирового целого; лежащий же за пределами наших чувств трансцендентальный мир остается для нас недоступным.

Перейдем теперь ко второй загадке, загадке о человеке, и посмотрим на отношение к ней самосознания. Самосознание должно быть способно к развитию, оно должно быть способно к усилению, а следовательно, к постепенному освещению своего объекта: в биологическом процессе самосознание является впервые у человека, а биологическая способность развития объясняется индивидуальной; дитя *же говорит о себе в третьем лице*, то есть лучи его сознания не доходят еще до внутреннего объекта его сознания, но с течением времени постепенно приближаются к нему, и когда достигают его, то у дитяти появляется и самосознание так точно, как солнечный луч делается светящимся только по отражении. Если бы свет самосознания не светил в нас так тускло, то надпись на Дельфийском храме не гласила бы: «Познай самого себя!» и Платон не сказал бы, что люди пребывают в дремоте, что только один философ старается бодрствовать.

Так как самосознание, этот последний цвет биологического развития, явилось в человеке только в виде почки, поэтому оно и бедно своим содержанием. Если мы проанализируем это содержание, то увидим в нем, как то показал Шопенгауэр, главенство воли. Человек сознает себя во всех своих ощущениях, чувствованиях и желаниях водящей и тождественной в течение всей своей жизни субстанцией. Утверждение, что эта воля слепа сама по себе, заключало

бы в себе утверждение, что самосознание исчерпывает свой объект, что очень сомнительно. Если мы возьмем волю такой, какой она объективируется в нашем самосознании, то очевидно, что в нем мы только и можем обрести ее слепой, ибо если бы человек и познавал свою метафизическую субстанцию, то все-таки он, как познающий, не мог бы сделаться для себя объектом так точно, как глаз может видеть все, но не может видеть самого себя. Это могло бы быть только в том случае, если бы у человека было два сознания, из которых одно имело бы больший объем, чем другое. Только тогда могло бы иметь место самоотражение. Если бы человек, как метафизическое существо, обнимал свое земное существо подобно тому, как из двух концентрических кругов больший обнимает меньший, то в таком случае он мог бы до известной степени сделаться для себя объектом и со стороны познания, содержание самосознания могло бы сделаться объектом сознания и мы могли бы вместе с Декартом высказать в виде основного факта: «Мыслю, следовательно, существую». Но и тогда мы познавали бы себя *вполне* только со стороны воли, и тогда воля все-таки первенствовала бы в самосознании, а познание, как явление нашего внутреннего существа в сопоставлении с волей было бы только вторичным, познаваемым только как нечто направляющееся вовне явлением, а не постижением метафизической познающей части нашего существа. Таким образом, наше земное сознание может сделаться объектом нашего метафизического глаза, но последний не может созерцать самого себя, а тем более наше земное сознание, меньший круг, не может обнимать наше метафизическое сознание, больший круг; наоборот же может быть вполне. Но как существо водящее человек тождественен в обоих кругах; его земное сознание может постигать только его волю, делается с этой стороны самосознанием, причем эта воля кажется ему слепой.

Это явная оплошность, что до сих пор не был подвергнут исследованию вопрос: действительно ли самосознание исчерпывает свой объект? Может быть, оно способно к раз-

витию, которое окончится только тогда, когда самосознание будет исчерпывать свой объект, так точно, как развитие сознания окончится тогда, когда оно будет пронизывать насквозь и в периферическом и в центральном направлении весь мир.

Справедливо признано, что душа и сознаваемая душа — не одно и то же; совершенно естественно было бы обратиться к учению о бессознательном. Но для естествознания существует только бессознательное физиологическое, а для философии — метафизическое, и не в индивидуалистическом, а в пантеистическом смысле. У Гегеля оно́ называется идеей, у Шопенгауэра — волей, у Гартмана в нем соединены оба атрибута: представление и воля. Зародыши же рационального учения о душе в вышеуказанном нами смысле находятся у Канта и Шеллинга, но они развиты до некоторой степени только Геленбахом в его «Индивидуализме».

Развитие этих зародышей представляет анахронизм настолько, насколько решение этой задачи соединено с преобразованием прежнего учения о душе, так как это преобразование исторически должно было бы следовать за этим учением, должно было бы предшествовать появлению пантеистических систем, которые извлекли бы из того немаловажную пользу. Непосредственная же смена древнего учения о душе пантеистическими системами была скачком в процессе последовательного решения задачи; вот почему эти системы и не могли проникнуть в народное сознание. Последнее усвоило себе только отрицательную сторону этих систем и обратилось к успокоительному и льстящему дурным его инстинктам материализму, хрустальная прозрачность которого зависит от его мелководности, но который неминуемо повлечет за собой падение нашей культуры, если не удастся воскресить веру в метафизику.

Если самосознание не исчерпывает своего объекта, то соответственно трансцендентальному миру должно существовать и трансцендентальное *я*, и в таком случае наше сознание личности, представляющее только знание нами нашего *я* как водящего существа не исчерпывает всего наше-

го *я*. Наше земное лицо должно быть только меньшим кругом, содержащемся в концентрическом с ним круге в нашем метафизическом субъекте, и наше земное сознание не может освещать всего нашего существа. После исследования этого вопроса можно уже поставить другой вопрос, а именно: бессознателен ли наш метафизический субъект сам по *себе или только* относительно, вследствие того, что он выходит из границ поля зрения нашего земного самосознания; в последнем случае это бессознательное должно обратиться всего-навсего в несознаваемое нашим земным лицом.

Значит, мысль, что индивидуум пускает свои корни даже в *вещь в себе*, по меньшей мере логически возможна, почему со стороны философии и было упущением, что она, оставив без внимания эту возможность, прямо обратилась к определению *вещи в себе*. Доказать, что возможное есть вместе с тем и действительное, мог бы, конечно, только опыт; но ведь не ищут опытных доказательств того, что считается невозможным, почему, может быть, они и не найдены.

Но дело в том, что из одного уже понятия о метафизическом индивидуализме могут быть получены опорные пункты для суждения о том, где и когда могут быть найдены такие доказательства, какого приблизительно свойства они должны быть. Твердому установлению нужной для такого исследования терминологии достаточно посвятить всего несколько слов. Человеческое существо во всем своем объеме должно быть названо субъектом. Подобно тому, как мы отличаем мир трансцендентальный, лежащий за пределами сознания, от эмпирического, обнимаемого сознанием, так точно и относительно человека надо отличать эмпирическое *я*, лицо, одаренное сознанием, от трансцендентального субъекта, который может быть назван трансцендентальным *я*, если ему приписать не только волю, но еще сознание и самосознание.

Если бы мы допустили теперь, что земное наше самосознание подобно нашему миросознанию способно к развитию, то в таком случае граничная черта между эмпириче-

ским *я* и трансцендентальным субъектом отнюдь не представляла бы собой незыблемой преграды, но с биологической точки зрения была бы подвижной. Из подвижности этой граничной черты получилась бы априорная вероятность того, что находящиеся в скрытом состоянии зачатки способности самосознания к преступлению им теперешних его границ могут обнаруживать временами свою деятельность и доставлять нам, таким образом, возможность к наблюдению душевных состояний, занимающих середину между эмпирическими и трансцендентальными.

Далее. Память есть нить, на которой держится самосознание. С исчезновением ее из нашего самосознания исчезло бы и сознание тождества лиц, ощущения были бы наблюдаемы только в атомистической разрозненности, и было бы невозможно никакое обозрение ряда их. Если бы между ощущениями не было моста воспоминания, то с каждым новым ощущением должно бы было рождаться вновь и самосознание, и сознание личности распалось бы атомистически так точно, как рассыпается нанизанный на нить жемчуг, когда выдергивается из него эта нить. Основываясь на этом, мы можем считать *a priori* достоверным, что имеющая место в исключительных случаях деятельность находящихся у нас в зародыше трансцендентальных наших способностей должна постоянно сопровождаться некоторыми изменениями в области памяти. Поэтому чрезвычайно важно следить за функциями памяти во всех наших психических состояниях, в особенности же в очень ненормальных. Из этого само собой следует, что имеющее место в исключительных случаях перемещение границы между трансцендентальным и эмпирическим *я* должно сопровождаться соответственными изменениями в области эмпирического самосознания.

Если человек двойственное в вышеуказанном смысле этого слова существо, то его половины должны находиться в таком же взаимном отношении, в каком находятся чаши весов или, еще лучше, в каком находится свет неподвижных звезд к солнечному свету: с исчезновением эмпирического

я является другое *я*, и наоборот, подобно тому, как с восходом солнца исчезают для нашего глаза звезды, с заходом же его снова появляются. В таком отношении находятся между собой и содержания памяти половин человеческого существа.

Итак, если мы посчитаем метафизический индивидуализм доказанным, то, став на дедуктивную почву, мы можем сказать, что его нельзя доказать иначе, как исходя из тех психических состояний, в которых ослабление эмпирического сознания и эмпирического самосознания облегчает появление трансцендентального субъекта. Такие состояния, и притом доступные опыту, переживаем мы во время сна, и они наполняют целую треть нашего существования. Значит, в деле доказательства справедливости метафизического индивидуализма изучение сновидения представляет наиболее шансов. Значит, открывающийся в сновидениях мир служит эмпирическим базисом индивидуализма; как внешний мир должен дать разгадку мировой тайны, так и этот мир должен дать разгадку человека. Было бы просто-напросто недоразумением не признать за миром, открывающимся в сновидениях, значения эмпирического базиса именно потому, что представления, возникающие во время сна, призрачны, не реальны. Они уже реальны как явления, да к тому же для преследуемых нами целей вопрос о том, призрачны они или нет, не имеет никакого значения, для нас важен только факт, что у нас бывают сновидения и что каждый раз с наступлением сновидения, каково бы ни было содержание сновидения, у человека являются определенные функции, не имеющие никакого сходства с функциями, имеющими место во время его бодрствования.

И относительно качества этих функций, если мы будем считать индивидуализм доказанным, можно сказать кое-что *a priori*. А именно. Если наш субъект только, видимо, делится границами нашего неисчерпывающего свой объект самосознания на две половины, эмпирическую и трансцендентальную, то не может быть, чтобы эти половины были совершенно различной природы, а потому отнюдь не могут

быть различны и их функции: обе половины должны быть и познающими, и водящими. Этим самым ожидаемые от трансцендентального субъекта функции, определенные нами выше по отношению к условиям их наступления, были бы теперь определены и со стороны их качества, после чего можно бы было совершенно свободно говорить о водящем и познающем трансцендентальном *я*.

Таким образом, требования, которым должно удовлетворять трансцендентальное *я*, получают все большую определенность. Существует ли оно — это пока еще не решено. Но если оно существует, то можно с логической достоверностью определить дедуктивно те условия, то есть те психические состояния эмпирического *я*, при которых оно может являться и функционировать, а также определить приблизительно и то, как оно должно функционировать. Результат может быть резюмирован следующим образом. Если должно существовать трансцендентальное *я*, то должно быть доказано опытным путем, что существуют следующие явления:

1) двойственность человеческого сознания;

2) чередование обоих состояний сознания, и притом постепенное;

3) связанные со сменой этих состояний изменения памяти;

4) наличие в обоих состояниях познавательных и волевых функций;

5) изменения меры пространства и времени.

С первого же взгляда очевидно то, что мир, открывающийся в сновидениях, доставляет опытные доказательства вытекающим из понятия о метафизическом индивидуализме теоретическим заключениям. Следовательно, в этом мире должна лежать разгадка тайны человека, если последняя может быть вообще разгадана. Конечно, только строгий анализ наших сновидений мог бы доставить нам несомненное индуктивное доказательство того, что метафизический индивидуализм представляет собой верное решение задачи о человеке. А пока дедуктивно мы пришли к большой веро-

ятности, что она будет решена указываемым этим учением путем. Если же строится гипотеза и из нее вытекают разнообразные логические следствия, находящиеся в согласии с опытными явлениями, то существует высокая вероятность, что гипотеза эта правильна.

Если существует трансцендентальное *я*, то мы только одной ногой стоим в мире явлений. Но вместе с этим делается ясным, почему отношения человека к миру явлений, обнимаемых самосознанием, не могут дать нам решения загадки о человеке. К этому решению мы могли бы прийти только в таком случае, если бы увидели и другую сторону нашего существа. В бодрственном состоянии мы ничего о ней не знаем; эмпирическое самосознание не обнимает трансцендентального, но им обнимается. Во время сна существует, по крайней мере, отрицательное условие к наполнению самосознания трансцендентальным содержанием, являющимся в виде сновидения. Конечно, и эмпирическое *я* должно претерпевать воздействия со стороны трансцендентального мира, насколько оно тождественно с *я* трансцендентальным; но для эмпирического сознания такие воздействия остаются под психофизическим порогом его; только с ослаблением воздействий, претерпеваемых со стороны эмпирического мира, повышается восприимчивость, нажимается психофизический порог, сознание наполняется новым содержанием, почему глубочайший сон и приносит с собой величайшую восприимчивость к влияниям, несознаваемым нами в другое время.

Но если и несомненно то, что в этом случае обнаруживается способность эмпирического самосознания к развитию, то все-таки нельзя допустить исчезновения психофизического порога даже во время глубочайшего сна. Эта способность находится у нас только в зачаточном виде и не может, даже в мнимой смерти, экстазе и тому подобных наших состояниях обнаружиться в такой степени, для достижения которой потребовались бы миллионы лет биологического развития. Этого уже достаточно, чтобы удержаться от преувеличенной оценки сновидения.

Таким образом, в явлении чередования сна и бодрствования мы имеем тождество субъекта и различие лиц. Значит, мы одновременно граждане двух миров, и то обстоятельство, что эта одновременность представляется нам в виде последовательности, основывается только на периодическом скрытии одного из сознаний. Еще яснее, чем в этом явлении, обнаруживается двойственность нашей природы в тех замечательных сновидениях, в которых происходит драматическое раздвоение нашего *я*. Когда я во сне сижу на экзамене и не нахожу ответа на предложенный учителем вопрос, между тем как мой сосед по скамье, к великому моему огорчению, сейчас же отвечает на него удачно, то это служит наглядным доказательством психологической возможности совместного существования тождества субъекта и различия его лиц. Этот пример заслуживает даже гораздо большего удивления, чем заслуживала бы его действительная двойственность нашей природы, ибо в нем оба лица знают друг о друге, хотя и знают не о своем тождестве, а о своем различии. И вот так точно, как существование трансцендентального объекта доказывается теорией познания сознающего *я*, существование трансцендентального субъекта доказывается теорией познания самосознающего *я*. Там в процессе доказательства надобно отправляться от чувственного мира, здесь же от мира, открывающегося во время сна. Только на базисе этого мира и может быть предпринято возведение здания эмпирического учения о душе, и все употребляемые нами для этого усилия будут оставаться тщетными до тех пор, пока мы будем ограничиваться анализом одной из половин нашего существа, эмпирической, даже если бы спор между физиологами и психологами давно уже окончился в пользу последних. На одних логических спекуляциях так же мало можно построить учение о душе, как мало можно построить его на одних душевных потребностях верующих, у которых мысли являются детищем желания.

Когда философия, исходя из доступных опыту явлений сновидения, выполнит эту задачу, тогда и только тогда на-

ступит для нее время обратить свои усилия на решение дальнейшего вопроса: не повторяется ли в больших размерах, а именно относительно макрокосмоса, то самое, что обнаруживается в сновидениях относительно микрокосмоса. Тогда вопрос этот явится в такой форме: существует ли всеобъемлющий мировой субъект, драматически распадающийся в пространстве и во времени на миллионы солнц и миллиарды существ?

III

СНОВИДЕНИЕ – ДРАМАТИК

1. Трансцендентальная мера времени

Итак, чем больше мы знакомимся с историей философии, тем больше угасает в нас надежда найти в ней новые для решения мировой загадки данные и тем мучительнее *становится эта загадка*. Отсюда возникает стремление обратиться к таким явлениям опыта, которые не были еще в достаточной мере утилизированы.

Существует одно опытное явление, которое пользуется перед всеми прочими преимуществом неоспоримости и которое не было еще оценено в надлежащей степени. Этим явлением служит *сновидение*. Оно представляет высокий интерес, прежде всего для эстетики и психологии; но при ближайшем исследовании оказывается, что в нем скрывается и им же решается метафизическая задача.

Поэтический дар нашего сновидящего *я* находил уже многих поклонников; но думают, что этот дар ограничивается только лиризмом. В своем, впрочем чрезвычайно интересном, произведении [1] один из новейших исследователей сновидения говорит: «Эстетическое значение сновидений заключается не в драматическом, но в лирическом элементе их». Здесь же выступит на первый план драмати-

[1] Volkelt. Die Traumphantasie. 189.

ческий элемент сновидений. Но в то время как мы будем искать источник драматической способности сновидца, мы придем к некоторым замечательным выводам, примиряющим физиологическую психологию и спиритуалистическое учение о душе в их существенных пунктах.

Чтобы обнаружить важность подлежащего нашему исследованию явления сновидения, нужно сделать краткое предварительное замечание. Насколько мне известно, Гельмгольц первый доказал экспериментально, что распространение по нервной системе раздражения нуждается в некотором, подлежащем измерению, времени.[1] Следовательно, в возникновении сознания играет роль некоторый замедляющий это возникновение момент. От раздражения периферических концов нервов наших внешних чувств до возникновения в центральном органе нервов, головном мозгу, его ощущения протекает некоторое время, хотя длящееся какую-нибудь часть секунды, однако, тем больше, чем длиннее проходимый раздражением нервный путь. Далее. Фехнер в своей «Психофизике» показал, что происходящее затем в головном мозгу превращение раздражения в сознательный акт ощущения опять требует некоторого времени.

Следовательно, скорость отправлений нашей нервной системы ограничена. Возникновение сознания при посредстве органического субстрата, нервной системы, встречает препятствие в ограниченной скорости распространения нервных раздражений. В данный период времени может возникнуть только определенное число восприятий. Таким образом, когда при изменении объекта происходит непрерывный ряд атомных процессов, занимающих минимальные периоды времени, то не всякий из этих процессов, взятый в отдельности, воспринимается нами; только относительно большая сумма их попадает в наше сознание. Мы не воспринимаем непрерывного роста травы; мы воспринимаем только некоторую сумму приращений ее, занимающую

[1] Müllers. Archiv für Anthropologie. 1850, 71, 83.

количество времени, кратное времени восприятия; все же приращения травы, занимающие меньшее количество времени, пропадают для нашего сознания.

Если бы в мире находились существа, обладающие не нашей, а другой, большей или меньшей скоростью восприятия, то им мир должен был бы казаться совершенно иным, чем нам. Мы не могли бы столковаться при посредстве объектов с существами подобного рода; мы не поверили бы, что живем с ними в одном и том же мире, и, вероятно, стали бы упрекать друг друга в иллюзиях. Предшественник Дарвина, вполне трезвый исследователь Эрнст фон Бэр, занимался этим вопросом и показал, что мир наших представлений подвергся бы сильному изменению с изменением имеющей важное значение для этого мира скорости нашего восприятия. Подобного же рода исследования были предприняты впоследствии Феликсом Эберти,[1] так что я имел возможность на основании этих двух произведений сделать естественнонаучную попытку решения вопроса об интеллектуальной природе обитателей планет.[2] Если относительно физической природы таких обитателей можно сказать, что «другой мир — другие существа», то относительно «их интеллектуальной природы можно сказать: «другие существа — другой мир».

Мы измеряем время числом совершающихся в течение его перемен в природе. Но число этих перемен зависит от нашей субъективной скорости восприятия, то есть от свойственной нам меры времени. Таким образом, определенная сумма восприятий представляется нам в виде определенной временной деятельности, в основание которой кладется нами прирожденная нам мера времени.

Но если со стороны логики и нечего сказать против нашего предположения о существовании вышепоименованных существ, то тем не менее у читателя давно уже наготове возражение, что мыслимость чего-либо отнюдь не равносильна его действительности, и он удовлетворится только

[1] F. Eberty. Die Gestirne und die Weltgeschichte.
[2] Die Planetenbewohner. 114 и далее.

тогда, когда ему будет доказано, что такие гипотетические существа, с другой, чем мы, мерой времени, действительно находятся на планетах. Но на вопрос, есть ли в мире такие существа, можно дать такой ответ, которым удовлетворится самый скептический читатель, причем не придется совершать путешествия в другие миры.

Обратимся к явлениям опыта. Прежде всего укажем на наблюдения врачей, усыплявших наркотическими веществами своих пациентов. Состояние наркоза обыкновенно продолжается всего несколько минут, но пациент, после пробуждения думает, что проспал очень долго. Это может происходить только от того, что через сознание человека, находящегося в таком состоянии, проходит гораздо более длинный ряд представлений, чем тот, какой может в тот же период времени пройти через его сознание, когда он находится в нормальном состоянии.

Соединенное с исчезновением нормального сознания изменение меры времени происходит вследствие употребления опиума и гашиша. При этом течение представлений ускоряется до чрезвычайности. Один из страстных курителей опиума Квинсей говорит, что во время опьянения у него бывают сновидения, длящиеся десять, двадцать, тридцать, шестьдесят лет, даже такие, которые превосходят, по-видимому, всякие границы человеческой жизни.[1]

Этот замечательный пример соединенной с изменением меры времени усиленной способности вспоминания был наблюдаем нередко и у людей умирающих. Фехнер [2] рассказывает об одной даме, упавшей в воду и чуть не утонувшей в ней. С момента прекращения всяких движений ее тела до вынимания ее из воды прошло едва две минуты, в которые она, по ее словам, прожила еще раз всю свою прошлую жизнь, развернувшуюся перед ее духовным взором со всеми мельчайшими подробностями.

---

[1] Spitta. Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. 287. Anm.

[2] Centralblatt für Anthropologie und Naturwissenschaft. Jahrgang. 1853, 774.

Таким образом, мы обладаем скрытой в нас в обыкновенное время способностью заглядывать с другой мерой времени во внутренний мир нашего *я*. Другими словами, нормальное наше самосознание не исчерпывает своего объекта, *я*. Это самосознание со своей физиологической мерой времени есть только одна из форм нашего самосознания. Человек имеет два сознания: эмпирическое, с его физиологической мерой времени, и трансцендентальное, с его особенной мерой времени. А что это трансцендентальное сознание является сейчас же, как только погружается в мрак эмпирическое, это доказывается непреложно нашим сновидением. Уже тем, что оно сопровождается особенным, трансцендентальным измерением времени, оно показывает нам, что его нельзя мерить физиологическим масштабом.

Жан Поль делает в «Музеуме» краткое, но многознаменательное замечание, что нельзя рассказать в один день того, что приснилось за одну ночь. В самом деле, события сновидения так скучиваются во времени, что, кажется, потребовался бы громадный период его, чтобы пережить их наяву. Как во время бодрствования наше субъективное сознание времени находится в зависимости от числа возникающих в нас представлений (на чем основывается, например, понятие скуки), так бывает и во время сновидения. Но так как в последнем случае следование представлений совершается со скоростью трансцендентальной, то нам снятся длинные эпизоды из нашей жизни, путешествия и пр., и нередко нам кажется, что мы в чрезвычайно короткий период времени прожили месяцы.

Это трансцендентальное измерение времени в соединении с рефлективной оценкой скорости течения представлений по физиологическому масштабу очень хорошо изображается.

В одном месте Корана содержится повествование о Магомете, на основании которого можно сказать почти с уверенностью, что пророк придерживался употребления гашиша, служившего ему суррогатом вина. Там говорится,

что однажды утром Магомет был взят со своего ложа ангелом Гавриилом, перенесшим его на седьмое небо рая, а также показавшим ему ад. Пророк осмотрел все подробно и после девяностократной беседы с Богом был снова положен в постель. Но все это произошло в столь краткое время, что когда Магомет очутился опять на своем ложе, то нашел его еще теплым и мог поднять опрокинутую им во время его путешествия глиняную кружку раньше, чем вылилась из нее вся вода.

Если мы обратимся теперь к аналогичным примерам из области обыкновенных сновидений, то увидим, что эта сказка указывает, поистине с большим остроумием, на одну характеристическую черту обусловленного трансцендентальным измерением времени скучения представлений, а именно: на драматически обостренное течение их. Это своеобразное явление наблюдается в сновидениях, которые отнюдь не представляют собой редкого явления и которые подлежат всегда опыту, так как могут быть вызваны даже искусственно. Уже Дарвин-старший в своей «Зоономии» обратил внимание на то, что внешние раздражения, доходя до сознания спящего и будя его, тем не менее могут служить поводом к возникновению пространного сновидения, которое, значит, имеет место в краткий промежуток времени между восприятием раздражения и пробуждением.[1] Но при этом вызываемое внешними причинами пробуждение получает при посредстве драматически обостряющегося ряда представлений внутреннюю мотивировку. Так, однажды Декарт укусом блохи был разбужен от сновидения, кончившегося дуэлью, в которой он получил сабельный удар в укушенное блохой место.

И во время сна наши нервы чувствования все-таки подвергаются различным внешним раздражениям. Если эти раздражения передаются головному мозгу, то последний реагирует так же, как и во время бодрствования. Головной мозг по своей природе отличается той особенностью, что

[1] I. H. Fichte. Anthropologie. 470.

причины получаемых им впечатлений выносятся им во внешнее пространство. Так возникают у нас представления как во время бодрствования, так и во сне. Вся разница состоит в том, что в последнем случае причина заимствуется нами из мира фантастического и на место одной причины в основание ощущения полагается целая цепь причинных перемен. Но эта цепь представляет ту отличительную особенность, что в развитии ее сновидец является драматическим художником и в этом процессе, как в соединенном с ним процессе скучения представлений, вполне уподобляется Магомету из вышеприведенного места в Коране.

Это выяснится из ряда следующих характерных примеров.

Геннингс [1] рассказывает об одном сновидце, однажды привязавшем к вороту своей рубахи твердое тело и увидевшем страшный сон, что его повесили. Другому [2] приснилось путешествие по индейским степям и нападение на него индейцев, которые и скальпировали его: он завязал слишком туго свой ночной колпак. Третьему же [3] приснилось, что на него напали разбойники, положили его навзничь на землю и вбили в нее сквозь его руку между большим и указательным пальцами кол: по пробуждении он нашел между этими пальцами соломинку.

Характерные особенности этих сновидений — драматизм и скученность представлений, обнаруживаются еще яснее, когда раздражения производятся внешними причинами, действующими внезапно. Начнем с рассказанного Гарнье [4] и сделавшегося историческим следующего сновидения Наполеона Первого. Он спал в своей карете, когда произошел под ней взрыв адской машины. Треск от этого взрыва прервал его пространное сновидение, в котором он со своей армией переходил Талиаменто и был встречен залпом австрийских пушек, вследствие чего он вскочил с вос-

[1] Hennings. Von Träumen und Nachtwandlern. 258.
[2] Lemoine. Du sommeil. 129.
[3] Scherner. Das Leben des Traumes. 233.
[4] Garnier. Traité des facultés de l'ame. 1865, I, 476.

клицанием: «мы погибли!» и проснулся. Рихерс [1] упоминает о сновидении одного человека, разбуженного раздавшимся поблизости выстрелом. Ему приснилось, что он сделался солдатом, подвергся всевозможным напастям, дезертировал, был пойман, допрошен, обвинен и, наконец, расстрелян. Таким образом, все это сновидение было делом одного мгновения.

Фолькельт [2] говорит: «Одному композитору приснилось, что он содержит школу и хочет объяснить что-то своим ученикам, Уже он дал объяснение и обращается к одному из мальчиков с вопросом: «Понял ли ты меня?» Тот кричит как сумасшедший: «О, да!» Рассерженный этим учитель журит мальчика за крик, но весь класс уже кричит «о, да!» Затем следуют крики: «ожа!», «пожа!», наконец, «пожар!» и спящий просыпается от действительного на улице крика о пожаре». Мори [3] лег нездоровым в постель, и ему приснилась французская революция. Перед ним проходили кровавые сцены; он говорил с Робеспьером, Маратом и другими чудовищами того времени, предстал перед трибуналом, приговорен к смерти, был возим в толпе народа, привязан к доске и гильотинизирован. От страха он проснулся: оказалось (как это подтвердила сидевшая подле него его мать), что от кровати отскочил прут и в один миг, как топор гильотины, упал ему на шею.

Исследуем теперь подлежащую нашему решению задачу. В этих примерах уже потому нельзя ничего объяснить простой случайностью, что такие сновидения вообще часты — я сам рассказал в других своих произведениях [4] около дюжины таких сновидений из собственного опыта, да к тому же в них каждый раз причина пробуждения находилась в качественном соответствии с заключительным событием сновидения: укус блохи и удар шпаги, выстрел и расстрел,

---

[1] Richers. Geist und Natur. 209.

[2] Volkelt. Die Traumphantasie. 108.

[3] Maury. Le sommeil et les rêves. 161.

[4] Oneirokritikon. Deutsche Vierteljahrschrift. 1869; и: Psychologie der Lyrik. 28-30.

упавший прут от кровати и гильотина и пр. Столь же несостоятельно и то допущение, что фантазия сновидца только вплетает в сновидение доставляемый ей внешними случайностями материал. Как бы то ни было, а сновидения отличаются полной драматической обостренностью. Но их кажущаяся продолжительность не может быть действительной, так как во сне мы часто проживаем целые дни, тогда как проспали самое большее часы, а часто только минуты. Если бы кажущаяся продолжительность сновидений была действительной, то так как заключительное событие сновидения в сущности представляет собой принявшую фантастический вид причину пробуждения, действие должно было бы предшествовать причине, что логически невозможно. Поэтому безусловно достоверно, что в вышеприведенных сновидениях имеет место процесс скучения представлений, то есть что течение их совершается не с физиологической скоростью. Но это не облегчает решения задачи: ведь причиной пробуждения от этих сновидений служит всегда их заключительное событие, определяющее течение их и со стороны их содержания. Значит, как бы ни скучивались представления во время сновидения, от этого место их, то есть предшествование их причине пробуждения не изменится. Таким образом, опять-таки оказывается, что у нас действие предшествует причине, так как совершенно безразлично, продолжается ли это действие одну секунду или часы.

Для решения задачи мы должны заручиться еще несколькими опорными пунктами. Важность же решения ее вытекает уже из того, что, по-видимому, с нею приходится иметь дело при исследовании всех наших сновидений, а упомянутые сновидения имеют перед остальными только то преимущество, что в них эта задача является в яснейшем виде, благодаря тому счастливому обстоятельству, что в них причина, вызывающая сновидение, служит вместе с тем и причиной пробуждения, вследствие чего в них процесс скучения представлений доходит до очевидности. Но этот процесс должен иметь место и в том случае, когда раздражение,

вызывающее сновидение, передается мозгу, не прервав, однако, сна и не сделавшись причиной смены его бодрствованием. Но может быть, что способность к образованию с трансцендентальной скоростью представлений рождалась у сновидца только с переходом его к бодрствованию; значит, она должна существовать у него и тогда, когда внешние раздражения не настолько сильны, чтобы достигнуть его сознания. Какое из наших периферических чувств подвергается раздражению, это безразлично. Хотя, по-видимому, ухо отличается наибольшей восприимчивостью, но уже приведенные примеры показывают, что раздражения органов и других чувств способны вызывать драматические сновидения. Чем крепче мы спим, тем плотнее заперты двери наших внешних чувств; а так как, несмотря на это, у нас все-таки наступают сновидения, то возникновение большинства их должно быть приписано внутренним причинам, лежащим в нашем организме, то есть продолжающимся и во сне растительным функциям его.

И они вызывают драматические сновидения. Одному моему другу приснилось, что он получил письмо, призывавшее его в Берлин для присутствия при казни. Он поехал, прибыл на место казни, но при взгляде на брызнувшую кровь почувствовал дурноту и позыв к рвоте, которая действительно и произошла в самый миг его пробуждения.

Беру следующий пример из собственного опыта. По-видимому, у меня было очень длинное сновидение, под конец которого я заблудился в бесконечном коридоре какого-то обширного здания. С другого конца коридора шла мне навстречу, шумя шлейфом, какая-то дама. Так как мне захотелось рассмотреть черты ее лица, а этому препятствовал полумрак, то я постарался пройти как раз мимо нее и увидел в ней, как мне показалось, давно знакомую особу, причем я восстановил в своей памяти, при посредстве находящейся в распоряжении даже у сновидца фантазии, весь процесс знакомства с ней. Но раскланиваясь с ней, когда я проходил мимо нее, я запутался ногой в ее шлейфе и в тот же миг проснулся с нервной судорогой в ноге как раз в том

месте, которое прикоснулось к ее шлейфу. Очевидно, что это продолжительное сновидение было вызвано судорогой и совершилось в столь короткое время, что в течение его не успела еще погаснуть дымившаяся в моей руке сигара.

Итак, причины возникновения всех наших сновидений такого рода лежат в нас или вне нас. Головной мозг воспринимает раздражение и прилагает к последнему заложенный в него закон причинности, то есть создает при помощи фантазии соответственную причину, выносимую им во внешнее пространство и принимающую вид конца драматически обостряющегося и вследствие имеющего место во сне трансцендентального измерения времени сгущающегося ряда представлений. Но при этом мотивировка заключительного события сновидения начинается не всегда одинаково задолго до этого события: ряды имеющих место в сновидениях представлений бывают до крайности разнообразной длины. А так как само собой понятно, что мы не можем допустить, чтобы у каждого индивидуума была своя трансцендентальная мера времени, то количественное разнообразие мотивировки заключительного события сновидения должно или скрываться в вызывающих сновидение причинах, или зависеть от силы фантазии спящего, а может, пожалуй, обусловливаться тем и другим вместе.

Здесь небезынтересно обратиться за сравнением к художественному творчеству. В таинственной мастерской души поэта возникают драматические концепции большей частью так, что сперва перед ним носится одна какая-нибудь сцена, драматическая мотивировка которой в его вдохновенной душе в сжатом виде часто рождается внезапно. Очевидно, размеры этой мотивировки зависят от силы фантазии поэта, и вот еще один пункт, в котором обнаруживается близкое, подмеченное столь многими наблюдателями, родство сновидения с поэтическим творчеством. По-видимому, процесс скучения представлений во времени имеет место вообще во всяком творчестве и сопровождает интуицию, так что даже естественнонаучные и философические задачи часто решаются внезапно, рядом бессозна-

тельных и сжатых умозаключений. Гипотеза бывает большей частью детищем фантазии, а ведь все великие теории явились на свет в виде гипотез.

В этом отношении заслуживает интереса следующая, сделанная Моцартом, характеристика его собственного творчества. «Когда я нахожусь наедине с собой, — говорит он, — и бываю в расположении духа, когда я, например, путешествую в вагоне, или гуляю, или не сплю ночью, тогда рождаются у меня музыкальные мысли в изобилии и наилучшего качества. Откуда и как они приходят ко мне, этого я не знаю, да я тут и ни при чем. Какие мне приходят на ум, то я и удерживаю в голове и напеваю их про себя, как мне, по крайней мере, говорили это другие. Если такое состояние продолжается долго, то одна мысль приходит ко мне за другой, так что стоило бы мне употребить крохотное усилие, чтобы приготовить паштет из звуков по правилам контрапункта, инструментовки и пр. И вот, если мне ничто не мешает, моя душа распаляется. Тогда то, что приходит ко мне, все растет, светлеет — и вот пьеса, как бы она ни была длинна, почти готова, так что я окидываю ее уже одним взором, как прекрасную картину или дорогого человека, и слушаю ее в своем воображении отнюдь не преемственно, как это имеет место впоследствии, а как бы одновременно. Это — истинное наслаждение! Все, что родилось во мне, проходит предо мной, как прекрасное видение глубокого сна: с таким слушанием всего зараз не может сравниться никакое другое слушание».[1] Конечно, Моцарт совсем и не подозревал, как интересны эти слова, в которых он неумышленно обращается за сравнением к сновидению. Если мы выразим сказанное им несколько точнее, то в результате получится то, что тайна музыкального творчества заключается в скученности слуховых представлений. Невольно приходят здесь на память энергичные слова Лютера: «Бог зрит время не в продольном, а в поперечном направлении; перед Ним все растянутое во времени лежит собранным в

[1] Passavant. Lebensmagnetismus etc. 59.

одной куче», — слова, которыми, приписывая Богу высочайшую степень способности трансцендентального измерения времени, Лютер сводит Его всеведение на скученность представлений и уподобляет его интуитивному познанию гения, для которого то, что рассудочно познающему человеку кажется преемственностью, превращается в обнимаемую одним взором возлеположность.

Если сопоставим теперь выводы, к которым необходимо приводит нас сравнительное изучение творчества сновидца и гения, с теориями материалистов, желающих видеть во всех наших мыслях только выделение головного мозга, то нам станет понятно, почему остаются тщетными ожидания гениальных мыслей и великих открытий от изобретателей таких теорий. У них функционирует только физиологическая мера времени, а не трансцендентальная, и они подтверждают справедливость слов: «Ты подобен духу, пребывающему в тебе».

Мало-помалу наша задача превратилась из психологической в метафизическую, причем главный вопрос, каким *образом сновидение может* заключиться таким событием, которое подготовляется чувственным раздражением, по-видимому, совпадающим с ним во *времени*, *остается все-таки* нерешенным. Если бы действительно имела место такая одновременность, то сновидение, хотя бы и в сжатом виде, предшествовало бы вызвавшему его раздражению, а значит, действие предшествовало бы причине, чего допустить нельзя. Но из предыдущего вытекает и решение вопроса.

Опыт показывает, что для возникновения у человека во время бодрствования представлений необходимо некоторое измеримое время; но он показывает также и то, что при известных состояниях духа этот закон не имеет значения. Поэтому наша физиологическая мера времени не может лежать в природе нашего духа, для которого нервный аппарат служит замедляющим процесс познания моментом. В состояниях художественного творчества и сновидения с исчезновением рефлективного сознания устраняется это препятствие и начинает функционировать трансцендентальная

мера времени. Но то сознание, в котором находится сгущающийся при драматическом сновидении ряд представлений, должно и воспринимать каким-то образом раздражение, вызывающее сновидение раньше, чем это раздражение сообщается с физиологической скоростью головному мозгу, то есть физиологически опосредованному сознанию. Этот краткий промежуток времени наполняется сгущенным рядом представлений, замыкающимся соответственным причине пробуждения событием сновидения в тот самый миг, в который только еще вступает в сознание головного мозга причина, вызывающая сновидение. Таким образом, для восприятия, совершающегося с трансцендентальной скоростью, действие уже оканчивается, в то время как для восприятия, совершающегося с физиологической скоростью, только еще наступает причина. То загадочное явление, что в драматических сновидениях действие, по-видимому, предшествует причине, объясняется, согласно сказанному, двойственностью нашего сознания, то есть двойственностью лиц нашего субъекта. А кто не хочет допустить такого решения задачи, тому предстоит сделать выбор одной из следующих гипотез:

1) В драматических сновидениях действие предшествует причине. Это допущение противно логике.

2) Сновидению присуща целесообразность, благодаря которой сновидение оканчивается в самый миг вызываемого внешним чувственным раздражением пробуждения качественно соответственным причине последнего событием. Хотя это допущение не противоречит логике, но оно чисто произвольно, так как ничем не доказывается.

3) Целесообразное направление сновидения могло бы быть делом ясновидящей души, в трансцендентальном сознании которой предвиделась причина пробуждения и которая давала бы целесообразное направление течению сновидений, что могло бы совершаться двояким образом: или так, что лежащая еще в будущем причина пробуждения, в качестве *causa finalis*,[1] определяла бы направление течения

[1] Конечная причина (*лат.*).

сновидений, или так, что трансцендентальное сознание направляло бы это течение произвольно, и притом таким образом, что при этом смягчалась бы внезапность пробуждения.[1]

4) Временная и качественная гармония между причиной пробуждения и заключительным событием сновидения — лишь кажущаяся и основывается только на имеющей иногда при этом место случайности. К этому воззрению склоняются все рационалисты во избежание гипотезы трансцендентального сознания, а следовательно, необходимости допущения существования второго лица нашего субъекта. Но против этого рационалистического воззрения говорит опыт, так как драматические сновидения могут быть вызываемы и искусственно, причем всегда оказывается налицо как одновременность, так и качественное соответствие событий действительного и приснившегося.

Таким образом, из вышеприведенных четырех предположений допустимо только третье. Значит, выбору подлежат только это предположение и защищаемое мной предположение о существовании трансцендентальной меры времени. Но из обоих этих предположений вытекает одно и то же следствие: как из признания за душой способности ясновидения, так и из признания за ней несвязанной физиологической мерой времени способности представления вытекает заключение о существовании трансцендентального сознания, то есть второго лица нашего субъекта.

Итак, если проследить эстетико-психологическую задачу явления драматического сновидения до того пункта, в котором она вливается в метафизику, то окажется, что оно представляет одно из тех явлений, из которых философия может извлечь больше пользы, чем сколько она извлекла ее для себя из всех других известных явлений: как бы то ни было, а оно приподымает лежащий на загадке о человеке покров. Трансцендентальная половина нашего существа не обнимается нашим сознанием, самосознание наше не освещает всего нашего *я*. Таким образом, учение о бессозна-

[1] Vgl. Hellenbach. Magie der Zahlen. 141.

тельном получает новое подтверждение; но при этом оказывается, что бессознательное есть нечто индивидуальное, а не метафизическое *все*. Как и луна, наше *я* обращено к нам только одной своей половиной; но, подобно тому, как луна своей нутацией дает астрономам возможность наблюдения если и не всей другой своей половины, то, по крайней мере, краев последней, точно так и наше *я* своими совершаемыми им в известных наших состояниях колебаниями обнаруживает отчасти свою трансцендентальную половину. Конечно, имеющему место во время сновидения трансцендентальному нашему познанию приходится иметь дело только с фантастическим материалом; но если бы нас, вооруженных трансцендентальной мерой времени, поставить лицом к лицу с действительностью, то мы уподобились бы гипотетическим существам Эрнста фон Бэра: мы могли бы видеть рост травы и даже, пожалуй, наблюдать в атомистической отдельности колебания эфира, которые теперь, только скопляясь в миллионных количествах, могут посылать в наш глаз лучи света.

Польза от изучения явления драматического сновидения настолько велика, что мы должны постараться извлечь и из родственных с ним явлений вспомогательный для определения человека материал. При этом сейчас же и обнаружится (впрочем, это прозрачно выступает и в настоящем исследовании), что часто творцы философских систем нашего столетия, воображавшие, что определяют *кантовскую* вещь в себе, определяли только *я в себе*. Трансцендентальное существо человека, находящегося в состоянии драматического сновидения, характеризуется со стороны одной из форм познания, времени; значит, мы должны узнать, не доставляется ли действительностью трансцендентальному сознанию человека, находящегося в подобных состояниях, и познавательный материал, и как оно относится к этому материалу.

Но наперед надобно решить еще другую задачу. Если человеческое сознание со своей физиологической мерой времени имеет только относительное значение, если, как

учит опыт, эта мера времени находится в зависимости от органического субстрата этого сознания и если при драматическом сновидении у человека является другая мера времени, то последняя может *уже не находиться* в зависимости от органического субстрата его сознания. Значит, физиологическая мера времени не составляет существенной принадлежности человеческого духа; а так как для него возможен иной способ представления, свободный от этой меры времени, а следовательно, и от органического субстрата, то отсюда следует, что его связь с органическим телом *отнюдь не необходима*.

Таким образом, из скромного явления драматического сновидения вытекает заключение о присутствии в нас трансцендентального существа. Но что наше *я* не обнимается нашим самосознанием, что мы должны представлять собой нечто большее, чем то, что мы о себе знаем, это такой парадоксальный взгляд, одна уже психологическая возможность которого может быть оспариваема многими. Следовательно, прежде всего приходится исследовать эту психологическую возможность. А это познакомит нас с другим еще явлением опыта, столь же скромным, но и столь же важным по своим следствиям, как и явление драматического сновидения. Только скромностью и обыденностью этого явления можно объяснить то, что из него до сих пор не было извлечено еще никакой пользы для философии.

2. Драматическое раздвоение *я* во сне

а) Тело

Если не считать сновидений продуктом инспирации, то остается допустить, что их сочиняем мы сами. Фантастичность и красота их не могут удержать нас от приписания нами себе такой творческой способности. Но во сне мы видим себя участниками драматически развивающихся событий, поэтому каждое сновидение может быть названо дра-

матическим раздвоением *я*, и если нам кажется, что в нем ведется диалог, то это в сущности монолог.

Итак, в сновидениях мы оказываемся не только актерами и зрителями пьесы, разыгрываемой на их сцене. Как лирик черпает из недр своего существа краски, которыми он живописует природу, так поступает и сновидец. Но поэт творит только иллюзии, то есть он только преобразует уже данный ему предмет; сновидец же, черпающий из недр своего существа всю пьесу, творит галлюцинации. Сновидение соответствует душевному настроению сновидца и, как последнее, может или находиться в зависимости от бодрственной жизни сновидца, или возникнуть независимо от нее. Сновидение рисует перед нашим взором картины, находящиеся в удивительном соответствии с расположением нашего духа; каждое малейшее движение нашей души символизируется им точнейшим образом, и тем совершеннее, чем свободнее совершает свое течение во время нашего сна жизнь наших внутренних чувств, более или менее стесняемая во время нашего бодрствования.

Но это прекращение единства субъекта, это вытеснение во вне внутренних процессов возможно именно тогда, когда сознание относится к этим процессам *не как к внутренним*, когда оно не производит их, а получает их уже готовыми. Значит, здесь дело заключается в отношении этих процессов к нашему сознанию. Они же могут быть двоякого рода: телесные и духовные.

Из телесных изменений, совершающихся в организме, многие находятся под контролем сознания; растительные же процессы — сердцебиение, кровообращение, пищеварение, ассимилирование пищи и выделение из организма негодных веществ — от него независимы, поэтому и порождаемые ими ощущения выносятся сновидцем во вне в виде образов сновидения. Следовательно, когда происходит раздвоение субъекта на лица, то граница между произвольными и непроизвольными движениями должна служить, поскольку причиной этого раздвоения служат соматические изменения организма, поверхностью излома субъекта. Хотя

во сне не существует произвольных движений, но, по-видимому, мы переносим и в жизнь во сне масштаб бодрственной жизни.

Что касается совершающихся в организме духовных процессов, то физиология учит, что каждая мысль вступает в сознание в виде готового результата, что процесс ее возникновения теряется в области бессознательного. Далее. Она учит, что всякое ощущение, всякое чувство наше сознается нами только под условием достижения им определенной интенсивности, что в противном случае оно остается неосознанным. Граничная линия между сознаваемыми и несознаваемыми мышлением и чувствованием называется психофизическим порогом; преступающие этот порог при достаточной своей интенсивности внутренние процессы делаются сознательными, прочие же остаются бессознательными. Следовательно, когда во время сновидения происходит раздвоение субъекта на лица, то *психофизический порог должен служить*, поскольку причиной раздвоения служат психические изменения организма, *поверхностью излома субъекта*.

Отсюда следует, что без психофизического порога, отделяющего произвольное сознательное от непроизвольного и бессознательного, было бы невозможно драматическое раздвоение, и наоборот: всякий раз, как наступает последнее, должны существовать сознательное и бессознательное, а субъект должен раздваиваться на лица по психофизическому порогу.

Нередко драматическое раздвоение происходит и во время бодрствования, а именно тогда, когда в наше сознание проникает в виде содержания галлюцинаций бессознательное. В состоянии сновидения, в сомнамбулизме и вообще во всех состояниях экстаза вместе с внутренним пробуждением внешнее, чувственное сознание сменяется внутренним; но последнее имеет границы, и потому опять-таки рядом с сознательным существует и бессознательное. Следовательно, и здесь оказываются в наличности оба фактора раздвоения, сознательное и бессознательное, с разграничи-

вающим их психофизическим порогом, хотя сон и не оста-
ляет порога бодрственного сознания в нормальном его по-
ложении, а перемещает его. Только благодаря взгляду, со-
гласно которому, субъект раздваивается по этому порогу,
становятся понятными все виды жизни человека во сне.
Дальнейшее исследование в этом направлении было бы
уместно тем более, что область бессознательной жизни ду-
ши не раз забрасывалась сором суеверия, и распад субъекта
на лица часто принимался за реальную множественность
субъектов.

Когда во сне, вследствие внешних или внутренних раз-
дражений, в нашем сознании неизвестно откуда и как яв-
ляются ощущения, короче, когда в наше сознание вступают
ощущения из области бессознательного, к которой для
спящего принадлежит и внешний мир, то это всякий раз
служит для нас поводом к драматизированию ощущений,
что доказывается вполне ясно опытами вызывания искусст-
венных сновидений, произведенными, между прочим, Прей-
ером. Спящий, которому была пущена им в лицо тонкая
водяная пыль, сказал: «Пожалуйста, возьми дрожки, а то
идет такой ужасный дождь». Когда ему подули в лицо, то он
пожаловался на сквозной ветер и захотел узнать, затворено
ли окно. Когда сильно позвонили ему под ухом, то он ска-
зал: «Ведь ты перебьешь все стаканы!» и т. д.[1]

Но сопровождающееся такой драматизацией раздвое-
ние сновидящего субъекта обнаруживается еще яснее, когда
ощущения доставляются ему его внутренними органами.
Поводом к этому служат особенные болезненные состояния
этих органов. Пока они здоровы и пока их отправления со-
вершаются бессознательно, они не существуют для нас.
Здоровый человек знает только из книжек, где находятся
сердце, желудок, кишки и пр. Но если они в болезненном
состоянии, то мы ощущаем их отправления, и тогда они
вызывают у нас во время сна соответственные видения. Ван
Эрк имел одну пациентку 18-летнюю девушку, которая,

[1] Preyer. Der Hypnotismus. 283.

вследствие удушья, каждый раз при засыпании видела страшный сон, что ее покойная бабушка влезает к ней в окно и становится ей на грудь коленями, чтобы задушить ее.[1] И остающиеся неосознанными во время бодрствования наши похоти во сне вырываются на свободу и определяют совершаемые нами в сновидении поступки; это заметили еще древние, говорившие, что во сне мы безнравственнее, чем во время бодрствования.[2]

По большей части сомнамбулизм находится в связи с болезненными состояниями человека; если принять это во внимание, то сделается еще очевиднее, что всякое раздвоение нашего *я* основывается на вынесении нами во вне наших внутренних состояний. Смотря по общему состоянию здоровья сомнамбул, им кажется, что они или бродят по великолепным, усеянным цветами лугам, или по неровным, угрюмым местам. Первое соответствует соединенному с сомнамбулизмом ослаблению чувствительности, а следовательно, боли и таким образом объясняется чувством контраста; последнее же соответствует наличию известной, остающейся у сомнамбул от бодрственного состояния части их болезненного ощущения. Часто в сомнамбулизме имеет место и символическое воспроизведение внутренних состояний сомнамбул, так что они видят, например, только увядшие и дурно пахнущие цветы. Одна из сомнамбул Вернера постоянно видела в своем сне свежую розу, когда чувствовала себя хорошо, и с темной окраской и дурного запаха тюльпан, когда находилась в противоположном состоянии.[3]

Если сценическая обстановка разыгрываемой на сцене сновидений сомнамбул пьесы обусловливается общим состоянием здоровья сомнамбул, то напротив, появление на ней действующих лиц наступает только с локализацией если и не скоропреходящих, то во всяком случае прерывающихся их болезненных ощущений. Особенно это имеет ме-

---

[1] Van Eck. Unterschied von Traum und Wachen. Prag, 1874. 28.

[2] Sophokles. König Oedipus. 981; Platon. Der Staat. IX, I; Cicero. De divinatione. I, c. 29.

[3] Werner. Symbolik der Sprache. Stuttgart, 1841. 118.

сто в их спазматических состояниях. Тогда в сновидени являются ужасные человеческие фигуры, которые хотя связать больного, промежутки же более спокойного его со стояния мотивируются деятельностью охраняющих и за щищающих его духов-хранителей и руководителей. Тако олицетворение распространяется и на целебную силу орга низма сомнамбул, даже на целебную силу употребляемы ими лекарств.

Появление и исчезновение перед сомнамбулами руко водителя довольно часто совпадает с появлением и исчез новением у них симптомов их болезни. У Магдалины Вен гер спазмы сопровождались появлением руководителя, ис чезавшего с наступлением облегчения ее болезни, причем она говорила, принимая причину за следствие, что ее руко водитель унес с собой и ее припадки и что у нее не будет уже никаких спазм.[1] Когда облегчение наступает не вполне, то между добрыми и злыми духами завязывается спор, что имеет место особенно в так называемом бесновании. В быстроте смены таких сцен выражается быстрота способности фантазии сомнамбул к олицетворению сменяющихся состояний их тела. Всякое ослабление их боли сейчас же приписывается ими дружественному существу, приносящему помощь и прогоняющему враждебного демона. Зельма видит в обыкновенном сне черного пса, называющего ей себя величайшим ее мучителем. Но в следующем затем сомнамбулическом сне она сама объясняет, что пес есть только символ ее спазм.[2] Таким образом, оказывается, что субъективное значение таких видений сомнамбул усматривается ими сейчас же, как только сознается ими различие двух их состояний. Так именно бывает и со всеми нами каждый раз по пробуждении от сна, когда мы признаем наши сновидения иллюзиями, между тем как во сне считаем их чистой действительностью: вера наша в их действительность исчезает с изменением нашего состояния. Конечно, это и послужило поводом к тому заблуждению, с которым постоян-

[1] Perty. Die mystischen Erscheinungen. I, 321.
[2] Wiener. Selma. Die jüdische Seherin. 41.

но встречаешься и теперь в учебниках физиологии, а именно, что сновидения считаются нами действительностью единственно потому, что во сне отсутствует сравнение видимого нами в нем с действительным. Это справедливо только отчасти. При наличии масштаба сравнения [1] должен непременно исчезнуть обман, но его может и не быть и при отсутствии этого масштаба. Не только логически мыслимо, что сновидения могут сопровождаться сознанием их призрачности, иногда кратковременно и появляющимся на самом деле, но, по-видимому, у многих сновидцев это сознание существует постоянно. Оттого такие субъекты и могут управлять произвольно течением своих сновидений, например, бросаясь во сне с башни единственно с целью, чтобы посмотреть, что произойдет из этого.[2]

Итак, масштаб сравнения безусловно устраняет чувственный обман; он обыкновенно и является с наступлением нового состояния, то есть в данном случае со сменой сна бодрствованием. Что же касается самого сна, то хотя в нем и отсутствует этот масштаб, хотя в нем таким образом и находится в наличности *conditio sine qua non* [3] обмана, то есть условие, *без* которого *не* наступает обмана, но чтобы в нем на самом деле имел место последний, для этого к такому чисто отрицательному условию должна присоединиться еще положительная причина, из которой проистекает обман. Эту-то положительную причину, которая, насколько мне известно, до сих пор еще не была открыта, мы, если хотим понять сущность сновидения, и должны теперь открыть. Но если мы примем во внимание предыдущее, то эту причину найдем очень скоро: она заключается в положении психофизического порога. В бодрственном состоянии, как и во всех видах жизни во сне, человек состоит как бы из двух половин. Все, что содержится в сознании бодрствую-

---

[1] Если при этом имеет место перемена состояния. — *Прим. перев.*

[2] Jean Paul. Blicke in die Traumwelt. § 4; Hervey. Les rêves et les moyens de les diriger. Paris, 1867, 16, 17, 140.

[3] Непременное условие (*лат.*).

щего или сновидящего человека, есть его *я*. Все же, что, преступая порог его сознания, входит в последнее из области бессознательного, считается им за *не-я*. Поэтому положение психофизического порога, разграничивающего сознательное и бессознательное, служит *общей* причиной как драматического раздвоения, так и обмана, в силу которого мы считаем наши сновидения действительностью. Это простирается так далеко, что раздвоение и обман наступают даже несмотря на наличность масштаба сравнения, что бывает именно в том случае, когда последний является, не сопровождаясь переменой состояния. От того-то у нас могут быть галлюцинации и наяву, причем мы смешиваем субъективные видения с объективными вещами, не будучи в состоянии отличить их друг от друга.

Часто оказывается, что во время сна наше *я* раздваивается не вполне, чем, без сомнения, надобно объяснить то загадочное явление, что иногда во сне мы видим одновременно два существа в одном лице. С другой стороны, может случиться и так, что прежнее раздвоение сменяется новым, то есть что через порог переступает новое восприятие и тогда созерцавшееся во сне лицо внезапно меняет свой образ или происходит смешение двух образов. Но при раздвоении субъекта психофизический порог служит всегда поверхностью излома: всякое перемещение его влечет за собой перемещение этой поверхности и появление новых образов.

В период выздоровления сомнамбул нередко их хранители и руководители объявляют им, что будут являться реже или на более короткое время или что не будут являться вовсе,[1] как это и должно быть при вынесении во вне субъективных состояний. То же самое надобно сказать и относительно внешних обстоятельств, при которых являются руководители. В этом смысле дело уясняют показания сомнамбулы Вернера. Он спросил у нее, какое влияние окажет на ее здоровье ее предполагаемое путешествие. Она ответила: «Так как тебя не будет, то, конечно, мой Альберт

[1] Perty. Die mystischen Erscheinungen. I, 245.

(руководитель) не будет находиться при мне; однако он будет являться ко мне и по возможности облегчать меня». Если отрешиться от мысли о драматическом раздвоении и перевести эти слова на физический язык, то сомнамбула сказала, что хотя она и не будет подвергаться магнетическому лечению, но что его последствия будут сказываться в будущем.

б) Дух

Во время сновидения и сомнамбулического сна выносятся во внешнее пространство и олицетворяются не одни состояния нашего тела. Драматическому раздвоению может подлежать и духовное наше *я*. Это явствует уже из того, что *я* наших сновидений может являться в различных формах: мы или сидим в партере и смотрим на чужую игру на сцене сновидения, или сами играем на этой сцене, или, наконец, бываем одновременно и актерами и зрителями. В первом случае в партере сидит внутренне пробуждающееся *я* сновидца, выносящее во вне ощущения, выплывающие из области его бессознательного; это *я* остается в роли пассивного воспринимателя того, что совершается на сцене сновидения, потому что совершающееся на ней столь же ему чуждо, сколь чуждо ему и его бессознательное, и продолжает относиться к нему объективно до тех пор, пока оно не коснется области его воли. Но это пассивное воспринимание и это объективное отношение прекращаются тотчас, как непрошено являющиеся сновидцу образы повлияют на его чувство и волю или начнут удаляться от него; тогда пребывающее убежденным в реальности созерцаемого сновидящее *я* не может уже оставаться равнодушным зрителем и, если можно так выразиться, вскакивает на сцену. Что касается сновидений третьего рода, то есть тех, которых мы бываем одновременно и зрителями, и актерами, то хотя в них тождество субъекта восстанавливается не вполне и оба лица остаются в раздельности, тем не менее зритель признает в актере своего двойника. Таким образом, здесь продолжает

заявлять о себе внутреннее самосознание сновидца, отчего он и остается зрителем; но рядом с этим самосознанием существует мнимовнешнее сознание, вся внеположность которого состоит в том, что оно заимствует свое содержание из области бессознательного, отчего мы являемся в таких сновидениях и актерами.

Что раздвоение может совершаться и в интеллектуальной сфере сновидца; что, следовательно, психофизический порог во время сновидения не уничтожается (хотя до некоторой степени и перемещается) и что к раздвоению во сне приводят нас только являющиеся к нам из области бессознательного и выносимые нами во вне представления, это вполне ясно доказывается многими сновидениями. Но прежде обратимся к бодрственной жизни. Существуют некоторые интеллектуальные процессы, преимущественно перед всеми прочими указывающие на то, что в основании нашего мышления лежат бессознательные акты, в сознание же вступает только готовый конечный результат его. Особенно это имеет место в настоящем художественном творчестве, вообще при всяком проявлении гения и до некоторой степени каждый раз, как является на свет то, что называется у нас неожиданной мыслью, а у французов *un aperçu*. Приведу относящиеся сюда слова Гартмана, под которыми я могу подписаться, сделав оговорку, что под бессознательным разумею не то, что разумеет Гартман, не мировую субстанцию, но *индивидуальную* метафизическую основу *я*. «Если бы выбор производился сознанием, — говорит он, — то сознание должно бы было обладать способностью видеть *выбираемое* при внутреннем своем свете, на что, как известно, оно не способно, так как из мрака бессознательного выходит только уже выбранное. Значит, если бы сознанию все-таки *пришлось* выбирать, то оно бродило бы в абсолютном мраке и потому могло бы сделать *не целесообразный выбор, а случайную находку*... Справедливость этого взгляда доказывается ассоциацией идей, имеет она место при *абстрактном мышлении* или *в процессе чувственного представления и художественного сочетания*. Чтобы в этих случаях по-

следовал успех, для этого из сокровищницы памяти должно свободно явиться в надлежащее время представление; а сделать так, чтобы являющееся представление было *надлежащим*, может только бессознательное; все же ухищрения ума и всякая с его стороны помощь могут только облегчить бессознательному его труд, но никогда не могут избавить его от него».

«Простой и вместе подходящий пример, — продолжает Гартман, — представляет остроумие, занимающее середину между художественным творчеством и творчеством научным, так как последнее по большей части преследует художественную цель при помощи абстрактного материала. Всякая острая мысль называется на обычном языке *неожиданной мыслью*; конечно, ум может облегчить появление ее, упражнение в игре слов может живее запечатлеть в памяти материал и вообще укрепить память, на слова, а талант может сделать человека неистощимо остроумным; но, несмотря на все это, всякая неожиданная мысль, взятая в отдельности, есть дар свыше, и да будет известно даже записным острякам, что, если они пожелают выдавить из своей головы острое слово, то их талант сослужит им плохую службу, что тогда из их головы не выйдет ничего, кроме плоскости или заученного острого слова: ведь им известно очень хорошо, что для возбуждения остроумия бутылка вина представляет гораздо лучшее средство, чем умышленное напряжение ума».[1]

Итак, вся легкокрылость и своенравная изменчивость образов сновидений основываются именно на том, что во сне ассоциация представлений не остается безжизненно абстрактной, а превращается в живое следование образов, и так как тот интеллектуальный процесс, в силу которого нам нечто *приходит на мысль*, совершается в области бессознательного, то он и должен принимать в сновидении форму драматического раздвоения. Это верно до такой степени, что когда в сновидении имеют место игра слов и остроумие,

[1] Hartmann. Phil. des Unbewussten. (5 Aufl.) 247.

то острые слова, найденные без труда, влагаются в уста постороннего лица, а отысканные рассудочным путем остаются нашей собственностью. Босвель рассказывает в своем жизнеописании Джонсона, что последний вступил с явившимся ему во сне лицом в спор и досадовал, что его собеседник обнаруживает больше, чем он, остроумия.[1] Здесь нет никакого чуда: спавший Джонсон раздвоился по порогу на два лица, одно из которых действовало с бессознательным талантом, а другое — с сознательной рефлексией, потому и имело неуспех.

Мори рассказывает, что однажды ему внезапно пришло на ум слово «Муссидан». Он знал, что это один из французских городов, но забыл, где именно он находится. Через некоторое время он повстречался во сне с каким-то незнакомым ему человеком, заявившим, что он из Муссидана. На вопрос сновидца, где находится этот город, незнакомец ответил, что это главный город департамента Дордони. Проснувшись, Мори вспомнил о своем сновидении, навел справки и, к крайнему своему удивлению, нашел, что лицо, беседовавшее с ним во сне, было более сведуще, чем он, в географии.[2]

Студентам известны сновидения, в которых они, спустя уже много лет по окончании гимназического курса, присутствуют на выпускном экзамене и не могут отвечать на задаваемые им вопросы. Ван Генсен (Van Goensen) рассказывает следующее: «Мне случилось, что я сижу на уроке латинского языка, что учитель задал перевести латинскую фразу, что я нахожусь в первом разряде и решился во что бы то ни стало держаться на этом месте. Но когда очередь отвечать дошла до меня, то я остался безгласным и тщетно ломал себе голову над поиском ответа. Между тем я заметил, что сидевший подле меня товарищ обнаруживает нетерпение быть спрошенным и что, следовательно, он может дать ответ. Мысль о необходимости уступить ему занимаемое мной место приводила меня в ярость, но я тщетно рыл-

[1] Schindler. Das magische Geistesleben. 25.
[2] Maury. Le sommeil et les rêves. 142.

ся в своей голове и никак не мог понять смысла заданной для перевода фразы. Наконец, учителя утомило ожидание ответа от меня, и он сказал моему соседу: теперь очередь за тобой. Спрошенный тотчас же объяснил смысл фразы, и это объяснение было так просто, что я никак не мог потом понять, почему я не дал ответа».[1]

Загадка решается очень просто. Эти сновидения принадлежат к одной категории с теми, в которых вопрос ставится нами самими, а ответ на него дается другим лицом; и только тем, что этот ответ выплывает из области бессознательного, можно объяснить, почему он очень удивляет нас и всегда принимается нами за сообщение нам того, чего мы не знали.

И наяву часто бывает так, что мы тщетно вспоминаем какое-нибудь слово, приходящее нам на ум внезапно, без всякого с нашей стороны усилия, спустя уже несколько часов после того, как мы перестали о нем думать. Значит, в бодрственной жизни человека имеет место бессознательное, но в то же самое время целесообразное мышление, готовый результат которого только и вступает в сознание. Такое же мышление возможно и во сне, чем и объясняется факт исправления лунатиками во время их сна их письменных работ. Поэтому и во время сновидения может иметь место процесс бессознательного вспоминания, заключительный акт которого, после того как драматизировались предшествовавшие ему колебания и искания, является в таком случае в виде ответа постороннего лица. Такие колебания бывают и во время бодрствования, когда, например, мы говорим какое-нибудь слово и в тот же миг нам приходит мысль, что мы ошиблись. В этом случае мы наяву поправляем сами себя, тогда как во сне нас исправляет другой.

Часто мы досадуем или упрекаем себя за поступок, которого нельзя уже поправить, то такое внутреннее раздвоение выражается у нас иногда тем, что мы хлопаем себя по лбу, нередко присовокупляя нелестные для себя эпитеты,

---

[1] Moritz. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. XI, 2, 88.

причем не лишено психологического интереса то, что в этом случае мы обращаемся к себе во втором лице, как будто дело идет о другом лице нашего субъекта.

Теперь уже нам не должно казаться странным, что при усиленном сомнамбулическом сне так часто происходит драматическое раздвоение и что сомнамбулы имеют в своем постоянном распоряжении руководителя, которого они вопрошают и от которого получают ответы. Литература сомнамбулизма полна сообщений об этом явлении. Но кто обратится еще к изучению беснования и сумасшествия, у того исчезнет всякое сомнение в том, что всегда драматическое раздвоение совершается по психофизическому порогу.

По-видимому, подобно тому как происходит умножение объекта в двух противостоящих зеркалах, так точно происходит умножение раздвоений нашего сознания и во сне. А именно. Случается, что во сне мы бываем одновременно и зрителями и актерами, причем возможны в свою очередь два случая: или зритель признает в актере своего двойника, или не признает. Случай двойничества совершенно отличен как от распада субъекта на *различные* лица, так и от того случая, когда мы на сцене сновидения замешиваемся в среду актеров и вместе с ними ведем действие, причем наш психический центр не остается в партере, то есть прекращается соединяющее различные сознания наших лиц сознание нашего субъекта.

Фолькельт приводит два сновидения, из которых, по-видимому, вытекает, по меньшей мере, возможность самораздваивания *я на сцене сновидения*. Во сне он увидел, что он в страхе бегает по комнате и что в то же время его двойник с впалыми щеками катается по постели. При этом ему казалось, что его второе *я* отравилось и близко к смерти; но, несмотря на всю свою тревогу, он находился в таком состоянии, как если бы смерть этого его *я* не касалась его самого. А другу его приснилось, что он застал свою возлюбленную нежно целующуюся с каким-то мужчиной; в то время как он, исполненный гнева, хотел броситься на негодяя, он увидел, что целующийся мужчина он сам, почему и

утешился мыслью, что ведь это он сам целует свою возлюбленную.[1] Хотя оба эти сновидения доказывают существование двойничества при раздельности сознаний лиц, но они еще не доказывают существования сознания субъекта, так как в страхе бегающий по комнате не признает своего психического тождества с отравившимся, и хотя застающий на месте преступления свою возлюбленную признает свое тождество с преступником, но оба находятся *на сцене* сновидения. Значит, и в этих сновидениях сознание субъекта, который бы находился в партере и бездеятельно созерцал происходящее на сцене, отсутствует.

Через всю новейшую философию проходит красной нитью мысль, что без раздвоения невозможно самосознание. В нашем самосознании наше *я* является раздвоенным на *я* сущее и *я* ведающее. Содержание нашего самосознания исчерпывается следующими словами: *знаю, что существую.* Кажется, что это явление бодрственной жизни может быть объяснено только в том случае, если, подобно нам, придерживаясь аналогии с жизнью человека во сне, взять его таким, каково оно есть, и сказать, что и в самосознании бодрствующего человека происходит распад единого его субъекта на два лица, драматическое раздвоение его *я*, с той только разницей, что в этом случае отсутствует чувственный обман.

То, что во сне совершается драматическое раздвоение, имеет место немаловажное значение. Польза от такого открытия для философии не меньше той, какую доставляет астроному, например, открытие, что две звезды образуют двойное созвездие, имеющее общий, лежащий между этими звездами, центр тяготения, причем важность этого последнего открытия нисколько не умаляется тем, что вопрос о существовании третьей звезды, служащей относительно первых двух центральным солнцем, остается нерешенным.

---

[1] Volkelt. Die Traumphantasie. 25.

Быть может, кто-нибудь из читателей, прочитав последнюю главу, отнесется ко мне с порицанием за то, что я написал ее с такими подробностями, которые могут занять специалиста-психолога, но которые лишены общего интереса. Чтобы убедить его в противном и вместе вознаградить его за потраченный им труд, я должен показать, что из полученных результатов вытекают следствия, действительно имеющие очень большой общий интерес. Уже давно признано философией, что величайшую загадку природы представляет сам человек. Но на эту загадку, которая имеет для всех животрепещущий интерес и от решения которой, согласно Канту, зависит «истинное и непреходящее благо рода человеческого»,[1] полученные нами результаты бросают яркий свет.

Без сомнения, каждый согласится с тем, что драматическое раздвоение *я* во время сновидения — непреложный факт. Но из этого факта вытекают два важные следствия, которые могут, тем не менее, подлежать сомнению, что они получаются путем простого анализа этого факта.

1) *Психологически* возможно, что субъект состоит из двух лиц, не сознающих своего тождества ни между собой, ни с субъектом. Это утверждение отнюдь не ослабляется тем возражением, что сновидения представляют только иллюзии. Спору нет, что они — иллюзии; но сам *психологический* факт, способность нашего сознания пребывать в обмане, остается, несмотря на это, во всей своей силе; а из одного этого факта могут быть выведены следующие заключения. Что психологически не только возможно, но и действительно во сне, то, очевидно, *возможно* и вне его, ибо не может же то сознание, которое творит наши сновидения, изменить вполне свою природу, а равно и исчезнуть по нашем пробуждении; оно может только отойти в область бессознательного, бессознательного для человека бодрст-

[1] Kant. Werke (Rosenkranz). XI, 1, 9.

вующего. Солнце светит и тогда, когда оно скрывается от наших глаз за облака.

Если бы мы предположительно приняли, что факт раздвоения человека существует не только во сне, но и вне его, в действительности, и что вся разница между действительными фактами и фактами сновидения состоит только в том, что в первом случае отсутствует чувственный обман, то тогда наше чувственное личное сознание не исчерпывало бы для нас всего нашего существа, а освещало бы только некоторую его часть. Тогда рядом с этим чувственным сознанием, как бы нашим земным зрением, должно было бы существовать для нас другое личное сознание, не обнимаемое этим земным зрением, причем было бы даже возможно объемлющее и соединяющее оба сознания сознание субъекта, и мы уподобились бы вышеупомянутому двойному созвездию, с той только разницей, что одна из звезд такого созвездия была бы темна, но уподобились бы до такой степени, что и в сокровенной глубине нашего существа могло бы находиться еще центральное солнце.

Если же наше самосознание не исчерпывает нашего существа, то все старания наших физиологов, занимающихся психологией и наделяющих человека только земным зрением, решить загадку о человеке останутся тщетными. Физиологи не отрицают существования бессознательного, но они говорят, что оно бессознательно само по себе, а не только для нашего личного *я*. Но очевидно, что это утверждение нелогично, потому что человек, обладающий одним земным зрением, может делать утверждения только относительно того, что находится в поле этого зрения, но не относительно того, что лежит вне его. Если бы бессознательное было бы таковым само по себе, то, очевидно, оно не могло бы при драматическом раздвоении нашего *я*, являться сознательным, а тем более нельзя бы было объяснить себе того факта, что в сомнамбулизме пробуждается внутреннее, второе наше *я*, которое говорит о носителе земного зрения как о постороннем лице и именуется, в свою очередь, этим носителем «другим» или «другой».

Если захотят назвать это второе *я* душой, то против этого возразить почти нечего, если только не держаться ходячего понятия о душе, так как им отождествляется с сознанием души чувственное ее сознание, а значит, утверждается бессмертие нашего земного зрения, которое, однако, имеет такое маловажное значение, что мы смело можем его отдать в распоряжение материалистов-физиологов, от чего может пострадать, самое большее, одно из наших лиц, но не второе наше *я* и тем более не наш субъект.

В наши дни понятие о душе сделалось вообще чем-то мифическим, и наукой о душе занимаются люди, не признающие души. Но беспристрастное изучение сновидения поселяет уверенность в том, что непременно должно воскреснуть понятие о душе в высшей против прежнего форме, в виде понятия не о душе, диаметрально противоположной телу, но о душе с ним тождественной, хотя и тождественной только так, как тождественны лица сновидца во время сновидения. Физиологи отрицают существование души потому, что хотят объяснить человека *монистически, в чем они вполне правы. Они хотят* монизма, а не дуализма бессмертной души и смертного тела. Но подобно тому, как лица сновидца имеют в его субъекте общий центр, подобно тому, как дуализм двойного созвездия разрешается монистически в общем центре тяжести вращающихся вокруг этого центра его звезд, так точно имеют свой общий центр чувственное сознание и бессознательное, и такое учение о душе не дуалистично, но тоже монистично, так как оно считает человека единым.

Поэтому из факта драматического раздвоения сновидца вытекает с логической последовательностью заключение, что наука будущего вместо того, чтобы пожертвовать понятием о душе, увидит себя в необходимости поставить наряду с земным зрением и душой нечто еще третье, а именно дух, как объемлющее их сознание субъекта. Если бы теперь и нельзя было доказать существования этого чего-то третьего, то выведенное нами из факта раздвоения сновидца следствие до такой степени важно, что стоит только сле-

довать намеченному уже здесь пути, чтобы прийти к решению загадки о человеке.

2) *Психологически* возможно, что два лица единого субъекта находятся в общении, не сознавая своего тождества. Это факт сновидения, который опять-таки, как *психологический* факт, нисколько не подрывается тем возражением, что сновидения представляют собой иллюзии. Конечно, они — иллюзии, но факт иллюзии отнюдь не иллюзия. Если во сне два лица единого субъекта могут относиться друг к другу, как друг другу чуждые, то существует логическая возможность того же самого явления и в бодрственной жизни: возможно, что наше второе *я* вступает с нами в общение, а мы не сознаем тождества его с нами.

Так как, согласно старинному правилу логики, не следует без нужды увеличивать числа объяснительных начал, то мы должны держаться принципа драматического раздвоения до тех пор, пока это допускают подлежащие объяснению явления. Прежде всего мы должны будем держаться его при изучении явлений жизни человека во сне; поэтому мы будем смотреть на всех руководителей и покровителей сомнамбул как на вполне субъективные видения, и именно до тех пор, пока они будут обнаруживать только признаки видений, имеющих место во сне, или же будем объяснять их возникновение драматическим раздвоением действительного человека, двойственностью его природы, и именно в том случае, когда они будут обнаруживать такие черты, которых никогда не обнаруживают такие видения. Возможность третьего объяснения, по которому руководитель представляет собой существующее в действительности третье лицо, то есть другой субъект, должна быть исключаема до тех пор, пока он не обнаружит таких черт, которые не могут быть объяснены двойственностью природы человека. Но этого случая нельзя допустить уже потому, что мы не знаем способностей нашего второго *я*, а потому и не знаем, что может быть ими объяснено, а что не может.

Значит, когда поэт Тассо утверждает о своих привидениях, что они не могут быть плодом одной его фантазии, так

как то, что он узнал от них, превосходит его познания, то он совершенно прав; но отсюда еще не следует, что эти привидения были вдохновлявшими его посторонними субъектами; возможно еще третье объяснение, заключающееся в двойственности его природы, благодаря которой два лица его собственного субъекта драматически действовали друг на друга.

Чисто субъективные иллюзии имеют место при раздвоении, совершающемся в обыкновенном сне, например, во время происходящего в сновидении экзамена, на котором я не нахожу ответа, даваемого моим соседом. Это только драматизация воспоминания, почему и нельзя сказать, что здесь одно лицо не знает говоримого ему другим лицом в то время, как оно говорится; оно не знает говоримого ему только до тех пор, пока не заговорило другое лицо, но как только заговорило это лицо, оно начало уже вспоминать говоримое. Если бы сюда присоединилась еще одна черта, а именно, что я услышал бы такой ответ, содержание которого никогда не находилось в моем сознании и вообще не может быть им вмещено, то в таком случае мы были бы вынуждены *объяснить* такое раздвоение двойственностью природы человека и допустить, что вследствие перемещения во сне моего психофизического порога некоторая часть моего бессознательного прибавилась к моему нормальному *я*. Перемещение порога непосредственно влечет за собой приращение нового чувства или, по крайней мере, усиление нормальной восприимчивости, вследствие чего и без всякого вопроса у сновидца могут явиться новые познания. Это часто имеет место в сомнамбулизме. Например, Рихард Гервитц [1] обнаруживал в магнетическом сне удивительные способности, но он всегда драматически переносил их на черного человечка, которого он, казалось ему, видел. Если какое-нибудь новое лицо переступало порог его дома, то он узнавал об этом от своего человечка; если он признавал для себя пользу за каким-нибудь лекарственным веществом, то это потому, что так сказал ему его же человечек; когда же

[1] Görwitz. Richards natürlich magnetischer Schlaf. Leipzig, 1837.

он не знал чего-нибудь, то говорил, что его человечек — его второе *я*, ушел от него; вообще такое колебательное движение своего психического порога он выражал словами, что его человечек наставляет его только тогда, «когда бывает в хорошем расположении духа».

Значит, драматическое раздвоение *я* кладет густую макулатуру на половину всех историй о духах, объясняя их нашей способностью выносить во вне и олицетворять наши субъективные состояния. Далее. Если бы раздвоение *я*, то есть распад субъекта на два лица не только происходил во сне, но и служил бы метафизической формулой объяснения человека, то такой же макулатуре подверглась бы и большая часть остальных историй о духах, причем дух ничуть не пострадал бы от этого, а именно — наш собственный дух, существование которого как раз и доказывается всеми нашими способностями, несовместимыми с нашим земным зрением и обнаруживающимися только при драматическом раздвоении нашего *я*.

Доказанное вместе с выводом первого следствия существование души приводит к дальнейшему вопросу: насколько такая душа превышает своим объемом душу, сознаваемую нами, или как велика несознаваемая нами часть нашей души? Но этого мы не знаем, хотя и можно показать, что душа наша больше, далеко больше нашего о ней сознания. Дело в том, что мы должны различать троякого рода сознание: наше чувственное сознание, сознание нашей души и оставшееся для нас вопросом сознание нашего субъекта. Если бы мы представили себе эти сознания в виде содержащихся друг в друге кругов, из коих наименьший представлял бы чувственное сознание, средний — сознание души, а наибольший — сознание субъекта, то окружность наименьшего круга была бы психофизическим порогом. Хотя с перемещением последнего (в экстатических состояниях, во сне, сомнамбулизме, высоком сне, мнимой смерти и пр.) центр наименьшего круга постепенно меркнет, то есть постепенно ослабевает чувственное сознание, но окружность круга, освещаемого нашим сознанием, постепен-

но приближается к окружности среднего круга, то есть постепенно освещается область так называемого бессознательного. Уже в обыкновенном сне омрачается сфера нашего чувственного *я*; в магнетическом же сне свет нашего сознания так удаляется от наименьшего круга в сторону среднего, что сомнамбулы говорят уже о своем чувственном *я* — о наименьшем круге, только в третьем лице. Это происходит также у сумасшедших, почему и выражается на обыденном языке словами: *он не в своем уме*, он сошел с ума. Понятно, что имеющее при этом место *содержание* сознания сохраняет свою полную реальность и тогда, когда оно драматически переносится на другое лицо. Но мы не знаем такого вида экстаза, при котором свет нашего сознания достигал бы окружности внешнего круга, что легко себе объяснить. Нет такого соединенного с экстазом сна, который не сопровождался бы *хоть какими-нибудь видениями*; так как наступление видений основывается на драматическом раздвоении, а последнее возможно только тогда, когда есть в наличности сознательное, бессознательное и разделяющий их психофизический порог, то из этого следует, что в основании видений должен лежать наш собственный, несознаваемый нами дух, с которым мы при драматическом раздвоении и вступаем в общение; следовательно, наше сознание никогда не освещает всего внешнего круга; некоторая его часть всегда остается неосвещенной.

Вот причина того, что постепенно усиливающееся с углублением сна перемещение порога сознания ведет за собой умножение раздвоений нашего *я*, то есть выводит на сцену сновидения все новые образы, причем находившиеся на ней прежде с нее не удаляются. По этой же причине происходит и во время кризисов сомнамбул умножение являющихся им в них образов. Вот что рассказывает Бревдель о сомнамбуле Гене: «То или другое число являющихся Гене ангелов, определяющее у нее различные стадии ее ясновидения, представляет отличительный признак и выражение этих стадий; в обыкновенном сне число ее духов-покровителей бывает незначительно, в повышенных видах его чис-

ло их колеблется между шестью и десятью, в высоком же сне оно доходит до шестнадцати».[1] Очевидно, что это — следствие постепенного углубления сна, углубления, вместе с которым бессознательное постепенно выдвигается из-под порога и множит таким образом олицетворения. Подобного же рода перемещение порога сознания часто наблюдается и у сумасшедших.

Буамон сообщает о своих пациентах, что нередко они разговаривают с тремя, даже двенадцатью и пятнадцатью невидимыми лицами; а когда он прибавляет при этом, что такие сумасшедшие понимают слышимую ими иностранную речь тем лучше, чем свободнее они говорят на языке, на котором произносится она, и тем хуже, чем хуже они говорят на нем, то рассеивается всякое сомнение в том, что являвшиеся его больным видения представляют продукт распада их собственного субъекта.

Но если и на высших ступенях нашего экстаза наше сознание не освещает всего нашего существа, так что некоторая часть нашего бессознательного, освещение которого может производить все новые раздвоения, всегда остается не освещенной, то человек представляет бездонный океан. Кто хочет объяснять видения помимо драматического раздвоения, тот ставит себя в необходимость объявить человека двойственным существом, стоящим одной ногой на земле, а другой — в царстве сообщающихся с ним духов. Если же он будет объяснять видения *при помощи драматического раздвоения*, то хотя и тогда человек будет для него двойственным существом, но таким, обе половины которого должны иметь общий корень. Путем изучения этих видений знание находящейся по ту сторону психофизического порога половины нашего существа поставит науке будущего задачу трансцендентально-психологическую, решение которой не потребует от науки отречения ни от монизма, ни от учения о законосообразности явлений.

---

[1] F. Brevdel. Kritik der kommissarischen Berichte und Protokolle über die ärztliche Behandlung der Somnambule Christiane Höhne. (Freiberg, 1840) 138.

IV

СОМНАМБУЛИЗМ

1. Натуральный сомнамбулизм

Человек, этот интереснейший предмет природы, но вместе с тем и величайшая ее тайна, не получил еще, несмотря на тысячелетние споры, научного определения только потому, — что он был изучаем почти исключительно в нормальном своем состоянии, не был подвергаем опыту при исключительных условиях.

Но в таком положении дело не может оставаться и на будущее время. Подобно тому, как мы создали экспериментальную химию, наши внуки создадут экспериментальную психологию и, может быть, решат загадку о человеке, заставив его, путем изменения нормальных условий его деятельности, обнаружить такие свои свойства, которые при этих условиях остаются в скрытом состоянии и которые дадут возможность сделать заключение относительно *его природы.*

Но каким изменением условий деятельности психически нормального человека можно довести его до анормальных отправлений? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны наперед узнать: при каких условиях имеет место психически нормальное состояние человека.

Психически нормального человека мы узнаем тогда, когда узнаем, какие он испытывает воздействия со стороны внешней природы и каким образом он отвечает на эти воздействия. Мы должны изучить его способность восприятия и образ его деятельности. Эти два фактора образуют психического человека и находятся друг к другу в точном отношении, а именно: чем больше восприятий, тем больше и действий. Однако из всех влияний природы на человека мы должны всегда принимать во внимание только те, которые ясно воспринимаются сознанием. Те же воздействия природы на человека, которые не доходят до его

сознания, не вызывают в нем никакой реакции, а потому и не имеют никакого значения для определения психического человека.

Итак, для всякого психического существа природа делится на две части: действующую на его сознание и не действующую. Хотя все вещи в природе действуют психически на человеческий организм если и не прямо, то косвенно, однако существует основной закон, что действие на сознание человека совершающихся в природе процессов определяется силой развивающегося при них пространственного или молекулярного движения. Этой находящейся на объективной стороне в природе минимально предельной силе движения соответствует на объективной стороне в человеке тот предел восприятия, который называется порогом сознания. Далее мы будем называть этот порог психофизическим, так как при процессе сознавания совершающееся во внешней природе физическое движение, преступая порог сознания, превращается в психический акт ощущения. Те из процессов природы, которые не обладают достаточной для этого силой, остаются под порогом сознания человека, не сознаются им.

Следовательно, искомый нами психически нормальный человек будет тот, у которого порогом сознания служит нормальный человеческий порог. Но столь желательная экспериментальная психология могла бы явиться только в том случае, если бы возможно было переместить нормальный порог сознания человека так, чтобы им ощущались влияния на него природы, в обыкновенное время остающиеся под этим порогом. Этим анормальным воздействиям природы на человека соответствовал бы на стороне последнего психически анормальный тип его реакции на природу, образ его деятельности. Чем больше мы изучили бы этот образ деятельности, тем с большей надеждой на успех можно бы было приступить к определению человека. Таким образом, решение загадки о человеке возможно только в том случае, если возможна экспериментальная психология; но последняя возможна только под условием изменяемости,

подвижности порога сознания человека, и наоборот: она невозможна, если этот порог неизменен, неподвижен.

Но порог нашего сознания *действительно* подвижен. Не говоря уже о слабых его перемещениях, имеющих место во время нашего бодрствования, а именно, в болезненных наших состояниях или при простом сосредоточении внимания, организм наш ежедневно испытывает очень значительные перемещения своего порога с отходом нашим ко сну. С наступлением сна наша психофизическая деятельность уходит под порог нашего сознания.[1] Поэтому наш сон ведет за собой внутреннее наше пробуждение, которое, вследствие перемещения порога сознания, черпает свое содержание в восприятии нами того, что не воспринимается нами в обыкновенное время, когда грубые воздействия на нас внешнего мира заглушают в нас более слабые, воспринимаемые нами только во сне и остающиеся в другое время под порогом нашего сознания раздражения. Эти-то раздражения, преимущественно исходящие от внутренних органов нашего тела, и рождают сновидения.

Чем сильнее перемещение порога сознания сновидца, тем яснее обнаруживаются положительные стороны сна и тем большее число новых психических реакций возникает у сновидца. Поэтому несомненно, что сопровождающиеся сильнейшим перемещением порога сознания сновидца видения глубокого сна дали бы нам возможность сделать очень ценные заключения о природе человека, если бы, к сожалению, они не отличались невспоминаемостью. Вследствие этого для экспериментальной психологии возрастает важность вопроса: можно ли сновидения уберечь от забвения или, если это невозможно, можно ли заставить сновидца говорить?

Конечно, обе эти задачи найдут свое решение, так как они нашли уже его отчасти в сомнамбулизме. Сомнамбулизм, это полное, наступающее во время магнетического сна ,внутреннее пробуждение, представляет естественный

[1] Fechner. Elemente der Psychophysik. II, 439.

фундамент для будущей экспериментальной психологии и потому заслуживает несравненно ревностнейшего изучения, чем какому подвергают его теперь.

Обнаруживаемые человеком в сомнамбулизме психические способности представляют только его реакции на такие влияния на него природы, которые не преступают порога его нормального сознания. Поэтому сомнамбулы чувствительны к более *тонким* влияниям, чем те, к восприятию которых способны чувства бодрствующего человека. А так как чем тоньше организованы чувства человека, тем и замечательнее обнаруживаемые им способности, то чувство, являющееся у него в состоянии сомнамбулизма и воспринимающее слишком тонкие для нормальных его чувств влияния, должно обнаруживать такие его способности, которые превосходят его обыкновенные способности.

Здесь, как обыкновенно бывает в других случаях, истина занимает середину. Совершающееся в различных видах сна человека перемещение порога его сознания не всегда поступательно; в нем очень часто замечаются колебания, каковым должны соответствовать и колебания, вызываемых им к деятельности психических способностей человека. Вследствие этого показания одних и тех же сомнамбул, находящихся в одном и том же кризисе, имеют далеко не одинаковое значение. Кроме того, мы должны воздержаться от возвеличения сомнамбулизма еще и на следующем основании. По отношению к испытываемым сомнамбулой со стороны природы и людей влияниям сомнамбулизм представляет пассивное состояние; в нем человек психически децентрализован, так как он находится большей частью в полной зависимости от магнетизера, которого редко осиливает его сознательная воля. В этом отношении сомнамбулизм ниже бодрствования. С другой стороны, вполне неоспоримо то, что в сомнамбулизме часто, хотя и кратковременно, обнаруживаются способности, далеко превосходящие способности человека, чувства которого открыты для внешнего мира и порог сознания которого занимает обычное положение.

Это ведет к вопросу: не могут ли находиться на других планетах такие существа, у которых порог сознания занимал бы более благоприятное, чем у нас, положение, у которых обнаруживающиеся у человека в анормальном состоянии сомнамбулизма только колебательно и в зачаточном виде способности были бы в полном расцвете и составляли бы нормальное их достояние? Кто верен учению о развитии, тот не усомнится в том, что в мире есть существа, стоящие выше человека; во всяком случае он не станет отрицать, что такие существа возможны в будущем, не станет этого отрицать уже потому, что человек, в настоящее время стоящий на верху земной лестницы организмов, представляет зародыш таких существ и служит пророческим на них указанием.

Но если сомнамбул и можно назвать зародышами таких высших существ (не самими ими), то все-таки нельзя поставить сомнамбулизм выше бодрствования, хотя с философской точки зрения он, несомненно, выше последнего. Всякий духовный прогресс бывает или историческим, имеющим место при данном положении порога сознания, или биологическим, вызываемым благоприятным его перемещением. Всякий исторический прогресс ограничен, так как ему положены непереступимые границы, пределы, порогом, по ту сторону которого и лежит разгадка глубочайшей проблемы человечества. Вот причина, по которой с философской точки зрения сомнамбулизм выше состояния бодрствования. Он служит переходом от исторически способного к развитию человека к биологическому его преемнику, и хотя последний является нам в нем только в зачаточном виде, тем не менее изучение сомнамбулизма показывает нам вполне ясно, что следствия, вытекающие из принципа подвижности порога сознания, отнюдь не вымыслы. Но при этом обнаруживается с полной ясностью и то, что материалисты, считающие эволюционизм столпом своего учения, вполне заблуждаются. Учение, утверждающее, что действительно только чувственное, и отрицающее существование мира, лежащего под теперешним порогом

нашего сознания, находится в принципиальном противоречии с теорией развития.

Уже в силу того, что сомнамбулизм основывается на перемещении порога сознания, он предоставляет психологии целый ряд новых, хотя и очень трудных задач. Но по природе своей человек более склонен к ошибочному решению новых задач, чем к признанию их неразрешимости, причем он постоянно совершает тот самый путь, который осудил уже следующими словами Бэкон Веруламский: «Новое в себе, несмотря на всю свою новизну, обыкновенно понимается на старый лад».[1] Это имеет место и в данном случае. Сомнамбулизм представляет совершенно «новое в себе» и вполне своеобразное явление, о котором нельзя судить на старый лад, а именно по аналогии с психическими состояниями бодрствующего человека, уже потому, что в этом случае идет речь о душе, находящейся под порогом сознания, в последнем же случае — о душе, находящейся над ним. Уже из одного этого вытекает заключение об извращенности объяснения исполненных своеобразия сомнамбулических состояний психологическими законами бодрственной жизни. Враждебно относящиеся к сомнамбулизму физиологи не только должны бы были смеяться над приведенным уже нами в одной из прежних глав рассказом Ливингстона о негре, одаренном им ложкой, но и понять, что *«de te fabula narratur»*.[2]

Особенного объяснения требует даже обыкновенное сновидение. При анализе наших сновидений кажется всегда на первый взгляд, что содержание их ничем не отличается от содержания нашей бодрственной жизни, что вся разница заключается в том, что связываемые во время бодрствования разумным нашим *я* наши представления в сновидении являются в беспорядочной разрозненности. Но при дальнейшем исследовании сейчас же оказывается, что сновидение имеет и свои положительные стороны. Так как оно вызывается перемещением порога сознания сновидца,

[1] Baco. Novum Organon. I, 34.

[2] О тебе басня рассказывается (*лат.*).

то последний испытывает на себе прежде всего оставшиеся до наступления сна под порогом его сознания влияния со стороны внутренних органов своего собственного тела, отчего его сознание получает некоторое новое содержание. Отвечая на эти влияния, душа сновидца обнаруживает способности, находившиеся во время бодрствования его в скрытом состоянии, отчего и его самосознание получает также некоторое новое содержание.

Таким образом, с перемещением порога нашего сознания перед нами открывается трансцендентальный, недоступный обыкновенному нашему сознанию мир и обнаруживается трансцендентальное наше *я*. Значит, оказывается опять-таки, что и нормальное наше сознание не обнимает всего мира, и нормальное наше самосознание не обнимает всего нашего *я*. Если же так, то мы имеем право говорить о лежащих в нас по сю и по ту сторону нашего нормального порога двух сознаниях, а значит и о таковых же двух наших *я*, право, тем большее, что оба эти наши *я* обнаруживаются только поочередно, не сообщаясь друг с другом своим содержанием. По пробуждении своем сомнамбулы, не помнящие содержания своих сновидений, начинают свою жизнь с момента, предшествовавшего наступлению их сна. К тому же и соответствующие различным родам восприятия обоих наших *я* способности их так отличны друг от друга и по форме, и по содержанию, что мы должны, несмотря на подвижность порога, говорить о двойственности в нас лиц, которые, однако, в силу самой этой подвижности, в свою очередь монистически разрешаются в единство общего им субъекта. А так как по примеру того, что приходится наблюдать при движении чаш весов, пробуждающееся во время сна наше трансцендентальное *я* пробуждается тем совершеннее, чем сильнее бессознательность нашего эмпирического *я*, то глубочайший наш сон предоставляет наиболее шансов к точнейшему определению и к точнейшей характеристике нашего трансцендентального субъекта.

Таким образом, оказывается опять-таки, что за решением загадки о человеке надо обратиться к сомнамбулизму.

Сомнамбулизм — усиленный сон. Чтобы правильно понять его явления, мы должны прежде всего постараться узнать их физиологическое значение для экономии нашего организма. Но очевидно, что для этого мы должны обратить внимание на сомнамбулизм, вызываемый самой природой, и спросить себя: для чего ей нужен такой усиленный сон?

Сон вообще составляет потребность организма и обусловливается еще недостаточно известными физиологическими причинами, которые не могут заслонить от нас его телеологического характера, обнаруживающегося уже в его действии. Чем в большем ослаблении находится жизнь головного мозга и чем дольше пребывает он в состоянии полного покоя, тем сильнее и продолжительнее производительная деятельность организма. Сон укрепляет наши силы, ослабленные бдением, отчего после хорошего сна мы чувствуем освежение; сила же его действия всегда пропорциональна продолжительности или глубине его.

Когда болезнь очень ослабила организм, наступает обыкновенно и очень продолжительный сон, являющийся кризисом, с которого начинается выздоровление. Каждому врачу известна целебная сила этого критического сна.

Шуберт приводит рассказ об одном больном, который проспал 61 неделю и у которого по пробуждении прекратилась болезнь, а вместе с ней и спячка.

По моему мнению, физиологическое значение натурального сомнамбулизма заключается в том, что он представляет собой глубокий обыкновенный сон, к которому прибегает целебная сила природы, чтобы заменить продолжительность сна глубиной. Если же продолжительный обыкновенный сон и сомнамбулический, или глубокий обыкновенный, несмотря на то, что вызываются физиологическими причинами, имеют и телеологическое значение, то недалеко до допущения, что обнаружение в сомнамбулизме замечательных психических способностей, по крайней мере имеющих связь с болезнью и ее лечением, представляет один из актов деятельности телеологического принципа. Если обратить внимание на то, с какой инстинктивной ос-

торожностью сомнамбулы дают заключения относительно характера их болезни, причин и развития ее, необходимого за ними ухода и соответственного лечения, то действительно является очень близким к истине следующий взгляд Шопенгауэра: «Природа прибегает к ясновидению только тогда, когда слепо действующая целебная ее сила не в состоянии устранить болезнь и нуждается для этого в помощи извне, правильное указание на которую и дает сам пациент, находящийся в состоянии ясновидения. Следовательно, она вызывает ясновидение с целью самоврачевания».

Как мы уже сказали, этот взгляд Шопенгауэра очень близок к истине, но не необходим логически. А именно. Мыслимо, что не только обращенное в телесную жизнь больного ясновидение, но и всякое ясновидение находится только в случайной связи с сомнамбулизмом. В таком случае сомнамбулизм был бы не причиной, *из которой* возникает ясновидение, а только условием, *без которого* оно не может обнаружиться. Тогда, становясь на физиологическую точку зрения, надо бы было сказать, что между сомнамбулизмом и ясновидением не существует прямой причинной зависимости, а становясь на точку зрения телеологическую, — что обнаружение у человека во время его нахождения в сомнамбулизме замечательных психических способностей не представляет собой прямого пути деятельности целесообразно действующей в нас целебной силы природы. Значит, тогда хотя и существовала бы как причинная, так и теологическая связь между действующей в организме — этом собирательном имени всех сообща действующих органических сил — целебной силой природы и наступающим согласно физиологическим законам глубоким сном, а значит, исчезновением чувственного сознания, но это исчезновение было бы не прямым, а косвенным путем наступления внутреннего пробуждения трансцендентального субъекта и глубокий сон представлял бы только условие ясновидения, а не причину его, подобно тому как, например, заход солнца служит условием, а не причиной свечения неподвижных звезд.

Не упускать из виду этой разницы между *causa*[1] и *conditio*[2] тем необходимее, что даже и обыкновенный сон представляет не причину, а только условие являющегося в форме сновидения внутреннего пробуждения. Внутренние наши ощущения, дающие повод к появлению образов наших сновидений, существуют и во время нашего бодрствования, только в этом случае они остаются под порогом нашего сознания. Ясное дело, что и видения сомнамбул не рождаются с наступлением сомнамбулического сна, а только преступают порог их сознания, что, когда перемещение этого порога бывает слабо и колебательно, бывают бледны и неустойчивы и эти видения. Наконец, если глубокий сон представляет не физическую, а случайную причину внутреннего пробуждения, то в таком случае падает и главное, направляемое скептицизмом против искусственного сомнамбулизма возражение, что немыслимо, чтобы можно было сделать кого-либо ясновидящим посредством магнетических пассов.

Таким образом, утверждаемое Шопенгауэром телеологическое *propter hoc*,[3] ставящее сознание в служебное отношение к слепой целебной силе природы, превращается всего-навсего в *cum hoc*,[4] при котором трансцендентальное сознание обнаруживается с ослаблением, а не по причине ослабления чувственного сознания. Впрочем, для указанной цели совершенно безразлично, какому из этих взглядов последует читатель; здесь должно быть доказано только существование трансцендентального субъекта, а в этом отношении вопрос о том, служит ли глубокий сон причиной обнаружения этого субъекта или поводом к нему, не имеет никакого значения.

Но для врача вопрос этот очень важен. Ведь когда наши врачи при определении сомнамбулизма отделываются словами: болезнь, истерия, то они, собственно говоря, не оп-

---

[1] Причина (*лат.*).

[2] Условие (*лат.*).

[3] По причине этого (*лат.*).

[4] После этого (*лат.*).

ределяют ничего. Хотя сомнамбулизм и бывает часто болезненным явлением по своему происхождению, тем не менее он может быть отнюдь не таковым по своему психическому содержанию, если видеть в глубоком сне только условие и повод к обнаружению трансцендентального субъекта. Как ночь не есть причиной существования неподвижных звезд, будучи только условием их видимости, точно так и истерия не есть причина ясновидения. Таким образом, сомнамбулизм не только не болезнь, но наоборот: он лечит больных, прямо — глубоким сном, косвенно — являющейся у них во время этого сна способностью самоврачевания.

Что болезнь человека может служить поводом, но отнюдь не причиной к усилению его психических способностей, это доказывается часто даже сумасшествием, так как и последнее служит нередко поводом к обнаружению функций трансцендентального субъекта, имеющих величайшее сходство с его функциями в сомнамбулизме.

Следовательно, с физиологической точки зрения сомнамбулический сон является одной из форм обнаружения деятельности целебной силы природы. Дело в том, что во время нашего бодрствования имеет место усиленная чувствительность нашего организма, во время же нашего сна — усиленная его производительность, почему для укрепления усиленной производительностью ослабленного бдением нашего организма целебная сила природы гасит наше чувственное сознание. Это знал уже Гиппократ, сказавший, что против мании полезен экстаз.[1]

Если же на сомнамбулизм смотреть с философской точки зрения, то он оказывается интересным уже потому, что с исчезновением нашего чувственного сознания наступает наше внутреннее пробуждение, при котором вследствие перемещения порога нашего сознания воспринимается нами скрытая от нас в другое время деятельность внешнего мира, почему обнаруживаются и скрытые в нас в другое время способности нашего субъекта. Эти способности так

[1] Hippocrates. Aphorismen. VII, 5.

замечательны, что еще и теперь подвергаются нападкам со стороны рационалистического скептицизма.

Отличительнейшая способность ясновидения состоит в том, что оно преодолевает узы пространства и времени, соответственно являясь в форме провидения и предвидения. Рационалист считает это невозможным. Однако очевидно, что мы, не зная, что такое пространство и время, не имеем никакого права и утверждать, что победа человека над ним при помощи некоторых анормальных познавательных процессов невозможна.

Еще более сильным нападкам со стороны врачей подвергается обнаруживающийся у сомнамбул инстинкт самоврачевания. Но для признания его достаточно обратить внимание на повседневные явления голода и жажды. Стремление к устранению голода и жажды направлено не на определенные химические вещества. Поэтому голод и жажда представляют легкие болезни, для врачевания которых природа и возбуждает в нас общее, не переходящее еще в представление об определенном лекарстве ощущение потребности в лечении. Но когда они достигают высокой степени, тогда возбуждается способность представления и наступает узрение лекарства. Так томящийся жаждой путник видит вокруг себя источники и ручьи; так перед Тренком рисовался в магдебургском звездчатом шанце роскошно уставленный кушаньями стол. Но когда перемещается порог сознания, то есть утончается способность восприятия, тогда определяется и вызываемое голодом и жаждой ощущение потребности в устранении их: являются в виде симпатий и антипатий определенно направленные инстинкты, характеризующие известные болезни или беременность, причем в последнем случае симпатии и антипатии даже противоречат обыкновенным склонностям женщины и вызываются потребностями ребенка. У сомнамбул при высоко усиленной внутренней их жизни ощущение потребностей организма определяется еще более: так как у них перемещение порога сознания очень значительно, то их сознание воспринимает такие потребности, которые у других людей

или остаются под порогом их сознания, или воспринимаются их сознанием только в виде неопределенных ощущений. Значит, тот, кто считает инстинкт самоврачевания сомнамбул непонятным чудом, должен, если желает оставаться последовательным, признать столь же непонятными такие же, как и этот инстинкт, только количественно отличные от него и менее определенные самоврачевательные инстинкты людей, испытывающих голод и жажду.

Инстинкт самоврачевания присущ не только сомнамбулам, но и людям, находящимся во многих других состояниях, отличительной чертой которых служит перемещение порога сознания, а именно: обыкновенным сновидцам, горячечным больным, сумасшедшим и бесноватым. Не всегда инстинкт самоврачевания бывает направлен на лекарственные вещества. Например, у бесноватых часто является вдруг потребность в быстром вращательном движении. Это движение при так называемой пляске дервишей является средством к возбуждению сомнамбулизма; если же обратить внимание на то, что его нередко предписывают себе и сомнамбулы, то станет ясно, что в основе его лежит потребность усилить сомнамбулизм, то есть углубить сон.

Подобным же образом можно доказать и относительно прочих способностей сомнамбул, что они представляют собой только развитие способностей, в зачаточном виде наблюдаемых у человека, находящегося в состоянии обыкновенного сновидения, даже бодрствования, например, при идиосинкразиях, так что только тот, кому неизвестны эти низшие ступени лестницы, одну из высших ступеней которой представляет сомнамбулизм, может думать, что к нему надо относиться скептически. Но существование этих низших ступеней служит так же доказательством того, что сомнамбулизм не рождает в человеке новых способностей, а только, перемещая порог его сознания, дает возможность уже существующим у него способностям выходить из скрытого состояния.

2. Искусственный сомнамбулизм

Как натуральное явление сомнамбулизм или служит спутником болезни, или выражается сильным внутренним возбуждением (например, у христианских мистиков), или, наконец, является под влиянием различных химических веществ, как то бывает, например, в случаях порчи. Но во всех этих случаях он содержит в себе постороннюю примесь, отличительные признаки которой принимаются за отличительные признаки самого сомнамбулизма. А так как врачи не признают различия между случайной причиной, или условием, и причиной в собственном смысле этого слова, то они часто и считают симптомы перемещения порога сознания в сомнамбулизме за симптомы причин (большей частью болезней), которыми вызывается это перемещение. Так, например, симптомы религиозного экстаза, когда он наступает за истерией, часто называются ими просто-напросто симптомами истерии или сумасшествия, если сомнамбулизм наступает во время сумасшествия.

Искусственный сомнамбулизм — это когда один человек-сомнамбул, при посредстве другого человека-магнетизера, подвергается влиянию животного магнетизма. Магнетический сон гораздо глубже, чем вызываемый деятельностью целебной силы природы, хотя по существу и одинаковый с ним, сон натурально сомнамбулический. Далее. В магнетическом сне внутреннее пробуждение бывает гораздо совершеннее и яснее,[1] чем в натурально сомнамбулическом, а потому и психические способности сомнамбул, находящихся в первом, хотя по существу и одинаковые с психическими способностями сомнамбул, находящихся во втором, чище и выше их. По всем этим причинам магнетический сон может обнаружить сущность дела скорее, чем сон натурально сомнамбулический; но одинаковость явлений того и другого сна по их существу склоняет к признанию того, что в обоих состояниях совершается один и тот же процесс, и физический, и физиологический, то есть что та же сила,

[1] Keiser. Archiv für tierischen Magnetismus. I, 3, 15.

которая часто развивается внутри организма без всяких внешних причин, может возникнуть в нем под влиянием другого организма. Если так, то человек может погружать в магнетический сон и сам себя, влияя на себя при помощи искусства, известного больше древнеиндийскому тайному учению ведической философии и охотно позволяющим заживо погребать себя современным индийским факирам, чем нам европейцам.[1]

Искусственный сомнамбулизм предполагает существование внутреннего расположения к нему в магнетизируемом субъекте: магнетизирование не рождает сомнамбулических способностей, а только вызывает их к деятельности, только облегчает наступление того процесса, который производится часто самой природой, по собственной ее инициативе, в виде целебного кризиса, но который, вызываясь магнетизированием, может быть произвольно направляем и усиливаем.

Открытие, или, лучше сказать, вторичное открытие животного магнетизма, принадлежит врачу Месмеру и относится к концу прошлого столетия. То было очень неблагоприятное для правильной оценки этого открытия время. Тогда материализм уже овладевал умами, обуреваемыми революцией. Вот почему с этим открытием произошло то, что происходит обыкновенно с большинством открытий: сперва принялись отрицать факты, а когда их отрицание сделалось невозможным, стали судить о них с точки зрения господствовавшей в то время системы. Относиться же так к явлениям животного магнетизма материалистическая психология считала себя вправе тем более, что, как уже было сказано выше, часто симптомы наступающего во время болезни сомнамбулизма принимаются за симптомы болезни. Таким образом, уже тогда смешивали причину с условием, верили в причинную связь между болезнью и явлениями сомнамбулизма и потому объявили его болезнью *по содержанию*, тогда как болезнь представляет собой только лежа-

[1] Preuer. Der Hypnotismus. 43-60.

щую за условием появления сомнамбулизма причину этого условия.

Впрочем, было бы несправедливо считать современников Месмера достойными особенного порицания. Можно доказать исторически, что испокон века представители науки больше всего тормозили развитие действительно новых идей. И это понятно. Гете сказал где-то, что величайшими врагами новых идей служат старые; значит, наибольшим априористическим предубеждением должны отличаться именно те люди, которые глубже других усвоили себе старые идеи и которые крепче других связали их в систему. Более того. Чем выше развитие известной отрасли знания, тем представители её более склонны к исключению идей, не вмещающихся в старые рамки. В системе нет места «новым в себе» идеям, потому что в ней старые явления связаны уже в одно соразмерное целое. Таким образом, развиваясь, естествознание делается прокрустовым ложем природы.

Месмеризм представляет для материализма такую же неперевариваемую пищу. Последний, отлившись в систему, потерял упругость, поэтому последователи его вместо того, чтобы преобразовать свою систему, стараются истолковать по-своему явления: говорят об истерии, галлюцинациях, даже об обмане, лишь бы только отделаться от признания ненавистного ясновидения. За решением загадки о человеке физиологи предпочитают обращаться к внутренностям животных, а не к недрам своего собственного духа, и уподобляются людям со шляпой на голове ищущим повсюду шляпу.

Кто, запаковавшись в систему, исходит из предположения, что всякая психология должна разрешиться в физиологию, тот непременно должен отрицать ясновидение. А если при этом он не полагает еще и различия между причиной и условием, то он должен признавать невозможным, чтобы один человек мог сделаться ясновидящим вследствие того, что другой делает над его телом магнетические пассы. Но и всякий здравомыслящий человек признает невозможным, чтобы в человеческой руке заключалась такая сила,

которая могла бы сделать другого человека ясновидящим. Однако логически возможно следующее. При магнетических пассах, производимых мной над организмом другого лица, из моей руки исходит некоторая материальная сила, не воспринимаемая, разве за исключением темной комнаты, зрительным нервом. В то время как эта сила переходит в пассируемый организм, соединяясь с однородной, заключающейся в нем силой и распределяя или локализуя ее недостаточно еще уясненным образом, этот организм погружается в глубокий сон. До этого времени мы видим господство причинной связи: магнетические пассы служат причиной магнетического сна. Если допустим теперь, что в этом сне имеют место видения обыкновенного сна, то причиной их уже будут не пассы; даже последнее действие пассов — глубокий сон служит не причиной этих видений, а условием их возникновения; причина их лежит внутри организма, в его физиологической природе. Еще гораздо менее магнетические пассы могут быть причиной ясновидения сомнамбул. Но в вызываемом ими сне происходит перемещение психофизического порога, перемещение остающейся неподвижной во время бодрствования границы между сознательным и бессознательным; вследствие этого сознанию сомнамбула доставляется новый материал — сперва внутренним его органами, а затем внешним миром; с восприятием же нового материала являются, разумеется, новые познания и новые способности. Значит, магнетические пассы не служат причиной, порождающей эти способности, без них находящиеся у нас в скрытом состоянии; они, гася наше чувственное сознание, устраняют только препятствие к их обнаружению. Таким образом, магнетические пассы порождают лишь только условие, с наступлением которого трансцендентальный субъект, во время бодрствования удерживаемый чувственным сознанием под психофизическим порогом, получает возможность переступить его.

Совершенно напрасный труд убеждать даже в логической возможности ясновидения того, кто не видит важного различия между причиной и условием. А между тем это раз-

личие было известно уже Плутарху, что доказывают следующие его слова: «Подобно тому, как солнце не приобретает своего блеска по выходе из-за облаков, но сияет непрестанно, не светит же нам и не видимо же нами только по причине закрывающих его от нас паров, так и наша душа: она приобретает способность видеть будущее не по выходе своем из телесной своей оболочки, но обладает ею и во время нашей земной жизни, не видит же теперь будущего потому, что опутана узами тела».[1]

Вторичным открытием таинственной силы, названной не совсем удачно магнетизмом, положено основание экспериментальной психологии. Но что признание этого открытия совершилось еще не в достаточной мере — только новейшие деятельные исследования в области гипнотизма указывают на поворот к лучшему — это сделается понятным, если обратить внимание на то, какую оно представляет уступку со стороны медицины. Одно уже определение предмета показывает в достаточной степени, как велики затруднения, лежащие на пути к этому признанию. Я *нарочно беру следующее*, хотя и парадоксальное, но удачное определение месмеризма: магнетическое лечение есть такое лечение, при котором роль врача переходит к пациенту, ставящему диагноз своей болезни и подающему себе врачебную помощь, тогда как врач, поскольку он является магнетизером, представляет лекарство. Врач с трудом поверит этому, хотя уже Гиппократ сказал, что прописываемые во сне лекарства — наилучшие лекарства, однако нелегко будет убедить врача в том, что находящийся во сне необразованный человек понимает в диагностике и терапии более человека, обладающего высоким медицинским образованием, но находящегося в состоянии бодрствования.

Итак, здесь оппозиция понятна, но она несправедлива, и вот почему. Что магнетизм и сомнамбулизм — лекарства, это непреложно следует из того, что существует вызываемый во многих болезнях самой природой и служащий кри-

[1] Plutarch. Über den Verfall der Orakel.

тическим и бдительным симптомом натуральный сомнамбулизм, а также из того, что искусственно развиваемый в человеке магнетизм ведет за собой очень глубокий сон, который должен оказывать общепризнанное целебное действие легкого сна в усиленной степени. Но с углублением сна возрастает не только физиологическое его действие, его целебная сила, но и ясность внутреннего пробуждения находящегося в нем человека, так как углубление сна влечет за собой перемещение порога его сознания. Вследствие этого перемещения способность восприятия сомнамбул распространяется на их внутренние состояния и достигает ясности внутреннего самосозерцания. Это дает им возможность производить диагноз, значение которого не умаляется тем, что он не содержит в себе технических научных терминов.

Что касается внешнего мира, то наш организм, находясь в таком состоянии, подвергается не только тем воздействиям его на нас, которые мы сознаем во время бодрствования, но и тем, которые, находясь под порогом нашего бодрственного сознания, воспринимаются нами только с перемещением этого порога. Он испытывает со стороны химических веществ минерального и растительного царств такие влияния, которые во время нашего бодрствования являются чрезвычайно редко, только в виде идиосинкразии, и чувствует их пользу или вред для себя подобно тому, как чувствуют это своим инстинктом животные. На этом основывается способность сомнамбул предписывать себе надлежащее лечение.

Что касается органа и образа восприятия сомнамбул, то это еще очень темный вопрос. Так как сознание их головного мозга находится в полном бездействии и так как между психическими их функциями и происходящими в их ганглиозной системе изменениями наблюдается такая же параллельность, какая существует между психическими функциями бодрствующего человека и происходящими в его мозгу изменениями (хотя материалисты думают, что на эту последнюю параллельность можно смотреть как на

причинность), то ганглиозная система с ее центральным узлом, солнечным сплетением, считается органом их восприятия.

Параллельность между психическими функциями бодрствующего человека и соответствующими изменениями в области его чувств и головного мозга существует и между нашими трансцендентально психологическими функциями и соответственными изменениями в нашей ганглиозной системе, центральный узел которой — солнечное сплетение, уже в древние времена был назван брюшным мозгом.

Ясно изображена обнаруживающаяся при погружении в сомнамбулический сон борьба между головным мозгом и солнечным сплетением одной сомнамбулой у Вернера. Погружаясь уже в сомнамбулический сон, но не утратив еще чувствительности, она сказала: «Где я? У меня как будто нет головы. Страшная борьба между головой и сердцем! Оба хотят безраздельной власти, оба хотят и чувствовать, и видеть. Этого не может быть, это какая-то междоусобная война! Выходит так, что для того, чтобы что-нибудь видеть, я должна поместить голову под ложечку. Когда я думаю головой, то у меня болит под ложечкой, а между тем то, чем я вижу под ложечкой, видит еще недостаточно ясно. Мне приходится удивляться тому, что у меня хотя и есть голова, но она как будто перешла в желудок».[1]

Что ганглиозная система может занять мозговую, это обнаруживается уже в животном мире, например, у моллюсков и у таких насекомых, которые при недостаточно развитых чувствах обладают высокоразвитыми инстинктами.

Но головной мозг и солнечное сплетение, эти фокусы двух нервных систем, представляют вместе с тем и те части человеческого организма, которые магнетизируются самым простейшим образом. Их антагонизм изображен уже ведической философией. Основное учение Вед состоит в том, что человек, у которого умерщвлены чувства, в «лоне сердца» вмещает всеведение. Оттого и восхваляют йога, что он

[1] Werner. Symbolik der Sprache. 124.

достиг единения (*joga*) с сердцем (*manas*). Вообще между показаниями о своем состоянии наших сомнамбул и тем, что сказано в Ведах о йогах, можно провести так много параллелей, что, очевидно, в обоих случаях говорится об одном и том же. Так, например, в Ведах говорится: «Сон для всех остальных существ, для подвижника — бодрствование, день же для остальных существ, ночь — для созерцающего муни».[1] Подобным же образом говорит и преворстская ясновидящая. «В таком состоянии, — говорит она, — я не грежу; нет, нельзя считать за сон такое состояние; оно может быть названо сном по отношению к внешнему миру, относительно же мира внутреннего это — наияснейшее бодрствование».[2]

В таком состоянии экстаза, согласно Ведам, пробуждается в «лоне сердца» внутреннее лицо (*Purusha*), отличное от лица, живущего бодрственной жизнью: тогда как первое сознает свое тождество со всеми существами (*Tat twam asi*), последнее есть гордое, занятое собой *я* — *Ahamkara*.[3] В Ведах даже намечена уже теория Месмера, ибо тот самый эфир, который находится вне человека в мировом пространстве существует в малом пространстве, внутри человека, в его сердце. «Это все есть дух (*Purusha*)... Кто в лоне сердца вмещает знание этого *всего*, тот сбрасывает с себя здесь, на земле, оковы неведения».[4] Таким образом, Веды ясно говорят о том, что внутренне пробуждающееся в сомнамбулизме сознание есть нечто другое, чем чувственное сознание нашего *я*. Но и сомнамбулическое сознание нуждается в его носителе; а так как лицо чувственного сознания, наше *я*, не есть этот носитель, то мы должны различать *я* и душу, лицо и субъект, ибо, как говорит Аристотель, в вопросе о существовании души имеет решающее значение вопрос о том, не встречаются ли в числе действий и страда-

---

[1] Bhagavadgita. II, 69.

[2] Kerner. Die Seherin v. Prevorst. I, 149.

[3] Windischman. Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I, 1570.

[4] Atharva Veda. Mundaka I, cap. 1.

тельных состояний нашего субъекта такие, которые не принадлежат телу.[1] Но существование таких функций доказывается многими явлениями сомнамбулизма; поэтому доставляемые сомнамбулизмом доказательства существования души имеют гораздо большую убедительность, чем те, которые содержатся в системах философии и религии. Содержащемуся в системах религии учению о душе должен быть дан другой вид, ибо сомнамбулизм доказывает, что между душой и *я*, субъектом и лицом, существует большое различие, тогда как в системах религии они отождествляются. Естественно, что последний взгляд на душу не мог устоять в борьбе с материализмом, утверждающим, что чувственное сознание, как связанное с организмом, должно вместе с ним и уничтожиться, что *я* представляет собой не реальное существо, а только состояние, продукт нашего организма. Возразить против этого нечего, с этим согласны даже пантеистические системы философии. Но материализм остается победителем только в борьбе с учением о душе, проповедуемым религией и отождествляющим душу и *я*; он бессилен в борьбе с тем учением о душе, которое полагает душу в основание и неосознаваемых нашим *я* функций нашего тела, которое смотрит на нее как на производителя, а не как на произведение тела, весь же организм вместе с чувственным сознанием считает преходящей формой явления этой души. Перед такой, лежащей за пределами нашего самосознания душой, обнаруживающейся с полнейшей ясностью в сомнамбулизме, материалистические аргументы вполне бессильны, и ей не только не причиняют никакого вреда возражения дуализма, но в ней даже монистически разрешается дуализм духа и тела.

Когда сомнамбулы дают объяснения насчет способов своего восприятия, то естественно, что они говорят при этом языком чувств; таким образом, они говорят о своем зрении, слухе и т. д. Понятно, что в этом случае они покоряются необходимости. Поэтому лучше смотреть на пока-

[1] Aristoteles. De anima. I, c. 1.

зания сомнамбул, что они воспринимают «внутренним чувством», только как на выражение действительно совершающегося в них языком бодрственной жизни, чем взяться за толкование его и пойти по пути скептицизма или пуститься в преждевременные определения этого внутреннего чувства. Определенно мы можем сказать только то, *что* сомнамбулы во время своего сна воспринимают, но мы не можем говорить с определенностью о том, *как* они воспринимают. Тем не менее, основываясь на всеобщности закона причинности и распространяя его на сомнамбулическое состояние, мы можем с полным правом заключить о существовании у человека, помимо органов внешних чувств, какого-то еще органа восприятия и законосообразной, опосредствованной некоторым материальным деятелем связи между этим органом и внешним миром, связи, хотя существующей и во время его бодрствования, но остающейся тогда над порогом его сознания, перемещение которого в сомнамбулизме и вводит в его сознание восприятия этого органа. Если бы сновидец мог давать ответы, то на вопрос, *спит он или нет, он дал бы* отрицательный ответ. На этот вопрос отвечают отрицательно, разумея при этом свое внутреннее бодрствование, и сомнамбулы, и отвечают так еще с большим правом, чем сновидцы, так как воспринимают часть действительности. Если и после этих наших объяснений выражение «внутреннее чувство» все-таки будет казаться очень странным, то стоит принять во внимание только то, что внешние чувства сомнамбул достигают такой притупленности, при которой нельзя принимать их в расчет, когда речь идет о внутреннем их восприятии, что даже слепорожденные видят, находясь в сомнамбулическом сне,[1] находясь же в обыкновенном сне, имеют сновидения.

Чтобы сделались понятными психические функции сомнамбул и рассеялось сомнение в их существовании, для этого необходимо дальнейшее исследование. Но такое исследование найдет себе место в особом труде; здесь же я

[1] Kieser. Archiv für tierischen Magnetismus. II, 1, 22.

ограничусь только тем, что представлю несколько общих соображений, которых, вместе со специальным изложением предмета в следующей главе будет достаточно, чтобы убедиться в отличии способа и содержания сомнамбулического познания от способа и содержания познания чувственного. Чувственное сознание и чувственное самосознание представляют только один из возможных для нас, людей, видов сознания; поэтому, когда мы рассматриваем духовное существо только человека бодрствующего, то мы определяем всего-навсего одну из половин человека. Не во время бодрствования, но во время сомнамбулического сна мы можем ставить диагноз внутреннего состояния нашего организма и предписывать себе соответственное нашей болезни лечение. Противоположность сомнамбулизма бодрствованию обнаруживается и в большем во время сомнамбулического сна соответствии выражений лица и телодвижений человека его внутренним ощущениям; в сомнамбулизме облагораживается язык, а способность вспоминания у сомнамбул простирается на давно позабытое. Как и видения обыкновенного сна, сомнамбулические видения бывают часто аллегорическими, так что смысла их нередко не понимают и сами сомнамбулы. Лицо их носит на себе отпечаток соответственных их новому положению дум и дышит здоровьем. Когда их внутреннее пробуждение достигает наибольшей ясности, обнаруживается их нравственное и умственное превосходство, причем последнее надо понимать не в смысле усиления у них рефлексии, но в смысле приобретения ими способности интуитивного познания.

Физиология ограничивала сферу деятельности бессознательного совершающимися, помимо участия нашей сознательной воли, естественными функциями нашего организма и нашим мышлением, являющимся в виде всплывающего на поверхность нашего сознания конечного результата какого-то бессознательного процесса. Философия сделала шаг вперед, после того как Гартман показал, что во всех явлениях мира заключено не растворяющееся в

нашем сознании зерно бессознательного. Этим определенно указан дальнейший путь развития философии. Прежде всего следует сделать точнейшее определение бессознательного. Очевидно, что такое определение возможно только при условии существования таких состояний человека, при которых происходит изменение нормального положения порога его сознания и самосознания. Это и бывает в сомнамбулизме. Он показывает нам, что наши бессознательные функции бессознательны только относительно, а именно, только для чувственно познающего человека, что они сопровождаются трансцендентальным сознанием, благодаря чему и возможен автодиагноз сомнамбул. То же самое относится к инстинкту и творчеству, которые также сопровождаются трансцендентальным сознанием.

Итак, можно сказать, что сомнамбулизм представляет фундамент учения о человеке и что это учение является учением о двуединстве человека.

Изучение сомнамбулизма привело меня к убеждению в том, что решительность, с какой я говорю о действительности и высоком философском его значении, должна казаться странной моим читателям, знающим о решительности, с какой произносят свои приговоры над ним огульно отрицающие все его явления материалистические писатели. Несправедливость этих приговоров обнаружится лучше всего из рассмотрения оснований утверждения таких писателей, что Парижская академия изобличила сомнамбул в плутовстве.

Вот что говорит Бюхнер: «Уже образовавшаяся в Париже в 1783 году по случаю пребывания в этом городе знаменитого магнетизера Антона Месмера под председательством Байлли и Араго ученая комиссия дала образцовое заключение, в котором она после тщательного исследования представляет все дело в виде основанного на галлюцинациях, иллюзиях, усиленном воображении и подражательности заблуждения. К такому же заключению пришла после множества опытов и Парижская медицинская академия».[1] Так

[1] Büchner. Kraft und Stoff. 1883, 361.

же скоро думает решить этот вопрос и Шпитта, говоря, что будто бы «прискорбному увлечению магнетическим лечением... был нанесен смертельный удар приговором двух собиравшихся в 1784 году по велению Людовика XVI испытательных комиссий».[1]

Месмер неоднократно обращался к академиям, но они не удостаивали его ни малейшим вниманием, пока, наконец, им не было повелено исследовать месмеризм самим Людовиком XVI. Но выраженные ими насчет месмеризма мнения отнюдь не были, как то утверждает Бюхнер, образцовыми; напротив, они поверхностны, даже недобросовестны. В докладе Королевской комиссии говорится: «Наши вопросы могли бы причинить беспокойство высокопоставленным лицам, в интересах здоровья обращающимся к такого рода лечению; усердные наши наблюдения могли бы стеснить их или им не понравиться; скромность их могла бы стеснить самих членов. Поэтому мы пришли к решению, что *достаточно будет без вреда делу только некоторым из нас присутствовать при этом лечении*».

Столь же недобросовестно поступила и Медицинская академия, как это доказывает следующая выдержка из ее доклада: «Наконец мы пришли к тому заключению, что *нет надобности сосредоточивать нам свое внимание на фактах редких*, необычайных, чудесных, по-видимому, противоречащих всем физическим законам, так как они всегда представляют собой результат сложных, изменчивых, скрытых, не поддающихся исследованию причин».

Из последней выдержки оказывается, что Медицинская академия вовсе не отвергла, как то утверждают Бюхнер и Шпитта, реальности месмерических явлений, так как, признавая факты, даже «чудесные» факты, она могла отвергать только теорию Месмера. Но такое же признание фактов высказала в докладе Королевской комиссии и Академия наук. «Ничто не может быть, — говорит она, — удивительнее картины этих конвульсий. Кто не видел их, тот не мо-

[1] Spitta. Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. 1883, 124.

жет составить себе о них понятия... Больные находятся в полном подчинении магнетизера; нужды нет, что они, очевидно, спят; из сна выводит их его голос, взгляд, знак. Нельзя удержаться от признания в этих несомненных явлениях действия *какой-то могущественной силы, приводящей в движение больных, господствующей над ними и, очевидно, исходящей от магнетизерам.*

Вообще, кто, борясь с сомнамбулизмом, берет своим оружием доклады Комиссии 1783 года, тот уже одним этим доказывает, что он совсем не читал этих документов. В них речь идет исключительно о животном магнетизме, и только впоследствии, *после* их появления были подвергнуты наблюдению и опубликованы учеником Месмера Пюисегюром первые случаи сомнамбулизма.

Из предыдущего оказывается, что Бюхнер, осуждая на изгнание сомнамбулизм, ссылается на документы, в которых не содержится ни одного слова о сомнамбулизме. Далее я покажу, что ему неизвестен и доклад Парижской академии, в котором говорится специально о сомнамбулизме. Но в этом докладе говорится *единогласно* в пользу сомнамбулизма и констатируется реальность всех чудесных его явлений вообще и ясновидения в особенности.

Уже в 1820—1821 годах, в отеле «Dieu» были произведены опыты, и тридцать врачей письменно высказались в пользу того, что мнение Комиссии 1783 года, согласно которому явления магнетизма основаны на усиленном воображении пациентов, ошибочно. Больные засыпают и тогда, когда их магнетизируют без их ведома, даже через закрытые двери.

Позже была назначена новая, составленная из одиннадцати членов Медицинской академии Комиссия, которая на исследование магнетизма и сомнамбулизма употребила пять лет и доклад которой был прочитан врачом Гюссоном 21 и 28 июня 1831 года. В этом докладе единогласно констатированы явления сомнамбулизма: бесчувственность замагнетизированных субъектов; их способность производить диагноз внутреннего состояния как своего собственного, так и чужого организма, предсказывать течение как своих

собственных, так и чужих болезней и предписывать действенные лекарства; усиление памяти; ясновидение при закрытых глазах; действие магнетизма на расстоянии и пр.

В этом докладе Комиссия говорит ясно, что она назначена для исследования сомнамбулизма, но ни Бюхнер, ни Шпитта не знают об этом. Однако не знать о нем не позволительно ни врачу, ни философу, так как этот документ (доклад 1831 года) говорит о магнетизме, что он *«должен бы был найти себе место в области медицинских знаний»*; а магнетизм и сомнамбулизм имеют одинаково важное значение как для философа в теоретическом отношении, так и для врача — в практическом. Конечно, в этом случае Бюхнер не представляет исключения из числа своих сотоварищей, так как я мог бы доказать фактами, по крайней мере относительно города, в котором живу, что очень немногие из них занимаются изучением того и другого, тогда как полдюжины магнетизеров лечат и имеют большую практику. Само собой разумеется, что врачи (хотя не поголовно все) называют это лечение морочением и говорят, что практика еще ничего не доказывает; правда, сама по себе она ничего еще не говорит за магнетизм, но она говорит очень много против нашей медицины, так как от излечивающих болезни врачей не станет бегать публика.

Благодаря сеансам Ганзена магнетизм снова обратил на себя внимание. Сперва вызываемые им явления были признаны морочением, а потом, для удержания за официальной наукой чести их открытия, названы гипнотизмом. С тех пор физиологи принялись за ревностное изучение того самого гипнотизма, который они в течение сорока лет, то есть со времени его открытия Брэдом, оставляли в пренебрежении и который содержит в себе часть месмерических явлений.

Гипнотизм и месмеризм отнюдь не тождественные по своему объему понятия. Сам Брэд определяет гипнотизм как «результат влияния, оказываемого упорным и усиленно сосредоточенным на отдельных частях тела вниманием на совершающиеся в них физические процессы, вызывается ли это внимание внешним воздействием и бывает неволь-

ным или является продуктом свободной воли пациента, полагающего в его сосредоточении надежду на известные перемены».[1] Своими же опытами Брэд доказал только то, что сосредоточенное внимание служит *одним* из средств к вызову явлений, имеющих сходство с магнетическими; но он не доказал, чтобы не существовало других средств к этому. Все явления месмеризма могут наступать помимо влияния воли, а именно: вследствие болезней, глубокого горя, религиозного экстаза и т. д.; если же сосредоточенное внимание допустить и в этих случаях, то его отнюдь нельзя допустить в случаях успешного, даже особенно легкого магнетизирования спящих субъектов, объяснимого только тем, что обыкновенный сон представляет не что иное, как преддверие сомнамбулизма. Дюпоте подвергал магнетизированию тысячи спавших обыкновенным сном субъектов и у всех констатировал одни и те же явления.[2] Даже такой осторожный и скептичный исследователь, как Делез, и тот говорит, что натуральный сон представляет самое благоприятное для магнетического воздействия условие.[3] Можно погружать в магнетический сон и животных, как это доказывают произведенные Лафонтеном опыты над львами, гиенами, собаками, кошками, белками и ящерицами.[4] Отсюда следует, что тогда как фактор гипнотизма субъективен, то есть находится на стороне магнетизируемого, месмерические явления вызываются некоторым объективным деятелем, то есть деятелем, находящимся на стороне магнетизера и воспринимаемым магнетизируемым.

Во всяком случае, если бы мы согласились с Брэдом, придающим исключительное значение субъективному фактору, то этим не был еще устранен магнетический деятель, так как мыслим еще третий случай, а именно, что сосредоточенное внимание действует не само по себе, но освобождая этого магнетического деятеля, находящегося в собст-

[1] Preyer. Der Hypnotismus. 109.

[2] Dupotet. Manuel de l'étudiant magnétiseuer. 15.

[3] Deleuze. Histoire critique du magnétisme aminal. II. 236.

[4] Lafontaine. L'art de magnétiseur. 325 etc.

венном организме внимающего, который, таким образом, и магнетизирует сам себя. Мы не можем допустить, чтобы магнетизеры были людьми какой-то особенной породы; вероятней, что этим деятелем обладает в большей или меньшей мере каждый человек, причем нет достаточного основания сомневаться в возможности перехода этого деятеля от одного организма к другому, перехода, совершающегося, вероятно, при посредстве того нервного аппарата, которым оканчиваются нервные нити под кожей концов пальцев и который называется *пачиниевыми тельцами*. Кто знаком с относящейся сюда литературой, тот знает, что этот постоянно подозреваемый объективный деятель может быть сделан видимым и не в темной комнате,[1] что сомнамбулы (как *они согласно* утверждают) видят его и в светлой комнате и что сила действия его даже подлежит измерению.[2] Вот почему совершенно неосновательно оставили так скоро точку зрения Месмера, желавшего видеть в магнетизме прежде всего физическое явление, и, основываясь на том, что тогда еще нельзя было констатировать этого деятеля, *обратили почти исключительное* внимание на бесспорно более чудесные, психологические явления сомнамбулизма, тогда как прежде всего должны бы были заняться твердым физическим обоснованием магнетизма.

Приписываемые сомнамбулизму чудеса — факты чрезвычайной важности. В доказательство того и другого я могу сослаться на Шопенгауэра, предпринявшего изучение сомнамбулизма уже на закате своей жизни и, к сожалению, его не окончившего. Относительно реальности сомнамбулических явлений он говорил так: «Кто и теперь еще сомневается в реальности явлений животного магнетизма и магнетического ясновидения, тот должен быть назван не неверующим, а невежей». О важности же этих явлений он говорит следующим образом: «Но уже одно философское значение явлений, о которых здесь идет речь, так велико, что с ними не могут сравниться никакие другие явления

[1] Reichenbach. Der sensitive Mensch.
[2] Robiano. Névrurgie.

опыта; поэтому основательное ознакомление с ними составляет обязанность всякого ученого... Но в таком случае наступит время, когда философия, животный магнетизм и сделавшее во всех своих отраслях беспримерные успехи естествознание прольют сообща такой свет, что люди воочию узрят истины, о которых теперь не дерзают и помыслить».[1]

В самом деле. Сомнамбулизм дает убедительнейшее доказательство существования другого мира вещей, сверхчувственного, так как он показывает, что несознаваемой нашим *я* стороной нашего субъекта мы сами вплетены в этот сверхчувственный (трансцендентальный) мир. Сомнамбулизм доказывает, что Шопенгауэр и Гартман были правы, положив в основание формы явления человека волю и бессознательное; но он доказывает также и то, что эта воля не слепа и что то, что между нами и мировой субстанцией надобно вставить трансцендентальный субъект, водящее и познающее трансцендентальное существо, что, значит, индивидуальность человека переживает теперешнюю форму его явления, а земное наше существование представляет только одну из возможных форм существования нашего субъекта.[2]

Значит, не построена еще наука о человеке. Следуя по прежнему пути физиологической психологии, мы, может быть, еще больше научимся понимать содержание земной формы нашего существования, но не ее возникновение; загадку о человеке мы разгадаем только тогда, когда проникнем в царство бессознательного. Но открыть нам дверь в это царство может только сомнамбулизм, ибо так точно, как астроном должен дождаться солнечного заката, чтобы иметь возможность наблюдать звезды, мы должны дождаться заката нашего чувственного сознания, чтобы увидеть наш трансцендентальный субъект.

Но мы непременно дождемся того времени, когда из состояния духовных сил возникнет свободное от предубеж-

---

[1] Schopenhauer. Versuch über Geistersehen.

[2] Ср. Hellenbach. Philosophie des gesunden Menschenverstandes. 222.

дений экспериментальное изучение предмета. Предсказание об этом содержится в следующих словах Жана Поля: «Едва ли какой-либо век сделал более великое открытие, проливающее более яркий свет на двойственность духовно-телесной природы человека, чем то, какое сделал в области органического магнетизма прошлый век; только потребуются века воспитания и ухода за этим чудо-ребенком, чтобы из него вырос богатырь на весь мир».[1]

V

СНОВИДЕНИЕ — ВРАЧ

1. Сновидение как символическое воспроизведение состояний тела

С наступлением сна закрываются для внешнего мира двери наших чувств, вследствие чего исчезает и черпающее материал в раздражениях этих чувств для своей деятельности наше нормальное сознание. Но во сне имеет место внутреннее пробуждение, ясновидение, в основании которого должны также лежать эти раздражения; а так как последние не могут исходить от запертого для нас во время сна внешнего мира, то источник их надобно искать внутри нашего собственного организма.

Вследствие этого возникает вопрос: в каком отношении к нашему внутреннему организму находятся наши сновидения? Очевидно, что этого вопроса нельзя решить, ссылаясь на свободную деятельность фантазии. Хотя действующая во время сна наша фантазия и может быть названа свободной в том смысле, что наши сновидения не вызываются нашей сознательной волей, вниманием и направленным к определенной цели нашим мышлением, но эта свобода еще не ведет к заключению, противоречащему всеобщности закона причинности, заключению о беспричинном возникновении

[1] Jean Paul. Museum. I, № 1.

образов наших сновидений. Течение наших представлений как во время сна, так и во время бодрствования должно находиться в соответствии с состояниями нашего тела и с нашим душевным настроением. Другими словами: в сновидениях должны содержаться скрытые указания на состояние здоровья нашего тела и нашей души. Далее. Связь между состоянием нашего здоровья и нашими сновидениями должна быть законообразной, то есть определенные состояния нашего внутреннего организма должны сообщать и определенную окраску нашим сновидениям; во всяком случае этими состояниями должно определяться общее направление нашей фантазии, действующей во время нашего сна.

Таким образом, сновидения воспроизводят внутренние состояния сновидца и служат симптомом здоровья или болезни его. Что наши врачи не обращают внимания на этот симптом, это всякий знает по опыту. Вероятно, ни один из читателей не встречал врача, который спрашивал бы его о его снах. Не так было на заре медицины, как явствует это из слов Аристотеля, что «дальнейшие из врачей рекомендуют обращать большое внимание на сновидения». Он указывает даже на основание такого воззрения, говоря, что определенным болезням соответствуют определенные сновидения.[1]

Всеми признано, что труднейшую задачу медицины представляет диагноз. Большинство делаемых врачами ошибок кроется в неправильных заключениях по наружным симптомам болезней об их внутренних причинах. То, что медики часто ошибаются в диагнозе, отрицать нельзя, и это вполне понятно, так как диагноз представляет наитруднейшую задачу медицины. Когда же он поставлен правильно, то и труд врача по большей части увенчивается успехом; а в том случае, когда в нем вовсе нет надобности, когда для определения болезни, как то бывает в хирургии, достаточно простого осмотра, торжество медицины достигает апогея.

Причина возникновения сновидений лежит во внутренних ощущениях нашего организма, дающих им общее

[1] Aristoteles. Von d. Weissagung im Träume. Kap. 1 und 2.

качественное определение. Другая причина здесь немыслима. Хотя наши внутренние ощущения существуют и во время нашего бодрствования, но они тогда не доходят до нашего сознания, так как наш головной мозг во власти более сильных впечатлений, исходящих от внешнего мира. При посредстве нашей нервной системы головной мозг находится в связи со всеми частями нашего организма, так что всякое внутреннее раздражение какой бы то ни было части нашего тела передается и головному мозгу, который во время сна воспроизводит его в соответствующем образе сновидения. Наши симптоматические сновидения могут быть названы пророческими, так как они дают нам указания на начинающиеся у нас болезни уже в то время, когда мы еще продолжаем считать себя здоровыми. Часто причиной возникновения созерцаемых нами во сне отвратительных образов служат состояния нашего тела, остающиеся во время бодрствования совершенно нами не сознаваемыми, но во время сна воспринимаемые нашим сознанием и символически воспроизводимые нашей фантазией в образах сновидения. Это было уже высказано Аристотелем в следующих словах: «Подобно тому, как все при своем возникновении является в малом виде, так точно бывает и с едва зарождающимися в нас болезнями и прочими состояниями нашего тела, которые, очевидно, должны являться нам во сне в большем виде, чем во время бодрствования».[1]

Значит, наши сновидения представляют *более тонкое* для распознавания наших болезней орудие, чем их симптомы, наблюдаемые во время нашего бодрствования, и они обнаруживают наши болезни на ступенях их развития *более ранних*, чем те, на которых они наблюдаются у нас во время нашего нахождения в состоянии бодрствования, на ступенях подготовительного их периода. Модсли говорит так: «В самом деле, наши сновидения имеют иногда пророческое значение по отношению к известным страданиям нашего тела, самые ранние симптомы которых не настолько

[1] Aristoteles. V. d. Weissagung im Träume. T. 1.

еще заметны, чтобы обратить на себя наше внимание во время бодрственной жизни нашей души, или которые в период первых ступеней своего развития не настолько еще сильны, чтобы произвести в нас что-нибудь большее, чем неясное, неопределенное ощущение недомогания; тогда они заявляют о себе во время нашего сна, то есть в тот период деятельности нашей души, когда она закрыта для других впечатлений. Впоследствии же, когда определившаяся болезнь начнет, наконец, восприниматься нашим бодрственным сознанием, мы вспоминаем с удивлением о предостерегавших нас пророческих сновидениях».[1]

Всякая болезнь имеет свой так называемый инкубационный период, в течение которого пациент, по-видимому, совершенно здоров. В это время для медицинского диагноза не существует еще никаких ее симптомов, так как существующие симптомы ее настолько слабы, что не могут еще восприниматься бодрственным сознанием больного, и только во время его сна являются в его сознании в виде образов сновидения. Таким образом, основывающийся на *наших сновидениях* диагноз наших болезней облегчается еще одним обстоятельством, а именно тем, что наш орган сновидения отличается способностью увеличения, то есть что во время нашего сна происходит как бы под микроскопом увеличение внутренних наших ощущений. Так, древнегреческий врач Гален[2] рассказывает об одном человеке, которому приснилось, что у него окаменело бедро: несколько дней спустя у него произошел паралич этого бедра. Макарио приснилось, что у него сильнейшим образом болит горло: хотя в пробуждении своем он чувствовал себя совершенно здоровым, однако через несколько часов у него обнаружилось сильное воспаление миндалевидных желез.[3]

Часто спящие обнаруживают усиленную восприимчивость и по отношению к впечатлениям, исходящим от

---

[1] Maudsley. Physiologie und Pathologie der Seele. Deutsch von R. Böhm. S. 254.

[2] Galenus. V. d. Weissaggung im Traume.

[3] Hervey. Les rêves etc. Paris, Amyot, 1867, s. 232.

внешнего мира, которые, благодаря ей, являются в сновидении в увеличенном виде. Однажды Гервею приснилось, что у него дымит камин, но, проснувшись, он не заметил ничего подобного; через час он опять проснулся, и оказалось, что камин надымил очень сильно.[1]

Фридрейх рассказывает, что он в качестве ординатора дежурил при одном больном, имевшем на бедре нарыв. Боясь ножа, он не позволял сделать над собой операции вскрытия нарыва. Вдруг он проснулся с криком, увидев сон, что ему насильно разрезали нарыв: при осмотре оказалось, что последний прорвался сам собой.[2]

К такой драматической мотивировке наших внутренних ощущений событиями сновидения наша фантазия прибегает очень часто. Так, состоявшему при храме Эскулапа оратору Аристиду приснилось, что на него идет и ранит ему колено бык; проснувшись, он увидел в соответственном месте колена опухоль. Арнольд де Виланова увидел во сне, что его укусила за ногу черная кошка; на следующий день у него в соответственном месте образовался раковидный нарыв. Конраду Геснеру приснилось, что его ужалила змея: несколько дней спустя у него появился на груди чумной нарыв, от которого он и умер.[3] Краус много раз испытал на себе, что зубные операции во сне служили для него предвестниками сильных зубных болей, а укус тигра или ядовитой змеи указывал на то место кожи, на котором у него вскоре затем появлялся нарыв.[4] Не только на наши сновидения, но и на видения сумасшедших Краус смотрит как на символические воспроизведения физиологических процессов человека и думает, что те и другие производятся одним и тем же органом. Если принять во внимание близкое между ними во всем прочем родство, то такое заключение от

---

[1] Hervey. Les rêves etc. Paris, Amyot, 1867, s. 232.

[2] Radestock. Schlaf und Traum. 119.

[3] Perty. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. II, 365, 378.

[4] Zeitschrift für Psychiatrie. 1858 und 1859. Der Sinn im Wahnsinn.

одинаковости явлений к одинаковости причин не будет казаться неправильным. Мори рассказывает об одном субъекте, который был помешан на том, что он беременная женщина; но то же самое имело место и по отношению к самому находившемуся во сне Мори, и так как такое сновидение было вызвано у него нервными болями в брюшной области, то, может быть, те же самые боли были причиной и бреда сумасшедшего.[1]

Таким образом, в нашем сне определяются неопределенные ощущения, и совершающиеся в нашем организме слабые изменения, которые ускользают от бодрственного восприятия и которыми выражаются наши болезненные состояния в подготовительный период их развития, являются в нем в символической и большей частью в драматической форме еще задолго до обнаружения у нас болезни. Французский врач Вирей говорит, что красный цвет во сне указывает на предрасположение сновидца к кровотечениям, половодья — на предрасположение его к заболеванию с разлитием лимфы, пожары — на предрасположение его к внутренним воспалениям.[2] Одному субъекту перед возникновением у него спазм в груди регулярно снились дикие кошки, а другому перед наступлением у него пароксизмов лихорадки постоянно снились толпы людей.[3]

Часто играет роль и ассоциация представлений. Бонетус приводит в пример одну даму, которая каждый раз могла безошибочно предсказать за день наступление своей болезни, так как каждый раз перед днем ее заболевания ей снился ее доктор.[4] Об одном такого же рода интересном сновидении рассказывает и Гервей. Один путешественник во время экспедиции к истокам Нила заболел сильным воспалением глаз, которое прошло только по возвращении его во Францию. Спустя десять лет он, к своему удивлению, заметил, что в его сновидениях каждый раз все отчетливее

---

[1] Maury. Le sommeil et les rêves. 141.

[2] I. H. Fichte. Psychologie. I, 540.

[3] Siebeck. Traumleben der Seele. 31.

[4] Hennings. Ahnungen und Visionen. Leipzig, 1777, s. 214.

рисовались перед ним нильские ландшафты и эпизоды его путешествия. Это продолжалось, постоянно усиливаясь, шесть недель, пока, наконец, он не заболел опять таким же сильным воспалением глаз, от какого освободился десять лет назад.[1]

Наши патолого-симптоматические сновидения, всегда возвратные, должны быть отнесены к одной категории с *idees fixes* сумасшедших. Так, одному сумасшедшему казалось, что он ощущает в животе присутствие трех лягушечьих голов; после вскрытия его трупа оказалось, что причиной этого служили три затверделые скирозные железы сальника.[2] Следовательно, бред сумасшедших, подобно обыкновенным сновидениям, дает возможность заключать по имеющих в нем место определенных представлениях о месте и качестве страдания. Вот почему Эскирол провел много ночей у постели своих умалишенных, часто открывавших ему во сне причины своих болезней.[3]

Все выше сказанное относительно наших восприятий, исходящих от нашего тела, может быть выражено словами Гиппократа, что во время нашего сна наша душа познает причины наших болезней, хотя и познает их только символически.

Дело в том, что в сновидениях нами даются не только общие указания относительно места наших внутренних ощущений, но часто воспроизводится более или менее пластично и сам страдающий наш орган. В таких случаях в нашем сознании является пространственно построенным причиняющий нам болезненные ощущения этот наш орган; хотя и здесь все-таки имеет место символизация, но такое наше сновидение можно уже признать зачаточной ступенью того видения насквозь сомнамбулами собственного своего тела со стороны его болезненных симптомов, чудесными рассказами о котором полна литература о сомнамбулизме.

---

[1] Hervey. Les rêves etc. Paris, Amyot, 1867, s. 360.

[2] Perty. Mystische Erscheinungen etc. I, 61.

[3] Boismont. Des Hallucinations. 273.

Из новейших исследователей Шернеру принадлежит наибольшая заслуга в деле доказательства того, что между нашими сновидениями и раздражениями наших нервов, производимыми органами нашего тела, существует связь, причем часто имеет место даже пластическое, хотя и фантастическое воспроизведение этих органов. Он представляет дело таким образом: «Недоступными нашему бодрственному сознанию путями сновидение на канве получаемых нами от внутренних органов нашего тела нервных раздражений ткет непосредственную картину его внутреннего строения; совершаемая мастерицей-душой работа пластического формирования бывает отчетливой и фотографически точной или содержит в себе примесь символических прикрас. Оттого с восприятием всякого характерного нервного раздражения, вызывающего и соответственное характерное сновидение, в душе сновидца совершается работа зодческого воспроизведения посылающей это раздражение области тела, причем фантазии его приходится очень много трудиться над тем, чтобы только облекать доставляемый ей безжизненный материал в исполненные жизни символические образы. Посылается ли ему раздражение органом его зрения, как это часто бывает перед пробуждением, сейчас же в сознании его возникает наглядный образ сетчатой оболочки; принадлежит ли оно его желудку и кишкам, приходится дивиться богатству, с которым его фантазия, только при помощи воспринятого, воспроизводит тот или другой объем этих органов, их изгибы и длину; доставляется ли ему раздражение его сердцем или легкими, вызывает улыбку удовольствия ясность, с которой наглядно воспроизводятся движения этих органов».[1] Конечно, такой взгляд Шернера вполне правилен, но он оказывается узким в приложении к объяснению возникновения многих сновидений, так как сновидение отнюдь не представляет собой продукта чистого созерцания сновидцем внутреннего строения своего тела, но в образовании его принимают участие и

[1] Scherner. Das Leben des Traumes. (Berlin, 1861) 62, 96.

другие факторы. Мы должны принять во внимание и свободную деятельность фантазии сновидца, состоящую не только в том, что эта фантазия символизирует доставляемый ей чувственным восприятием сновидца материал, но и в том, что она вплетает в сновидение, действуя по законам ассоциации, и посторонние элементы. Поэтому мы не можем смотреть на наше сновидение, взятое во всей его всеобщности, только как на фотографию состояний нашего тела.

Обычно, состояние нашего здоровья дает только основной тон нашим сновидениям и сообщает созерцаемым нами во сне образам единство; подробности же сновидения, как то приходится часто наблюдать, живописует без всякой посторонней помощи фантазия. Об интересном сновидении такого рода рассказывает Фолькельт: «Однажды вечером в одной веселой компании случилось выпить пива больше обыкновенного, отчего на следующее утро я почувствовал вялость и свинцовую тяжесть во всех членах тела. В последовавшую за этим вечером ночь мне приснилось, что я гуляю по главной улице своего города, но не в обыкновенном своем костюме, а в тяжелом дорожном плаще, меховой шапке и суконных башмаках. Долго я тащился в таком наряде, исполненный чувства стыда, что трудность моих движений зависит от слишком обильной выпивки. Вдруг я очутился сидящим на тротуаре с целой кучей плащей на коленях. Я пускаюсь в обратный путь и тащу с собой все плащи, перебросив их через левое плечо. Ко мне подходит какая-то незнакомая девушка и упрашивает меня взять у нее и понести довольно большую корзину. Я отказываю ей в ее просьбе, говоря, что я не имею никакого «касательства» к ее корзине. Затем я вижу подле себя одного моего старинного товарища по учению, мои же плащи превращаются в висящий на моей спине ученический ранец. Товарищ хочет повесить мне на спину еще что-то. Наконец он загораживает мне дорогу на углу одной улицы, упираясь в дом и колотя по чему попало руками, отчего я и просыпаюсь. Чувство утомления и тяжести в теле сказывается в каждой черте сновидения: в дорожном плаще, меховой шап-

ке, суконных башмаках; в сидении на тротуаре с целой грудой плащей; в упрашивании понести корзину; в ученическом ранце; в желании товарища навьючить меня еще более, наконец, в преграждении им мне дороги. Конечно, это чувство служит раздражением, дающим направление сновидению, и в этом отношении представляет связывающий его узел, но узел *сокровенный*, находящийся *позади* фантазии. Раздражение не может оставаться ни на один миг в сознании сновидца в своем чистом, первоначальном виде, так как ничто не может укрыться от *всевидящей* его фантазии. Последняя, сейчас же по его восприятии, символизирует его в подобном ряде образов, имевшем место в рассказанном нами сне».[1]

Итак, прежде всего оказывается, что у сновидца осознание своей телесной жизни гораздо шире и яснее, чем у человека бодрствующего. Что во время бодрствования не воспринимается нами совсем или воспринимается в виде неопределенного ощущения, то во сне отчетливо нами воспринимается и символизируется. А так как прекращение восприятия нами впечатлений от внешнего мира, то есть исчезновение нашего эмпирического сознания, есть условие видения нами насквозь нашего тела и наступления такого перемещения порога нашего сознания, что последнее может наполниться трансцендентальным содержанием для человека бодрствующего, то позволительно допустить, что увеличение этого содержания сознания прямо пропорционально углублению сна. Значит, несомненно, что мы пришли бы к драгоценным заключениям, если бы в нашей памяти могли сохраняться видения нашего глубокого сна или если бы во время такого сна можно было заставить нас говорить о нашем состоянии. Нет ничего немыслимого в том, что едва народившейся экспериментальной психологии со временем удастся найти пути к достижению этих целей; пока же сомнамбулизм представляет единственный путь, могущий привести к одной из них.

---

[1] Volkelt. Die Traumphantasie. Stuttgart, 1875, s. 88.

2. Диагноз сомнамбул

а) Внутреннее самосозерцание сомнамбул

Для здравого человеческого разума кажется в высшей степени вероятным, даже само собой понятным то, что врач, обогащенный многолетним изучением медицины и опытом, находясь в бодрственном состоянии, может судить о болезнях и методах их лечения лучше, чем какой-нибудь находящийся во сне необразованный человек. Но вероятное не всегда бывает действительным, и истину открывает не здравый человеческий разум. Изучение истории наук приводит к заключению, что почти всякий духовный прогресс сопровождался принятием за истину какого-нибудь парадоксального взгляда, так что история духовного развития человечества представляет собой непрерывный ряд поражений здравого человеческого разума. Никакого логического противоречия не содержится в утверждении, что находящийся в сомнамбулическом сне заурядный человек судит о болезнях правильнее, чем просвещенный врач.

Уже из предыдущего исследования оказалось, что исследование наших сновидений служит одним из путей, приводящих к диагнозу наших болезней. А так как сомнамбулический сон несравненно глубже обыкновенного, то можно сказать наперед, что способности, обнаруживаемые человеком в обыкновенном сне только в элементарной форме, в сомнамбулическом сне должны проявиться в усиленной степени.

Сон приносит с собой наше внутреннее пробуждение, сновидение, причем степень этого пробуждения прямо пропорциональна степени замкнутости дверей наших чувств для впечатлений от внешнего мира. Но эта замкнутость достигает у сомнамбул высшей степени, поэтому такой же степени достигает и ясность внутреннего пробуждения. А так как образуемое нашими внутренними восприятиями содержание нашего сознания находит себе более или менее ясное, большей частью символическое воспроизведение

уже в наших обыкновенных сновидениях, то более ясный, сомнамбулический сон должен приводить нас к яснейшему осознанию нами жизни нашего тела. Более того, так как лица, находящиеся в сомнамбулическом сне, могут быть доведены до словесных объяснений своих состояний, то легко понять, что при помощи этих лиц врач может лучше узнать болезнь, чем без их помощи: они *созерцают* ее, а врач о ней только *судит*, то есть заключает о ее причинах по ее симптомам.

Магнетический сон был известен уже древним. Многие из чудес, рассказываемых о сне древними врачами и философами, только и могут иметь место в магнетическом сне, между которым и обыкновенным сном они не предполагали никакой разницы. Только тот, кто примет это во внимание, вполне поймет Гиппократа. Напротив того, греческие писатели строго различали неразличаемые нами понятия: сновидения и ясновидения во сне. Это объясняется тем, что, тогда как для нас все сновидения представляют лишенный всякого реального значения бред, греки смотрели на сновидения, имеющие трансцендентально реальное значение, как на продукт божественного откровения и впадали, таким образом, в другую крайность.

Пюисегюр погрузил в магнетический сон одного больного юношу, который, внутренне пробудившись и увидев источник своей болезни, выразился о себе так: «У меня в голове абсцесс; если он падет мне на грудь, то он задушит меня». Недостаток научной точности в словах, которые пробормотал больной, легко мог бы привести Пюисегюра к заключению, что он имеет дело с горячечным бредом. Но так как он не питал пристрастия ни к какой системе, то он и мог взглянуть на открывшиеся перед ним новые факты, как на новые, подвергнул их дальнейшему исследованию и открыл таким образом одно из важнейших явлений в области науки о душе.[1] Вскоре он открыл, что все сомнамбулы, если их сон достигает настоящей глубины, обладают способно-

[1] Puységur. Recherches physiologiques sur l'homme dans l'état de somnambulisme. Paris, Dentu, 1811, s. 45.

стью внутреннего самосозерцания. Со стороны такого видения сомнамбулы могут быть названы самоврачевателями.

Гиппократ в своем сочинении о сновидениях говорил: «Так как сон освобождает душу не от тела, а от низких услуг его органам, то во сне она уходит в себя, как в гавань, и укрывается там как бы от непогоды; тогда она видит и познает, облекает в символы и раскрашивает все, совершающееся внутри организма, и получает ясное представление о состоянии своего тела». И в третьей книге «Об образе жизни» он говорит: «Все, что происходит в теле, видит душа и при закрытых глазах». Очевидно, что о таком же нашем состоянии идет речь и в следующем месте Вед: «Когда душа вступает в ту сокровенную обитель, в которой пребывает Брама, тогда сотрясается грубое тело, и она пронизывает пытливым своим оком то жилище (тело), которое есть дом человека».[1] Еще короче говорится об этом в другом месте их, а именно: «В своем теле бродит она везде, где пожелает».[2]

Внутреннее самосозерцание сомнамбул основывается не на абстрактных знаниях, а только на усиленной, доходящей до наглядного представления и пластического воспроизведения внутренних частей их тела их способности к внутренним восприятиям, что, согласно Шернеру, может происходить уже в обыкновенном сне человека. Степень ясности такого рода представления у различных сомнамбул весьма различна, но она возрастает по мере упражнения, и тогда как в начале болезни сомнамбулы обладают часто только обыкновенным внутренним чувством, впоследствии их показания достигают нередко точности анатомических описаний, причем эти показания могут быть даваемы совершенно необразованным, лишенным всяких абстрактных знаний лицом, так как источником их служит простое созерцание. Замагнетизированная одним духовным лицом госпожа У. описала свое ухо, сказав, что видит в нем четыре косточки: одну — в виде молотка, другую — в виде стреме-

[1] Windischmann. Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1358.

[2] Kommentar des Schankara uber Brahma-Sutra. III, 2.3.

ни, третью — круглую, четвертую — маленькую, и в трубе его — воду.[1]

Когда врач Делез погрузил в сомнамбулический сон одного своего товарища, то последний описал вполне научным языком свою внутреннюю болезнь.[2] Было бы чрезвычайно подозрительно, если бы все сомнамбулы говорили как профессора; а что в их показаниях встречаются так часто анатомические и физиологические погрешности, это не может внушить никакого подозрения.[3] Их показания бывают ошибочными как раз тогда, когда у них к созерцанию присоединяется рефлексия; особенно же это имеет место в том случае, когда их осаждают вопросами, для ответа на которые недостаточно одного внутреннего самосозерцания. Поэтому понимающие дело врачи настаивают на соблюдении правила выжидания от сомнамбул добровольных показаний; такие показания отличаются большей определенностью. Последняя служит признаком того, что способность восприятия сомнамбула достигла степени внутреннего самосозерцания. Тогда можно уже посоветовать магнетизирующему его врачу рациональной постановкой вопросов дать определенное направление этому внутреннему самосозерцанию. Преждевременные же вопросы могут воспрепятствовать пробуждению у сомнамбул способности самосозерцания, и тогда будет существовать опасность не только того, что они будут выдавливать из себя ответы, которые, не имея под собой почвы в самосозерцании, непременно будут ложны, но даже и того, что при особенном отношении, в котором они находятся к магнетизирующему их врачу, в их самосознание могут перейти представления и рассуждения врача, зеркалом которого они в этом случае и будут служить. Вот почему постановка предлагаемых сомнамбулу врачом вопросов имеет очень большое значение. Сомнамбула Ван Герта сказала, что когда врач ее участвует с ней в

[1] Kieser. Archiv für den tierischen Magnetismus. VII, 1, 73.

[2] Deleuze. Histoire critique etc. I, 168.

[3] Beispiele davon bei Morin. Du magnétisme et des sciences occultes. Paris, Baillière, 1860, s. 196.

ее самосозерцании и помогает ей своими мыслями, тогда она ясно видит все в своем теле.[1] Другая сомнамбула превозносила влияние, оказываемое вопросами ее врача на ее способность самосозерцания: стоило ему пожелать или потребовать от нее, чтобы она увидела свои легкие или какой-либо другой орган своего тела, и перед ней раскрывались вполне эти органы.[2] Третья видела без всякой посторонней помощи только свои больные органы, здоровые же — лишь в том случае, когда магнетизер накладывал на них свои руки.[3] Знаменитый Гуфеланд приводит три разнородных случая внутреннего самосозерцания, из которых может быть почерпнут и принцип деления этого самосозерцания. Как только одна из его больных ложилась в постель, она видела без всякой посторонней помощи свои внутренности; когда же она вставала с постели, прекращалось и видение. Другая его больная видела внутренние части своего организма, только смежные с местами, до которых он дотрагивался. Наконец, третья видела мускулы и вены своей руки только при своем прикосновении к магниту, чего она тщательно и избегала, так как такое созерцание было ей отвратительно.[4]

Сомнамбулы предвидят иногда наступление своей смерти, хотя ничего не знают об этом по пробуждении. Соваж говорит о четырех своих пациентах, предсказавших правильно день и час своей смерти, и об одном шестидесятилетнем старике, предсказавшем месяц своей смерти и умершем от лихорадки.[5]

Впрочем, предсказания своей смерти такими сомнамбулами, на которых можно положиться во всем остальном, бывают большей частью ошибочны. Делез отказывается от объяснения этого явления и говорит, что оно относится к числу самых загадочных явлений сомнамбулизма. Но мне кажется, что дело объяснится само собой, если принять во

---

[1] Kiesers. Archiv. II, 1, 69.
[2] Kiesers. Archiv. II, 1, 86.
[3] Fr. Fischer. Der Somnambulismus. III, 201.
[4] Hufeland. Über Sympathie. 200, 202, 155, 199.
[5] Sauvages. Nosologie. II, 738.

внимание, что сомнамбулы, как и все вообще сновидцы, не рефлективно узнают свое будущее, а созерцают все в образах. Если теперь перед нами является картина очень опасного кризиса или глубокого обморока, то вследствие величайшего своего сходства с картиной смерти она и может быть ими за нее принята.

И здесь органом видения служит творящая образы фантазия, хотя и не та фантазия, которой мы обладаем во время бодрствования: последняя не отличается даже в приблизительной степени качествами, обнаруживаемыми фантазией сомнамбул. Поэтому предсказания, о которых идет здесь речь, представляют результат возникновения в сознании сомнамбул не абстрактных знаний, а образов, хотя, повидимому, этому часто противоречат их чрезвычайно точные указания времени. Но одна сомнамбула, предсказавшая момент наступления сильного припадка своих корчей, прибавила: «Теперь я вижу себя бегущей к постели».[1] Она созерцала в образах не только внутренние органы своего тела, но и будущие события. «Дело обстоит совершенно так, — *говорит она, — как если бы я видела* то, что о себе говорю... и я вижу все состояния, в которых буду находиться в этот день так ясно, как в зеркале. Когда я предсказываю будущее, то выходит как раз так, как если бы предо мной висели картины, которые представляли бы мои состояния, а я рассказывала бы их содержание».

Таким образом, в сомнамбулическом сне, как и обыкновенном, наши мысли не остаются абстрактными, но переходят в представления вещей. Дальнейшее доказательство того, что все различие между видениями обыкновенного сна и сна сомнамбулического количественное, состоит в том, что в обоих случаях являющиеся сновидцу образы обыкновенно отличаются одним и тем же характером: и в сомнамбулизме они часто бывают аллегорическими, и здесь часто имеет место драматическое раздвоение индивидуума, а именно, когда возникающие у сомнамбул мысли влагают-

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. Karlsruhe, 1824, s. 100.

ся ими в уста говорящего с ними во сне постороннего лица, в чем они уподобляются чревовещателям, и когда им кажется, что все возникающие, несомненно, в них самих представления приходят к ним непрошенными извне. Вся история болезни вдовы Петерсен аллегорически воспроизведена ею во сне в непрерывном ряде образов. Она предвидит различные состояния, через которые придется ей пройти в течение ее болезни; но она узнает свое будущее образно и аллегорично, а именно: ее сопровождает голубка, предсказывающая ей ее будущее или своими поступками, или прямо словами, или посредством приносимого ей в клюве письма.[1] При такой драматизации автодиагноза сомнамбул часто имеет место не раз служившее поводом к суеверию появление их руководителей и духов-хранителей в их сне.

Сомнамбулы видят, хотя далеко не с одинаковой ясностью, не только последствия, но и причины своих болезней: с одной стороны, часто эти причины только инстинктивно ими чувствуются, а с другой — часто они видят находящийся внутри их организма причиняющий им раздражение посторонний предмет. Таким образом, сомнамбула Кернера видела, как по неосторожности проглоченный ею за несколько лет перед этим кусок перламутра врастал в ее желудок, а затем как он, по мере лечения, постепенно выходил из него и дал семь трещин; при испражнении действительно у нее вышло семь перламутровых кусков.[2]

Кто и после сказанного продолжал бы настаивать на абстрактном способе познания сомнамбул, то есть утверждать, что они, благодаря своей усиленной способности восприятия, могут делать логические заключения о данном своем состоянии, его прошедшей причине и будущим следствиям, тот не достиг бы своей цели сведения своеобразного явления ясновидения сомнамбул на степень излишней гипотезы, так как предсказания их нередко простираются на такие события, которые хотя и лежат на их жизненном

[1] Kiesers. Archiv. XI, 2, 82, XI, 3, 67.
[2] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 94.

пути, но не подготавливаются жизнью их организма, а порождаются привходящими извне случайностями. Сомнамбуле Мейснера приснилось, что она качается на волнах и изо всех сил старается не утонуть в них; на другой день с ней случился обморок в купальне, и так как она была одна, то ей грозила опасность утонуть.[1] Одна сомнамбула по имени Гортензия предсказала во сне, что ей угрожает в определенный час падение. В указанное ею время при ней находились для предупреждения опасности ее муж и доктор. Так как ей понадобилось выйти из комнаты, то муж взял ее под руку; но при этом вдруг подле нее пробежала крыса, и она с криком упала на землю.[2]

Этим сама природа указывает на то, что по собственному побуждению сомнамбулы могут давать показания только насчет своих болезней. Поэтому врач должен ограничиваться доведением до сознания сомнамбул того, что, так сказать, вертится у них на языке, то есть должен ставить себя в такое же к ним отношение, в каком находился к своим ученикам Сократ, считавший себя их повивальной в интеллектуальном отношении бабкой. Кто добивается от сомнамбул опытов иного рода, тот занимается передачей им своих собственных мыслей, то есть занимается, не сознавая того, чем-то вроде чревовещания, или вызывает в них чуждую им и, во всяком случае, вполне не способную привести к желаемым результатам рефлексию.

Но несмотря на то, что способность ясновидения сомнамбул ограничивается внутренней областью их тела, а в этой последней — развитием их болезней, несмотря на то, что достоверность их показаний уменьшается по мере удаления их ясновидящего взора от границ этой области, уже в древние времена делались попытки достигнуть обратных результатов, а именно: сделать из сомнамбул пророков, даже получать от них метафизические объяснения, тогда как этим их объяснениям нельзя придавать никакого значения,

[1] Kiesers. Archiv. X, 2, 101.

[2] Charpignon. Physiologie, médecine et metaphysique du magnétisme. Paris, 1848, s. 344.

так как они представляют не продукт бессознательной деятельности их инстинкта, но результат их рефлексии и вырастают на почве изукрашиваемых фантазией их религиозных представлений.

Итак, во время бодрствования наше сознание не воспринимает отправлений здоровых органов нашего тела; в это время мы воспринимаем впечатления, исходящие только от наших органов, находящихся в состоянии болезненной возбужденности. В обыкновенном сне у нас возрастает внутренняя чувствительность вообще и чувствительность к исходящим от больных органов нашего тела впечатлениям в особенности, причем причина возбуждения воспроизводится нами в символических образах. Наконец, в сомнамбулизме внутреннее самосознание представляет одно из самых постоянных явлений, причем здесь ясновидящий взор сновидца видит преимущественно, но нередко без всякой символизации, больные органы его тела. Но подобно тому, как в обыкновенном сне нередко имеют место явления драматизации внутренних ощущений и порождаемого *ею раздвоения сновидящего* субъекта, эти явления имеют место и во сне сомнамбулическом, и именно в том случае, когда результат внутреннего самосозерцания сомнамбул сообщается им их духом-хранителем или сильно занимающим их мысли усопшим. И здесь процесс, посредством которого пришедшие в расстройство силы нашего организма стремятся восстановить утраченное равновесие, часто принимает драматическую и вместе символическую форму борьбы между добрыми и злыми духами. Нет нужды придавать значение этой форме и по ней делать заключение о действительном существовании таких духов, имеющих не большую реальность, чем и те лица, на которые драматически распадается наше *я* во время обыкновенного нашего сновидения; но столь же мало нужды и из-за этой одной, так претящей скептицизму, формы, не признавая за сомнамбулами способности внутреннего самосозерцания, выбрасывать из корыта вместе с *водой и дитя. Этот недостаток* — преклонение перед формой и неспособность представить ее

себе отдельной от сущности дела — принес уже, как показывает история сомнамбулизма, много вреда: у древних греков в видениях драматически раздвоившихся сомнамбул фигурировали Аполлон и Эскулап, сменившее же политеизм греков христианство сочло необходимым уничтожить из-за этого и весь институт храмовых сновидцев.

Факты показывают, что человеческая душа во время имеющего место в сомнамбулизме внутреннего своего пробуждения являет себя такой же самопознающей и волящей, как и во время бодрствования, что, следовательно, только для нас, стоящих на почве нормального опыта, наши познание и воление представляют собой такие наши функции, которые могут иметь место только во время нашего бодрствования и которые находятся в зависимости от известных изменений наших нервов чувствования и их центрального узла — головного мозга. Но так как факты показывают еще и то, что во время нашего глубокого сна прекращается всякая связь между мозговой нервной системой и внешним миром и исчезает наше (чувственное) сознание, а между тем, несмотря на это, имеет место наше внутреннее пробуждение и наша душа испытывает воздействия, исходящие ближайшим образом от нашего внутреннего организма, то отсюда следует само собой, что наша мозговая нервная система отнюдь не представляет собой единственного посредника связи между душой и внешним миром, что между нами и природой существует еще какая-то другая, сокровенная связь. Если мы теперь вместо того, чтобы сделать сейчас же скачок к бестелесной душе спиритуалистов, зададимся задачей отыскать и для этой связи некоторый посредствующий материальный орган, то, обращаясь к физиологии человеческого организма, мы остановимся на его симпатической нервной системе, по обилию нервных клеток называемой ганглиозной, — этой таинственной области, о которой физиологи знают только то, что в ней сосредоточивается управление естественными функциями человеческого организма. Подобно тому, как центральным узлом мозговой нервной системы служит головной мозг, цен-

тральным узлом ганглиозной системы служит солнечное сплетение. Последнее представляет собой собрание различных по величине, переплетающихся в нашей грудной полости, в подложечной ее части, позади желудка, нервных узлов. Функции обеих наших нервных систем, головного мозга и ганглий, совершаются независимо друг от друга: сердцебиение, пищеварение, отделение желчи и пр. не управляются нашей сознательной волей и продолжаются во время нашего сна.

Эта явная противоположность между мозговой и ганглиозной системами непременно должна корениться где-то во внутреннем нашем существе: симпатическая нервная система должна, в силу самого факта нашего внутреннего пробуждения во сне, обладать не только способностью ощущения, но и способностью сознания. После опытов, произведенных множеством естествоиспытателей над обезглавленными лягушками, и после исследования Пфлюгера относительно функций чувствования спинного мозга не подлежит уже сомнению, что каждой нервной клетке надобно приписать способность сознания, тем более, что в новейшее время физика и химия, уступая давлению самих явлений природы, вынуждены были выбросить за борт понятие о мертвой материи и приписать служащую основой сознания способность ощущения даже атомам.

Но хотя совершающиеся в нашей симпатической нервной системе материальные изменения и сопровождаются каким-то нашим нервно-ганглиозным сознанием, однако последнее не находится в зависимости от нервно-мозгового сознания. Физиологи ввели в свою науку понятие о «психофизическом пороге» для обозначения граничной черты между теми совершающимися в нашем организме изменениями, которые ощущаются нами и затем нами осознаются, и теми, которые нами не осознаются. Когда имеет место первый из этих двух случаев, когда — второй, это зависит от силы воспроизводимого совершающимися в нашем организме изменениями раздражения его нервной системы. Значит, наш психофизический порог служит порогом толь-

ко для нашего нервно-мозгового сознания; что же касается нашего ганглиозного сознания, то им могут сопровождаться и те наши раздражения, которые остаются под этим порогом. Что дело в действительности обстоит так, это доказывается нашим сном вообще и нашим сомнамбулическим сном в особенности. Наше внутреннее пробуждение указывает на то, что с его наступлением нами сознаются совершающиеся в нашем организме процессы, не сознаваемые нами во время нашего бодрствования. Но это явление может быть объяснено двумя гипотезами: или тем, что это внутреннее пробуждение не имеет никакого отношения к нервной системе нашего головного мозга — и в таком случае на нашу симпатическую нервную систему надобно будет смотреть, как на носителя имеющего место в нашем сне нашего сознания, или тем, что наша симпатическая нервная система передает испытываемые ею во время нашего сна раздражения отзывающемуся на них нашему головному мозгу; в этом случае придется допустить самое меньшее, что в нашем сне имеет место перемещение нашего психофизического порога, и притом прямо пропорциональное глубине нашего сна.

Человек обозначает словом *я* сумму всех воспринимаемых им от своего существа впечатлений, преступающих порог его сознания; его *личное* сознание основывается на отнесении им всех таких восприятий к единому носителю. Что мы испытываем и раздражения, не преступающие порога нашего сознания, а потому остающиеся нами несознаваемыми, это хорошо известно, и уже это одно взятое само по себе обстоятельство обязывает нас настолько отличать наше лицо от нашего субъекта, сознаваемую нами душу от *души в себе*, насколько наши субъект и душа *больше* нашего личного сознания. Далее. Нитью, связывающей в одно целое отдельные наши восприятия и делающей возможным для нас личное наше сознание, служит вспоминание, без него не существовало бы тождества нашего лица. Значит, если бы можно было доказать, что и несознаваемые нами нервные раздражения приписываются единому носителю и

связываются в одно целое нитью воспоминания, то и сопровождающее их сознание было бы так же личным сознанием, и у нас было бы таким образом еще другое лицо, причем это лицо не было бы лицом нашего нервно-мозгового сознания, так как последнее произрастает исключительно на почве нервных раздражений, преступающих порог нашего сознания. А так как сомнамбулизм доказывает это воочию, то наш субъект, наша душа, распадается на два лица, нераздельные сами по себе и разделяемые только порогом нашего сознания. Если бы связывающее в одно целое восприятия каждого их наших двух лиц — вспоминание связывало в одно целое восприятия обоих этих лиц, если бы не существовало разграничивающего наши два лица порога сознания, то они слились бы в одно лицо, которое было бы тождественно с нашим субъектом, этой совокупностью двух половин нашего существа, и наше сознание обнимало бы всю нашу душу. Это бывает у нас только в состоянии сомнамбулического сна, с пробуждением от которого у нас исчезает единственный могущий соединить наши два лица мост, вспоминание.

Член медицинского совета Клейн говорит о своей сомнамбуле Августе Мюллер из Карлсруэ, что когда она думала о состоянии своего собственного здоровья или здоровья других больных, то каждый раз у нее прекращалось дыхание. В это время она походила на мраморную статую, лицо ее становилось бескровным, и, кроме слабого биения пульса, в ней не замечалось никаких признаков жизни.[1] Отсюда обнаруживается с полной ясностью, что закат бодрственной жизни человека и его внутреннее пробуждение представляют собой две стороны медали. Но сомнамбулы единогласно указывают на свою ганглиозную систему как на материального носителя их внутреннего чувства. Часто они говорят о своем желудке как о месте возникновения их представлении, почему многие писатели с их слов и говорят об их «зрении желудком». Но так как здесь не может быть и

[1] Meier und Klein. Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. Stuttgart, 1818.

речи о зрении в физиологическом смысле этого слова, то остается предположить одно из двух: или что при внутреннем пробуждении сомнамбул возникновение у них представлений действительно принимает форму наглядного созерцания, или, по меньшей мере, что они для описания процесса возникновения своих представлений прибегают к образному способу выражения чувственно познающих существ. Видимое сходство сомнамбулического зрения с физиологическим усиливается еще тем, что орган внутреннего чувства сомнамбул не может сделаться для себя объектом подобно тому, как не может сделаться для себя объектом, например, наш глаз, видящий все, за исключением самого себя. Пациентка Кернера говорила, что она видит все части своего тела, только не желудок (как бы находящийся слишком близко от фокуса ее зрения); яснее всего она видела свой мозг и свою кровь, видела их как бы через лежащее на ее подложечной впадине то светлевшее, то тускневшее стекло.[1] Другая сомнамбула на вопрос, какие она видит части своего организма, отвечала: «Все, какие захочу, за исключением желудка и той части лба над носом, к которой направляется исходящий из желудка луч наглядного созерцания».[2] Несмотря на это, часто и желудок сомнамбул делается объектом их внутреннего чувства, а у преворстской ясновидящей таковым было даже ее солнечное сплетение; она описывает его в виде медленно движущегося солнца, а нервы свои — светящимися, причем рисует анатомически верно картину разветвления многих из них.[3] Таким внутренним, сосредоточивающимся в желудке зрением сомнамбулы, по их показаниям, обладают очень часто, и оно должно иметь где-то свою реальную почву.

Наше внутреннее самосозерцание немыслимо без обусловленного перемещением психофизического порога изменения отношения нашего сознания к нашему организму. Так как вместе с этим перемещением мы приобретаем такие

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 75.
[2] Kiesers. Archiv. IV, 2, 171.
[3] Kerner. Die Seherin von Prevorst. Stuttgart, 1888, 82.

познания о своем внутреннем существе, каких у нас нет во время нашего бодрствования, когда дающее нам возможность созерцать это наше чувственное сознание не содержит в себе всей суммы получаемых нами от нашего существа восприятий, то есть что наше нормальное сознание не исчерпывает своего объекта, нашей души. Если же так, то учение о душе, основывающееся на анализе одних только сознательных представлений и одного только нашего сознательного мышления, представляет собой нечто половинчатое, и ему никогда не удастся разгадать загадку о человеке. Поэтому мы должны изучать такие наши состояния, при которых увеличивается объем нашего сознания. Последнее имеет место в обыкновенном сне и в сомнамбулизме, и прежде всего — относительно внутренней области нашего тела, преимущественно же относительно находящихся в болезненном состоянии его частей, что нисколько не странно, если принять во внимание, что во время нашего бодрствования органы нашего тела делаются объектами нашего сознания, только приходя в болезненное состояние. А так как при внутреннем самосозерцании нами наблюдается жизнедеятельный наш организм и воспроизводится в символах и часто в драматической форме процесс, которым целебная сила нашей природы старается восстановить нарушенное равновесие сил организма, то изучение сомнамбулизма может привести нас к гораздо более ценным заключениям относительно человека, чем те, к которым может привести исследование трупов, хотя бы мы подвергли вивисекциям половину животного мира.

Если и после всего сказанного нами относительно внутреннего самосозерцания сомнамбул для некоторых из читателей все еще останется не совсем ясным это явление, то тем не менее предыдущих наших исследований достаточно для того, чтобы построить общую его теорию. Здесь, как и вообще во всей трансцендентальной психологии, необходимо различать сознание и душу, *я* и субъект. *Наше я* не принимает деятельного участия в развитии нашего тела, почему им и не осознаются наши растительные функции.

Но сомнамбулизм показывает нам, что они отнюдь не осознаются нашей душой: если сомнамбулы признают расстройства своего организма расстройствами и даже только ими и занимаются, то у них непременно должен быть где-то масштаб сравнения, представление о том, что должно быть. Кто смотрит на ненормальное свое состояние, как на ненормальное, тот должен знать и свое нормальное состояние, должен знать, что должно быть вместо того, что существует в данное время. Из этого следует само собой, что теперь через наше трансцендентальное сознание проходят представления не об одних расстройствах нашего организма, но и о нормальных процессах нашей жизни, а это возможно только в таком случае, когда носитель этого сознания, наша душа, тождественен с действующим в нас организующим началом. Сам Дарвин склоняется на сторону того взгляда, что борьбой за существование достигается только приспособление организмов к условиям жизни, так что развитие новых органических пород потребовало бы и новой образовательной силы. Что эта образовательная сила обладает сознанием, на это указывает внутреннее самосозерцание сомнамбул; а что носителю этого сознания должна быть приписана и воля, это доказывается деятельностью целебной силы природы, которая, представляя собой только продолжение органической образовательной силы, так же должна обладать сознанием.

б) Определение сомнамбулами чужих болезней

Основываясь на исследованиях врачей, можно сделать вывод, что способные к внутреннему самосозерцанию сомнамбулы могут также видеть и внутренний организм постороннего им лица. Что касается факта обладания сомнамбулами этой способностью, то здесь я сошлюсь прежде всего на вышеупомянутый отчет Парижской медицинской академии, в котором говорится следующее: «Замагнетизированный субъект, погрузившись в сомнамбулический сон, судит

о болезни лица, с которым вступает в магнетическое отношение, определяет характер его болезни и подает ему врачебную помощь».

Кажется, что в исключительных случаях наша способность определения чужих болезней может обнаруживаться у нас даже в состоянии бодрствования. Может быть, элементарную форму ее обнаружения надобно видеть уже в медицинском диагнозе, который, конечно, не всегда основывается только на рефлективных суждениях да сознательных логических умозаключениях врача по симптомам болезни о ее причине, но часто на интуитивном постижении им болезни, особенно когда врач живо сочувствует своему пациенту, вследствие чего между ними устанавливаются родственные с магнетическим отношением отношения, обыкновенно наблюдаемые между родителями и детьми. Впрочем, так как в науке и искусстве рефлексия и интуиция ведут между собой более или менее сильную борьбу, достигая равновесия только у гения, то врачи, у которых преобладает абстрактное направление ума, таким полуинстинктивным определением болезней не придают никакого значения.

Однако самый ранний пример такого определения болезней дан одним из врачей. Гален, обязанный, по его собственным словам, частью своих практических познаний наблюдениям над людьми, находившимися во сне, говорит о прозорливости своих заключений относительно будущего течения болезней своих пациентов так, что они напоминают собой предсказания, делаемые ясновидящими сомнамбулами. По-видимому, совершенно здоровому сенатору Сексту он предсказал, что тот заболеет через три дня лихорадкой, что на шестой день она его отпустит, на четырнадцатый опять возвратится, наконец, на семнадцатый, после общей критической испарины, совершенно прекратится. Все это и исполнилось в действительности. Одному страдавшему лихорадкой молодому римлянину он отсоветовал рекомендованное другими врачами кровопускание, присовокупив, что у него само собой произойдет из левой ноздри кровотечение, за которым и последует выздоровле-

ние.[1] Кто захотел бы приписать такие предсказания Галена его высокому медицинскому образованию, тому можно указать на заслуживающее доверия сообщение Декарта, что две истеричных девочки предсказали друг другу наступление кризиса своей болезни.[2] В «Mercure de France» (сентябрь 1720 и июль 1728 гг.) рассказывается о двух приобретших большую известность своими диагнозами португальских девушках. Одна из них была высоко почтена португальским королем и получала пенсию. Она видела, как совершаются в человеческом теле процессы кровообращения и пищеварения, и определяла такие болезни, которые не могли постигнуть искуснейшие врачи.[3]

Примеры необыкновенного развития способности сомнамбул созерцать внутренний организм постороннего им лица можно найти у английского врача Гэддока. «Если пациенты пожелают лично быть исследованными Эммой, — говорит он о своей сомнамбуле, — то я настоятельно прошу их до тех пор ничего не сообщать мне о своем здоровье, пока ясновидящая не произведет над ними своего исследования и не опишет внутреннего состояния их организма и симптомов их болезни, так как нередко случается, что они выражают свое удивление, когда слышат от нее, с какой точностью она описывает эти симптомы и с какой правильностью указывает на место или определяет часы периодического наступления их страданий, хотя ни я, ни она не слышали от них ни слова обо всем этом... В двух или трех случаях Эмма по своей собственной голове заочно указала место страдания умалишенных, а я, основываясь на ее показаниях и на френологических данных, отважился сделать заключение относительно главных симптомов их болезни. Мои заключения, как подтвердили пользовавшие больных врачи, оказались верными».[4]

---

[1] Puységur. Recherches etc. 319, 322; Colquhonn. Die geheimen Wissenschaften etc. 113.

[2] Dupotet. Traité complet du magnétisme animal. 440.

[3] Le Brun. Histoire critique des pratiques superstitieuses. (Amsterdam, 1733) I, 58.

[4] Haddock. Somnolismus etc. 192, 193.

Нередки и такие случаи, когда правильность диагнозов, даваемых сомнамбулами, подтверждалась вскрытием трупов. Разумеется, эти исключительно основывающиеся на внутреннем созерцании, но отнюдь не на абстрактных анатомических и физиологических сведениях о человеческом теле диагнозы не могут отличаться такой научной точностью и такой определенностью выражений, какими отличаются медицинские заключения, даваемые на основании анатомических вскрытий, но опытный врач может извлечь и из них пользу.

Если внутреннее самосозерцание сомнамбул основывается на восприятии ими впечатлений от своего организма не во время нахождения их в нормальном состоянии, то способность их видеть чужой организм должна основываться еще на более сильном перемещении порога их сознания и большем обнаружении трансцендентальной половины их существа. Если мы допустим теперь, на что имеем право, что восприятие сомнамбулами впечатлений, исходящих от чужого организма, основывается на материальном воздействии на них некоторого тонкого газообразного вещества, то такая их способность ясновидения утратит всю свою чудесность и будет такой же обыкновенной способностью, как и остальные наши психические способности, с той только разницей, что во время нахождения человека в нормальном состоянии этой его способности для обнаружения своей деятельности недостает психического субстрата ее, сознания. Наше трансцендентальное *я* находится в ином отношении к внешнему миру, чем наше *я* эмпирическое; оно представляет как бы продолжение нашего эмпирического *я*, корень нашего существа, отношения которого к внешнему миру начинают нами восприниматься только тогда, когда наша жизнь из наземных частей нашего существа, нашего эмпирического *я*, ствола его, и нашего чувственного сознания, его цвета, снова уходит в его корень. Это иное наше отношение к внешнему миру принято называть «магнетическим отношением». Но магнетизирование отнюдь не служит единственным средством к установлению

такого отношения. Обращаем особенное внимание читателя на то, что в иное отношение к внешнему миру, чем то, в котором находимся мы к нему обыкновенно, ставится не весь субъект сомнамбул, а только лицо их чувственного сознания; магнетическое отношение возникает только для этого их лица, для субъекта же их оно существует и до, и после магнетизирования.

Мы до тех пор не поймем отношения человека к природе, пока будем отождествлять наш субъект с сознаваемым нами нашим лицом; до тех пор не придем к определению человека, пока не признаем существования нашего другого *я*, кроме *я*, находящегося над порогом нашего сознания, и пока слепо будем веровать в то, что физиологическая психология может объяснить всего человека. Человек похож на те неподвижные звезды, которые, подобно Проционy, образуют вместе со своим темным спутником двойное созвездие, звезды которого описывают вокруг общего центра их тяготения эллипсы. Если признать существование только светлой *звезды такого созвездия и принять* в расчет только то тяготение этой звезды, центр которого находится в млечном пути, то движение ее будет представлять загадку, которая разрешается сейчас же, как только мы допустим другое тяготение ее, тяготение к темному ее спутнику. Так точно и тот, кто хочет быть монистом, кто хочет рассматривать человека и природу *вместе*, должен признать существование темного спутника, сознаваемого нами нашего *я*, существование нашего *я*, находящегося под порогом нашего сознания. Только человек, убежденный в том, что пятью отношениями нашего чувственного *я* далеко еще не исчерпывается сумма всех отношений наших к природе, и стоит на прямом пути решения загадки о человеке; кто же оставляет в стороне нашего темного спутника и признает одну физиологическую психологию, тот уподобляется астроному, который захотел бы объяснить движение Проциона одним из его тяготений, тяготением его к некоторому центральному солнцу.

Магнетическое отношение сомнамбул к внешнему миру направляется прежде всего на их магнетизера, так как, по-

видимому, им легче всего видеть его внутренний организм. Затем магнетическое отношение сомнамбул распространяется на лица, с которыми они связаны узами любви и симпатии. Однако магнетизер может сообщить этому отношению любое направление, причем тот случай, когда сообщение магнетическому отношению определенного направления производится путем прикосновения или при помощи материального проводника, например волоса, служит доказательством того, что сомнамбулическое ясновидение вызывается материальным воздействием. Профессор Мэйо сообщает следующий интересный с ним случай. «Из Боппара, — говорит он, — я послал одному проживавшему в Париже и находившемуся в приятельских со мной отношениях американцу срезанную у себя с головы прядь волос и завернутую полковником С. во взятую у себя на столе писчую бумагу. Американец не знал полковника даже по имени, а следовательно не имел и никаких данных для заключения о том, кому принадлежали волосы. Его задача, которую он и выполнил в точности, состояла в том, чтобы вручить бумагу с волосами одной *парижской сомнамбулс*». Далее Мэйо говорит, что эта сомнамбула дала совершенно правильное показание и что это показание состояло в том, что полковник страдает параличом бедер и лядвий, да сверх того еще и другой болезнью, против которой он употребляет обыкновенно один хирургический инструмент.[1] Когда в Сальпетрие, в Париже, для определения болезни одной особы погрузили в сон сомнамбулу, то она еще до прибытия больной пришла в сильное возбуждение и отказалась дать диагноз в ее присутствии. Когда же больная удалилась, то сомнамбула, в противоположность медицинскому диагнозу, состоявшему в том, что у нее грудная болезнь, констатировала у нее болезнь сердца и предсказала, что на четвертый день у нее будет сильное кровотечение, а на десятый она умрет. Это предсказание сомнамбулы исполнилось в точности, диагноз оказался правильным.[2]

---

[1] Mayo. Wahrheiten im Volksaberglaubeu. Duetsch von Hartmann. Leipzig, 1852, s. 214.

[2] Mirville. Pneumatologie. Paris, 1853, I, 32.

Чтобы привести еще одни пример правильного диагноза сомнамбул из недавнего прошлого, укажем на случай, который имел место с президентом мюнхенской оберконсистории доктором фон Гарлесом и против которого, конечно, нечего будет сказать даже записному скептику. Когда у его жены в Лейпциге явилась подозрительная боль в позвоночном столбе, то коротко знакомый с ним профессор Линднер, без ведома Гарлеса, который не согласился бы на это, обратился за советом относительно ее болезни к одной жившей в Дрездене сомнамбуле. «После своего возвращения, — говорит Гарлес о Линднере, — он сообщил мне следующее. Он спросил у сомнамбулы, может ли она как-нибудь духовно перенестись в комнату одной больной в близлежащий (известный ей) город. Она ответила, что может, если ей будет указан признак, по которому она могла бы отличить дом, где находится больная, от других, с ним соседних. На это он ответил, что дом этот легко отличить по следующим двум приметам: он стоит против дома церковного хора, наискось, и как раз против него находится единственный на этой улице насосный колодезь. Эти указания были признаны сомнамбулой достаточными. Немного погодя, она сказала, что нашла дом, видит и комнату, в которой находится больная. Теперь она как раз страдает припадком своей болезни и не то сидит, не то лежит на софе... Тут она описала комнату и костюм пациентки. Это описание, насколько о том мог судить спрашивавший, было верно. Затем он спросил, может ли больная выздороветь. На это последовал ответ, что это легко может статься и что болезнь произошла от простуды и пр.» [1]

Что действительно существует материальный деятель, служащий посредником магнетического отношения, которое теперь кажется нам мистическим, но для которого когда-нибудь будет изобретен своего рода спектроскоп, это доказано многочисленными наблюдениями. Вот что говорит о своей сомнамбуле Шапари: «Чтобы исследовать болезнь и прийти

[1] Harless. Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. 1875, II, 97.

к заключению о степени ее излечимости, ясновидящая должна была всякий раз сама духовно войти в больной индивидуум и духовно взять на себя все его недуги и страдания. По достижении такого состояния, она видела в своем собственном теле имевшие место в чужом организме болезненные изменения, определяла обусловленный ими метод лечения, предписывала необходимую при этой болезни диету и соответствующие характеру болезни лекарства. Но такое вхождение в чужой организм всегда действовало на нее расслабляющим образом, и тем в большей степени, чем мучительнее и отвратительнее была подлежавшая ее исследованию болезнь, хотя из-за помощи больному она готова была на всякую жертву...

Так как у многих сомнамбул определение чужих болезней основывается на чувствовании ими этих болезней, то отказ их от такого определения представляет нередкое явление. Они неохотно исследуют чахоточных [1] и с ужасом сторонятся эпилептиков и сифилитиков.[2] Пюисегюр сообщает о плохих для одной сомнамбулы результатах предпринятого ею исследования эпилептической болезни одной девушки и приводит заявления этой сомнамбулы, что, если бы прикосновения ее к больной продолжались долее, то хотя дурное влияние их на нее усилилось бы, но больная совершенно выздоровела бы.[3]

Конечно, самой замечательной из всех известных сомнамбул была «преворстская ясновидящая», девица Гауффе. Можно предсказать, что носящая такое название книга д-ра Юстина Кернера в будущем столетии приобретет громадный круг читателей, нужды нет, что в наш век мнимой нашей просветительнице, журналистке, удалось заклеймить ее клеймом мистицизма, не помешав ей, однако, выйти в свет в пяти изданиях.

Из сообщений о Гауффе можно сделать заключение, что она была не только интуитивной, но и сенситивной сомнамбулой. Вот что говорит о ней Кернер: «Она отличалась

---

[1] Pigeaire. Électricité animale. 244.

[2] Deleuze. Instr. pratique. 447, 453.

[3] Puységur. Mémoires. II, 155, 165.

такой тонкой относительно чужих болезней чувствительностью, что путем одного только приближения, а тем более прикосновения к больному, не слышав от него ни одного слова о его болезни, тотчас же испытывала на себе те же, в той же области тела и в том же месте, как и он сам, ощущения и, к величайшему удивлению его, могла подробнейшим образом рассказать ему о всех его страданиях. Вместе с физическим состоянием больного она чувствовала и его состояние психическое, особенно же внезапно являющиеся настроения радости, печали и пр. Физическое состояние больного отражалось на ее теле, психическое — на ее душе»... «Однажды вечером, — продолжает Кернер, — к нам приехала из Геппингена совершенно незнакомая нам деканша Бурк и, страдая болью в области печени, обратилась ко мне с просьбой предоставить ей возможность быть исследованной бодрствующею Гауффе, причем не сказала мне о состоянии своего здоровья, кроме вышепоименованного, ни одного слова. Чтобы услужить деканше, я повез ее к Гауффе. Последняя ощупала ей живот, сильно покраснела и сказала, что чувствует сердцебиение и боль в области печени; но что ее сильно встревожило, так это то, что она вдруг почти ничего не стала видеть правым глазом. Бурк пришла в удивление и сказала, что она уже много лет почти ничего не видит правым глазом, о чем она, будучи, конечно, уверена, что это застарелая, неизлечимая болезнь, даже и не заикнулась мне ранее; я же, не произведя тщательного исследования этого ее недостатка, зависевшего от паралича зрительного нерва, не мог знать о нем ровно ничего. Между тем Гауффе в течение нескольких дней была больная полной слепотой правого глаза, зрачок которого, как это бывает при темной воде, утратил всякую раздражительность. Только постепенно, благодаря тому, что ей ежедневно по несколько минут смотрели пристально в больной глаз, она приобрела опять способность им видеть»... «5 сентября 1827 года, — говорит еще Кернер, — я дал Гауффе в руку ленту с вышитым на ней именем одной больной, которая, по всей вероятности, сама же сделала на ленте вышивку и прикаса-

лась к ней или носила ее на себе до отсылки ее из У., места своего жительства. Не успела Гауффе подержать ленту в руке и несколько минут, как занемогла; у нее появились тошнота, удушье и сильнейшая рвота. Затем она почувствовала сильную боль в костях левой ноги, нытье в груди и какое-то особенное раздражение язычка. Вскоре все эти болезненные симптомы исчезли, но тошнота и страшное удушье продолжались; потребовалось неоднократное мытье руки, державшей ленту, но ничто не помогло, пока на сомнамбулу не нашел полный столбняк и она не погрузилась в мнимую смерть... Когда я в 6 часов вечера получил «Швабский Меркурий», то прочитал в нем, что особа, ленту которой держала в руке Гауффе, умерла за несколько дней до этого»... «Ван Гельмонт, — так Кернер заключает свой рассказ, — говорит об одной женщине, заболевавшей сильными припадками ломоты в костях всякий раз, как она садилась на стул, на котором сидел умерший пять лет тому назад ее брат».[1]

Итак, если мы не хотим, чтобы наши теории отставали от фактов, то мы должны признать, что находящееся под психофизическим порогом нашего сознания наше *я*, так называемое бессознательное, бессознательно не само по себе, а только относительно, только для нашего *я*, находящегося над этим порогом; эта, лежащая за пределами нашего нормального сознания, трансцендентальная половина нашего существа находится в других отношениях к вещам, чем человек пяти чувств, и обладает другими, чем он, путями восприятия, равно как и измененными пространственной и временной мерами людей, находящихся в бодрственном состоянии. Но когда во сне и сомнамбулизме начинает нами сознаваться деятельность этого нашего трансцендентального *я*, то его восприятия нередко принимают для нас аллегорическую и символическую формы, а также форму драматического раздвоения *я*, что отнюдь не может служить для нас основанием к суеверному сопричислению этих простых форм познания к реальностям.

---

[1] Kerner. Die Seherin von Prevorst. Stuttgard, 1877, s. 113, 115.

3. Инстинкт врачевания у сновидцев

Теперь мы можем перейти к более трудному вопросу, а именно: может ли сновидение быть названо врачом не только со стороны определения болезней, но и со стороны их лечения? Если бы этот вопрос относился ко сну, то его можно было бы решить скоро, так как физиологам давно уже известно, что во время нашего сна совершается процесс обновления нашего организма и обнаруживает свою деятельность присущая нам целебная сила природы. Но наш вопрос относится к сновидению, к внутреннему пробуждению, и здесь речь идет не о процессе обновления в организме сновидца, а о процессе возникновения у него представлений о лекарстве. Но так как то, что при нашем внутреннем пробуждении является у нас в виде ясного представления и *сознательной воли*, заявляет о себе уже во время нашего внешнего бодрствования в виде инстинкта, в виде смутного представления и бессознательного влечения (что и заставляет предложить, что все наши инстинкты коренятся в трансцендентальной половине нашего существа и проявляют свою деятельность с возникновением сообщения между двумя находящимися в разобщении во время бодрствования нашими нервными системами), так как затем на наши инстинкты, направленные на лечение, можно смотреть как на естественное продолжение и форму обнаружения действующей в нас целебной силы природы, то с этой силы мы и должны начать наше исследование.

Человек проводит во сне едва ли не треть своей жизни. Физиология еще не уяснила себе причин, рождающих сон; но несомненно то, что для нас такое периодическое ослабление сознательной жизни составляет потребность, что правильный и крепкий сон служит одним из первых условий нашего телесного здоровья. Вот почему лишение человека сна может повлечь за собой очень плачевные для него последствия, даже его смерть. Я читал где-то, что оно служило у японцев одним из видов смертной казни. Оно фигурировало также в имевших место в истории Германии, Анг-

лии и папских владений процессах о ведьмах, в виде *tormentum insomnii*, и состояло в том, что ведьмам не давали спать, гоняя их без устали по тюрьме до тех пор, пока у них не делались на ногах раны и пока они не впадали в состояние полного беспамятства и бешенства.[1]

Это приводит к заключению, что противоположное обращение с больным, погружение его в возможно более глубокий сон, увеличивая деятельность производительной силы его организма, должно оказывать на его здоровье чрезвычайно благодетельное влияние.

Это и делают: природа — вызывая натуральный, естественный, а врач — искусственный сомнамбулический сон. Каков бы ни был сомнамбулический сон, во время его деятельность целебной силы природы бывает интенсивнее, чем во время нормального сна и бодрствования. Подобно тому, как, согласно наблюдениям, даже у растений в периоды сноподобного состояния их совершается процесс их усиленного роста, у человека во время сомнамбулического сна совершается процесс усиленного обновления его организма. По наблюдению Брэда (открывшего гипнотизм), этот сон, в отличие от обыкновенного, оказывает чрезвычайно большое целебное действие на острые болезни и ослабляет хронические.[2]

То же самое имеет место и в искусственном сомнамбулическом сне. Он представляет также один из видов глубокого сна и уже в силу одного этого служит таким действительным лекарством, что может даже, благодаря имеющему в нем место простому усилению деятельности целебной силы природы, исправлять хирургические повреждения. Очень часто сомнамбулы говорят, что магнетический сон обладает особенно большой целебной силой. Однажды одна чахоточная больная, находясь в сомнамбулическом сне, приказала своему врачу погрузить ее на девять дней в состояние мнимой смерти, которое, действительно, настолько укрепило ее легкие, что она проснулась совершенно здоровой.[3]

---

[1] Soldau. Geschichte der Hexenprozesse. Stuttgart, 1880, I, 263.
[2] Preyer. Die Entdeckung des Hypnotismus. 144.
[3] Schopenhauer. Parerga. I, 275.

Если существует целебная сила природы, то искусство врача только и может состоять в содействии ей и в ее направлении. Это было известно уже предшественнику Месмера Максвеллу. Сказав, что «нет такой болезни, которая не была бы уже излечена без помощи врачей жизненной силой», он делает совершенно правильное заключение, что «панацея есть не что иное, как вся, какой только может обладать человек, скопившаяся в избраннике судьбы жизненная сила».[1]

Вторично открытый Месмером метод лечения и состоял в лечении больного организма заключающейся в нем самом силой, которую при помощи магнетизма Месмер только вызывал к деятельности и направлял. Хотя современные врачи и редко сознают это, однако они близки к такому воззрению на лечение. С каждым годом они все более и более оставляют медикаментозное лечение, которое не только исходит из материалистического предположения, будто человек представляет собой чисто химическую задачу, но и действует на организм так, что дьявол изгоняется Вельзевулом. К такому методу лечения применимы сказанные Петром Потерием о врачах слова, что вместо того, чтобы лечить болезни скорее, чем то может сделать без посторонней помощи природа, они часто поступают так, что природе приходится бороться одновременно и с болезнью, и с ними.[2]

В новейшей медицине все более и более утверждается взгляд, что лечит не врач, а природа, что искусство врача только в том и состоит, чтобы помогать целебной силе природы и сообщать ей направление, то есть при помощи медикаментов облегчать природе достижение ее целей. Благодаря такому взгляду, разделяемому теперь всеми врачами, учение о лекарствах сводится к учению о способах облегчения деятельности целебной силе природы. Если мы обратимся теперь к вопросу о том, в каком отношении к действующей в организме сомнамбул целебной силе природы находится способность их обретать соответствующее их бо-

[1] Maxwell. Magnetische Heikunde. II. Anhang.
[2] Poterius. Opera omnia. 604.

лезни лекарство, то увидим, что он представляет собой только частный вид общего вопроса об отношении между природой и духом, бессознательным и сознательным, волей и представлением. Но здесь не место вдаваться в философские рассуждения по этому вопросу; достаточно ограничиться замечанием: что всякий монист, будь то пантеист или материалист, уже самой логикой поставляется в необходимость смотреть на дух, сознание и представление как на естественные продукты процесса органического развития. Смотреть ли на сознание с биологической или физиологической точки зрения, в том и другом случаях оно является естественным цветом на стволе органической жизни, как бы продолжением организма.

Если жизнь духа есть не что иное, как продолжение жизни природы; если, подобно биологии, история жизни человечества должна быть понимаема в смысле эволюции, так что Гегель и Дарвин дополняют друг друга; если представление относится к воле, как цветок к своему стволу; если та самая сила, которая образует мозг, управляет и его функциями, — *то само собой понятно*, что то, что действует в природе, должно заявлять о себе и в области представления, равно как понятно и то, что деятельность целебной силы природы должна выражаться как в инстинкте врачевания, так и в бессознательном представлении лекарства. И если уже наше чувственное сознание находится в такой же тесной связи с нашим организмом, в какой цвет со своим стволом, то тем более это имеет место относительно сознания сновидца, так как чем крепче сон, тем глубже погружается человек в органическую жизнь природы. Таким образом, если существует объективная целебная сила природы, то с монистической точки зрения должно существовать и субъективное представление лекарства, в бодрственном состоянии могущее выразиться у нас только в виде инстинктивного влечения к лекарству, во сне же доходящее до его узрения нами.

Итак, сновидение может быть названо врачом не только со стороны диагноза и определения будущего хода болезни, но и со стороны лечения.

Бодрствование, обыкновенный сон и сомнамбулизм — это звенья одной и той же цепи. В первом состоянии человека чувственное сознание его находится на высшей ступени своего развития; с отходом его ко сну оно ослабляется и ослабляется тем больше, чем глубже сон, в сомнамбулизме же исчезает совершенно. Но пропорционально ослаблению нашего чувственного сознания совершается наше внутреннее пробуждение, достигающее в сомнамбулизме высшей степени. Таким образом, кто хочет изучить связанные с внутренним пробуждением человека анормальные способности его души, тот должен изучать их и *во всех трех его состояниях* последовательно: они явятся перед ним в элементарной своей форме уже в первом состоянии, яснее выступят во втором и обнаружатся с полной ясностью в последнем. Только при таком сравнительном изучении явлений жизни человека во сне они взаимно осветят друг друга и утратят свою загадочность, которая будет существовать для нас до тех пор, пока мы будем изучать их отдельно по вышеуказанным категориям.

Итак, прежде всего мы должны констатировать, что душа человека обладает хотя и обнаруживающейся только в виде бессознательного инстинкта способностью находить соответственное болезни его лекарство, но и во время его бодрствования. Достаточно указать на два общеизвестных явления; инстинкт питания у животных и прихоти беременных женщин, причем в последнем случае у человека наряду с отвращением от привычной для него пищи появляются нередко требования несъедобных веществ, например, обломков карандаша и пр. Отвращением могут сменяться в период беременности женщин обычные симпатии их и к другим предметам. Так, недавно мне пришлось быть свидетелем того, как одна беременная дама неохотно позволяла своему мужу целовать себя в то время, как он курил сигару, хотя бы и отлагаемую им при этом в сторону; но уже через несколько дней после родов она опять находила запах сигары таким же приятным, как и до беременности. Очевидно, что подобные явления должны быть поставлены в

параллель с обнаруживающимися у сомнамбул в виде остатков от их магнетического состояния, в течение долгого времени по прекращении этого состояния, инстинктами врачевания. Одна сомнамбула Кернера сказала, что и по прекращении магнетического ее состояния в течение долгого времени внутренний голос ее будет побуждать ее принимать то или другое лекарство и подсказывать ей, что ей полезно, а что вредно.[1] Другая сомнамбула говорила Кернеру: «С тех пор, как меня начали магнетизировать, мне претит всякая пища, не соответствующая моему теперешнему, *простому*, состоянию; мясо и пирожное отвратительны мне, молоко же и яблоки — единственная приходящаяся мне по вкусу пища».[2] Когда же сам Кернер начал употреблять предписанное ему этой сомнамбулой средство, то, по словам его, он получил отвращение к предрасполагающей к его болезни пище, к смешанной пище вообще, а к мясной в особенности, и наоборот, возымел чрезвычайную охоту к пище, употреблявшейся им до этого очень неохотно, к растительной.[3] Таким образом, здесь мы имеем дело с переходом инстинкта питания к магнетизеру.

К числу обыкновенных действий магнетизма на человека принадлежит вызов им в магнетизируемом субъекте склонности к полезной и отвращения от вредной для него пищи.[4] Бонетус рассказывает об одном мужчине, который никогда не мог есть хлеба, но стал требовать его, заболев лихорадкой, и перед последним пароксизмом с жадностью съел его очень большое количество. После этого лихорадка его оставила, а вместе с тем к нему возвратилось и прежнее отвращение к хлебу.[5] Брентано рассказывает об известной монахине Катерине Эммерих, она приносила к себе домой

---

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 259.

[2] Ebendort. 380.

[3] Ebendort. 362.

[4] Kluge. Darstellung etc. 87; Heineken. Ideen und Beobachtungen tier. Magnetismus betr. 51; Hufeland. System der prakt. Heilkunde. I, 41 etc.

[5] Mutatori. Über die Einbildungskraft. II, 258.

и разводила у себя одной ей известные лечебные травы, причем истребляла далеко вокруг своего жилища ядовитые растения.[1] Это явление наблюдается и у некоторых религиозных экстатиков, представляющих собой, чего не хочет знать новейший рационализм, окрашенных в религиозную окраску сомнамбул.

Таким образом, несомненно, что целебная сила природы может обращать в орудие для достижения своих целей сознание бодрствующего человека, вызывая в нем инстинктивное влечение к лекарству. Но нам важно знать, собственно говоря, то, может ли власть этой силы простираться на мир представлений сновидца, и доказать это является моей обязанностью. Что сновидец обладает способностью находить лекарства против своих болезней, в этом в прежние времена не существовало ни малейшего сомнения. Гиппократ, Аристотель, Гален, Аретей, Плиний, Цицерон, а затем Тертулиан, Бэкон Веруламский, Монтэн и многие другие стоят за возможность узрения лекарства во время сна и только теперь вместо того, чтобы ограничиться утвердительным на этот вопрос ответом, прибавив к нему слова «как известно», считают необходимым вдаваться в исследования.

Существует два соображения, в высшей степени способных привести к пониманию возможности, даже необходимости возникновения у сновидца таких представлений о лечении и тем лишить их всякой чудесности. Первое соображение состоит в том, что слепо действующая в нас целебная сила природы в сущности еще гораздо чудеснее возникновения у нас во сне представлений о лечении, а второе — в том, что сновидение сопровождается перемещением психофизического порога сознания сновидца, доставляющим последнему новый материал для восприятия, а потому сообщающим его представлениям о лечении вполне материальную подкладку, даже до некоторой степени делающим их необходимыми.

---

[1] Die Tyroler ekstatischen Jungfrauen. 1843. I, 119. Der ungenannte. Autor ist Wilhelm Vokl.

Если принять во внимание извращенность образа жизни большинства людей, особенно живущих в наших цивилизованных странах, а также скученность народонаселения наших больших городов, рассадников всевозможных миазмов и болезней; далее, если подумать о том, что везде, особенно в деревнях, большинство больных подвергают сами себя или подвергаются другими людьми нерациональному лечению, то всякий, даже необразованный человек должен будет согласиться с тем, что на долю целебной силы природы выпадает далеко нелегкая задача. А так как эта сила, несмотря ни на какие препятствия, с успехом выполняет свою роль, то она должна возбуждать в нас величайшее к себе уважение. Еще резче должна бросаться в глаза всякому, даже необразованному человеку целебная сила природы, заявляющая о себе при наружных повреждениях: порезах, ранах от огнестрельного оружия, переломах костей и пр., когда обнаруживается воочию, что врач — только помощник у природы. Но сам врач придет в великое удивление перед обнаруживающейся при лечении им болезней деятельностью целебной силы природы, когда проследить за употребляемыми ею при этом усилиями. Чем больше он вдумывается в это явление, тем лучше поймет, что он может только помочь лечащему каждый организм внутреннему врачу, но не заменить его. Новейшая медицина склоняется даже на сторону того воззрения, что сами болезни наши представляют собой кризисы, производимые в нас внутренним нашим врачом, целебной силой нашей природы, с тем, чтобы путем анормальной деятельности нашего организма отвратить от нас грозящую нашей жизни опасность.

Вот о какой целебной силе природы говорит Карус: «Уже обыкновенное, сопровождающееся остановкой кровотечения, самозакрытие пораненного сосуда представляет собой в этом отношении факт чрезвычайной важности. Каким образом течение крови в пораненных сосудах постепенно принимает другое направление; почему прекращается ее приток к раненым местам; как происходит то, что при этом мало-помалу сами собой сокращаются сосуды; как от

свертывания крови происходит новообразование, называемое тромбом, и как совершаются при этом природные процессы, в собственном смысле этого слова, процессы, благодаря которым происходит несопровождающееся ни малейшим сознанием окончательное закрытие раны, а вместе с тем образуются новые каналы и вполне восстанавливается кровообращение: все это наводит на множество размышлений... и если я сказал, что высшая задача науки должна состоять, собственно, в том, чтобы сознанием проникать в бессознательные тайники мировой души, то задача врачебной науки преимущественно состоит в том, чтобы проследить эти бессознательные стремления нашей природы к врачеванию и достигнуть наияснейшего их познания с целью возможно большего содействия им, а также возможного им подражания, особенно же их вызова».[1]

Хотя выражение «целебная сила природы» в сущности не говорит ничего и нуждается в точном определении, однако нельзя утверждать того, чтобы эта сила, действительно существующая в объективном мире, не могла найти себе соответственного выражения в субъективном мире, в мире представлений. Утверждать это можно бы было в том случае, если бы между природой и духом мыслима была непроходимая пропасть, но с мистической точки зрения дух представляет собой только продолжение природы, а значит, и целебная сила природы должна иметь свое продолжение в мире представлений. Да и что такое человек, как не интегральная часть природы, и притом такая, в которой природа достигает самопознания?

Теперь мне остается обратить внимание читателя на второе соображение, состоящее в том, что происходящее во сне перемещение психофизического порога предоставляет нам новый материал для восприятия, чтобы он увидел, что природа действительно так широко пользуется созданным ею для самопознания органом восприятия человека, что для последнего делаются возможными внутреннее самосо-

[1] C.G. Caros. Psyche. 101.

зерцание и объективное созерцание как органических процессов, так и деятельности целебной силы природы. Подобно всем неосознаваемым нами жизненным процессам, образовательному стремлению нашего организма, нашему инстинкту питания, обнаруживающемуся в процессе ассимилирования выбору нашим организмом питательных веществ, а также нашим симпатиям и антипатиям и вообще всем явлениям нашей душевной жизни, в которых мы не можем дать себе никакого отчета, целебная сила нашей природы вступает в наше сознание во время нашего нахождения в сомнамбулизме и может в качестве нашего внутреннего врача образовывать в нас на почве восприятий, доставляемых нам перемещением нашего порога, представление о процессе лечения.

Знаменитый химик Берцелиус, Рейхенбах и врач при минеральных водах Гохбергер произвели в 1845 году в высшей степени поучительный опыт. Они отправились к одной из так называемых сенситивов — девице фон Секкендорф, разложили перед ней на столе множество завернутых в бумагу химических препаратов и предложили ей провести по ним внутренней поверхностью правой руки, она, сделав это, получила от них различные впечатления, некоторые из них не оказали на нее никакого влияния, каждый же из остальных произвел у нее в руке своеобразные подергивания. Тогда попросили ее рассортировать их так, чтобы в одной группе находились вещества, не оказавшие на нее никакого влияния, а в другой остальные. «Немалое удивление, — говорит Рейхенбах, — выказал основатель электрохимической системы, когда в одной группе оказались тела исключительно электроположительные, а в другой — тела с резким электроотрицательным характером. Ни одного электроположительного тела не оказалось между электроотрицательными, и наоборот; сортировка была произведена вполне верно... Таким образом, электрохимическая классификация тел, на которую в течение столетия было употреблено столько труда и остроумия, была произведена в совершенстве девушкой-сенситивом в течение десяти минут

путем простого прикосновения к ним невооруженной ничем руки».[1]

Но если сомнамбулы и сенситивы чувствуют нечувствуемые нами действия веществ, то нечего удивляться тому, что они больше знают об их свойствах, чем находящийся в нормальном состоянии человек, для которого эти действия остаются под его порогом, так же как и тому, что эти лица, в сознание которых проникает целебная сила природы, познают специфические действия веществ и знают, насколько они содействуют или препятствуют деятельности этой силы. «Преворстская ясновидящая» так тонко реагировала на прикосновение, даже на приближение к минералам и органическим веществам, что в тот же час ощущала их врачебные действия. Зимерс подвергал одну сомнамбулу действию почти двухсот лекарственных веществ, заставляя ее дотрагиваться до них концами пальцев правой руки, а иногда кладя ей на язык их кусочки, и она обнаруживала, особенно во время нездоровья, очень тонкую чувствительность. Несмотря на то, что многие из этих веществ нарочно были приготовлены в разнообразных видах (экстрата, порошка, декокта и пр.), она всегда признавала их тождество. Эта сомнамбула видела несколько раз в доме у Зимерса ноготки шафрана, Светланы, гиацинта и тюльпана и определяла, за редкими исключениями, правильно цвет будущих цветов и то, будут ли последние простыми или двойными.[2]

Итак, подобно тому, как при внутреннем самосозерцании человека вступает в его сознание стремление к органическому образованию, при имеющем место во сне и сомнамбулизме внутреннем его пробуждении вступает в его сознание целебная сила природы. Советник Санитарного комитета Шиндлер говорит об этом следующим образом: «Если мы проследим те совершающиеся в нашем организме процессы, которые производятся им с целью сделать без-

[1] Reichenbach. Aphorismen über Sensitivität und Od. Wien, 1866, 7, 8; Der Sensitive Mensch. Stuttgart, 1854, I, 706.

[2] Perty. Die mystischen Erscheinungen. I, 263.

вредным отравление, например, процесс превращения поступивших в него вредных для него металлических окислов в причиняющие ему меньший вред сернистые металлы, или процессы, ведущие к удалению из организма проникнувших в него посторонних тел, как-то: нагноение или инкапсулирование, выпотевание и вытеснение, или процессы, к которым прибегает тело в случае ущемленной грыжи, когда омертвевает и удаляется из него бесполезное, когда, благодаря воспалению, нагноению, распрямлению кишечного заворота, делается удобопроходимой кишка и заживает искусственный проход; если мы проследим затягивание ран, образование вещества нервов, мускулов или костей, имеющее место при опустении какого-нибудь большого кровеносного сосуда восстановление кровообращения при помощи новообразования, а именно образования сообщительной сети кровеносных сосудов; если мы обратим внимание на повседневно совершающиеся при воспалениях и лихорадке процессы, имеющие целью спасение жизни индивидуума от пагубных на нее влияний; если мы сделаем все это, то должны будем сознаться, что ни один врач не может поступать предусмотрительнее природы и сделать заключение, что деятельность его может быть плодотворной только в том случае, если он ограничится устранением препятствий, лежащих на пути, избираемом природой при лечении, и будет, таким образом, ее слугой. Но куда денется в таком случае искусство лечения? Не в самих ли нас оно? Да и не появилась ли на свете вся врачебная наука только тогда, когда мы в основание лечения стали полагать врачебную деятельность нашего организма? Если мы называем медицину опытной наукой, то мы должны обратить внимание на то, что самолечение организма гораздо древнее науки его лечения и что внутренний врач наш лечил нас задолго до того времени, когда начала существовать последняя. Но этот врач имеет полное сходство с инстинктом животных... У сомнамбул этот инстинкт сопровождается сознательными представлениями; они внимают голосу его и смотрят на употребление

прописываемых им лекарств как на условие своего здоровья».[1]

Так как телесные органы внешнего и внутреннего бодрствования человека — нервные системы его головного мозга и ганглий — понятны как в анатомическом, так и в физиологическом отношении только в связи в целым его организмом, ибо они в такой же мере представляют собой продукт жизни этого организма, в какой цветок представляет собой продукт жизни растения, то отсюда вытекает само собой то заключение, что функции этих органов человека не могут быть рассматриваемы отдельно от общей деятельности его организма. Природа и дух нераздельны, и материализм, видящий во всяком явлении нашей духовной жизни исключительно функцию и продукт выделения наших телесных органов, от такого заключения может уклониться меньше всех других систем. Но раз он признает справедливость его, он, в силу требований логики, *безусловно* должен будет признать существование у людей, находящихся в различных видах сна, представлений о процессе лечения, а следовательно, смотреть на нижеприводимые нами явления не как на невозможные чудеса, но как на вполне естественные явления; иначе ему придется оспаривать существование целебной силы природы и отрицать, что порез на пальце может зажить сам собой. Таким образом, стоит только материалисту понять самого себя (а он понимает себя не в достаточной мере), и он признает возможность врачевательных сновидений. Пока же материалисты считают всякие разговоры на эту тему продуктом суеверия, оскорбляющим здравый смысл, и тем доказывают справедливость наших слов, что они — такие мироистолкователи, у которых нечего искать логики.

Так как логика возбраняет всякому монисту смотреть на природу и дух, как на лишенные внутреннего единства части мозаики, то для него врачевательные сновидения должны представлять только последнюю ступень лестницы

[1] Schindler. Das magische Geistesleben. Breslau, 1857, s. 247.

продуктов органической деятельности природы. Материалист-монист, ибо он соединяет в органическое целое природу и дух, волю и представление, тело и душу; но он делает это так, что душа является продуктом деятельности тела. Последнее, однако, справедливо только *отчасти*, а именно, только в том отношении, что наше чувственное сознание находится в зависимости от функций наших нервов и нашего головного мозга; если бы оно было справедливо *вполне*, то материализм должен бы был и подавно заключить от факта существования *целебной силы* к возможности *врачевательных сновидений*. Вот почему нашим материалистам должно показаться чрезвычайно странным, что Кабанис, так много содействовавший распространению материалистических воззрений, не делает ни одного возражения против разделяемого нами и подтвержденного его собственным опытом взгляда на представления людей, находящихся в анормальных состояниях. «У некоторых экстатиков и лиц, страдающих конвульсиями, — говорит он, — органы чувств делаются восприимчивыми к впечатлениям, не воспринимаемым ими в обыкновенном состоянии, или даже вообще людьми не воспринимаемым. Не раз приходилось мне наблюдать у женщин, которые в прежние времена, несомненно, прослыли бы отличными волшебницами, необыкновенно странные, представляющие результат органических изменений, о которых я веду речь, явления. Между ними были такие, которые легко могли различать невооруженным глазом микроскопически малые предметы; другие настолько хорошо видели в полной темноте, что могли ходить в ней с совершенной уверенностью. Были и такие, которые, подобно собакам, отыскивали человека по его следам и по запаху узнавали предметы, которые употребляло или к которым только прикасалось известное лицо. Я видел еще и таких, вкус которых достигал необыкновенной тонкости и которые, со встречающейся обыкновенно только у животных прозорливостью, умели выбирать или пищу, или даже казавшиеся им существенно для них полезными лекарства. Наконец, между ними были и такие, которые во время при-

падков своей болезни могли видеть в себе или известные подготовлявшиеся в их организме кризисы, вскоре затем и доказывавшие своим наступлением справедливость их показаний, или другие совершавшиеся в их организме изменения, подтверждавшиеся изменением их пульса и еще более несомненными симптомами».[1] Значит, Кабанис наполовину признавал сомнамбулизм уже тогда, когда не было еще и речи о сомнамбулах. Заметим здесь мимоходом, что Кабанис был одним из первых учеников Месмера, что, кажется, недостаточно известно, но что доказано доктором Миал.[2]

Другую форму монизма представляет пантеизм. Этот уже в самой органической деятельности видим господство психического начала и, полагая неразрывную связь между целебной силой природы и врачевательными представлениями, может, конечно, еще меньше материализма иметь что-либо против их возможности. Самым обстоятельным образом развит такой взгляд Гартманом. Для него органический рост, замена утраченных частей тела новыми, целебная сила природы, инстинкт и пр. сопровождаются представлениями, которые он относит к области бессознательного, то есть в которых он видит акты деятельности своей метафизической мировой субстанции.[3] За это ему пришлось испытать сильнейшие нападки со стороны естествоиспытателей, справедливые в том отношении, что точная наука должна черпать объяснения жизненных процессов только в самом организме. Но если вы прочтете его без всякой предвзятой мысли, то вы скоро найдете у него очень крупное зерно истины. Он делает вполне точный анализ органических процессов, хотя и не может освободиться от недостатков, сопряженных с признанием принципа бессознательного образования представлений. Если же вы захотите органически примирить неопровержимые естественно-

[1] Cabanis. Rapports du physique a du moral de l'homme. Paris, Mussov, 1855, II, 35.

[2] Ср. Deleuze. Faculte de prevision. 141.

[3] Hartmann. Phylosophie des Unbewussten. Ableitung A.

научные данные с такого рода философическим воззрением, то вы увидите себя вынужденным, как бы законом параллелограмма психических сил, считать местом возникновения всех, соединенных с бессознательным или инстинктивным влечением нашего организма наших представлений индивидуальную душу, находящееся под нашим психофизическим порогом наше трансцендентальное *я*. Конечно, органические процессы совершаются в нас бессознательно, но они совершаются бессознательно для нашего *я*, находящегося над этим порогом, а не для трансцендентального нашего *я*. Этот третий вид монизма представляет собой результат соединения незыблемых частей материализма и пантеизма, с оставлением в стороне их слабых частей, и, по-видимому, находится в наибольшем соответствии с действительностью.

Но этот третий вид монизма есть вместе с тем такой монизм, который меньше всех других способен к враждебному отношению к возможности врачевательных сновидений, так как, с его точки зрения, эта возможность обусловлена только наличностью одного из заурядных явлений жизни человека во сне, перемещения порога его сознания.

Сделав эти предварительные замечания, мы можем теперь обратиться к изложению отдельных примеров врачевательных сновидений, причем начнем со сновидения, способного вызвать наибольшее к его врачевательности недоверие. У жестоко израненного в Лейпцигской битве 1636 г. полковника В. была прострелена голова. После продолжительных страданий однажды ночью ему явилась во сне девушка и приказала выбросить вставленную ему в голову для проведения эфира золотую трубочку, сказав, что вслед за этим он выздоровеет. Хотя врачи объявили ему, что это неминуемо повлечет за собой его смерть, тем не менее он внял голосу вторично явившейся ему во сне в следующую ночь девушки и еще настоятельнее повторившей ему свое требование, и на следующее утро врачи нашли его рану зажившей.[1]

[1] Hennings. Ahnungeu und Visionen. 317.

Понятно, что эта золотая трубочка, как и всякое вводимое в организм человека постороннее тело, должна была причинять больному мучительное раздражение; а так как часто такого рода раздражения вызывают во сне даже имеющие целью удаление их рефлективные движения, то раздражение, производившееся трубочкой, легко могло послужить поводом к возникновению сновидения, в котором потребность такого удаления, благодаря фантазии сновидца, приняла драматическую форму приказания. Следовательно, стоит только сделать бесспорно возможное допущение, что в трубочке не было уже необходимости, и тогда самозакрытие раны объяснится помимо возведения этого сновидения на степень врачевательного, с которым оно во всяком случае имеет большое сходство.

Меланхтон страдал мучительным, не поддававшимся никакому лечению воспалением глаз. Однажды, по словам Камерариуса, ему приснилось, что врач прописал ему белую очанку (*Euphrasia officinalis*); после употребления ее он выздоровел. О подобном же случае, но таком, когда процесс узрения лекарства облекается в драматическую форму, рассказывает в своих «Смешанных историях» Элиан. Сделавшаяся впоследствии персидской царицей знаменитая Аспазия в молодости имела на лице очень безобразившую ее опухоль. Призванный для совета врач потребовал за лечение такую сумму денег, которой не мог уплатить ее отец, так что она должна была отказаться от мысли об излечении и предалась безутешному горю. Но вот однажды ей во сне является голубка, принимает вслед за тем образ старухи и говорит: «Утешься! Плюнь на докторов и их лечение; сделай порошок из украшающих статую Венеры, теперь увядших роз и положи его на опухоль». Девушка последовала этому совету, и опухоль исчезла. Существенная особенность этого сновидения заключается в драматизации инстинкта врачевания. Форма, в которую облекаются подобного рода сновидения, заимствуется всегда из сферы представлений сновидца, а потому бывает обусловлена пространством и временем.

По словам Авиценны, одному заболевшему воспалением языка субъекту приснилось, что он должен держать во рту сок салата; исполнив немедленно предписанное ему во сне, больной выздоровел.[1] Кажется, что и в обыкновенном сне может иметь место обычное явление сомнамбулизма, видение места нахождения лекарства. У одного пятилетнего мальчика, имевшего на ноге рану, образовалась гангрена, потребовавшая ампутации. В ночь под день операции он увидел себя в аптеке и в ней банку с мазью, имевшую на себе латинскую надпись, которая осталась у него в памяти даже по пробуждении. Употребление этой мази сделало излишней операцию, вылечив ногу.[2]

Что такого рода инстинкт может даже во время бодрствования развиться до степени возникновения соответственного видения, это доказывается, между прочим, общеизвестными случаями призрачного появления перед томимыми в пустынях жаждой путниками оазисов и источников. Так, дошедшему во время одного из своих путешествий по Африке до полной истомы Мунго Парку постоянно грезились обильно орошенные водой луга и долины его родины.[3] Так, мучимый голодом в магдебургском звездчатом укреплении Тренк видел себя окруженным роскошными кушаньями, а умиравшего от голода участника первой экспедиции Франклина Георгия Бака неотступно преследовала с неизменной ясностью картина уставленного яствами стола.[4] Таким образом, здесь объектом видения делается необходимый организму предмет. То же самое наблюдается и у сомнамбул, с той только разницей, что у них и вызывающие видения потребности, и сами видения отличаются гораздо большей сложностью.

Многочисленные сновидения такого рода были у ясновидящей еврейки Зельмы, о которой сообщает доктор Винер. Но здесь рождается вопрос, как смотреть на ее виде-

---

[1] Nudow. Theorie des Schlafes. Königsberg, 1791, 139.

[2] Splittgerber. Schlaf und Tod. I, 141.

[3] Schubert. Geschichte der Seele. II, 205.

[4] Mayo. Wahrheiten im Volksaberglauben. 101.

ния: как на видения обыкновенного сна или как на видения сна сомнамбулического? Однажды она увидела в своем сне, что некто дает ей намазанную свиным салом булку и говорит: «Ешь! Это — свиное сало». Хотя, пробудясь, она чувствовала неудержимое желание съесть свиного сала, но, будучи ревностной исполнительницей своего закона, не могла решиться удовлетворить это свое желание. От врача она скрыла свое сновидение, боясь, что он будет настаивать на употреблении ею сала. Но так как то же сновидение повторилось в следующую ночь и она не могла бороться дольше со своим желанием, то она открылась доктору, который сказал ей, что сам давно бы уже посоветовал ей то же средство, если бы не знал, что она принадлежит к иудейскому вероисповеданию.

Таким образом, во сне использование целебной силы природы нашими душевными силами распространяется и на область нашего представления, во время же бодрствования оно ограничивается только областью нашей воли. Во всяком случае, если бы наша воля была, как то думает Шопенгауэр, слепой, то она в сомнамбулизме не могла бы являться в сопровождении представлений.

Сомнамбулический характер врачевательных сновидений обнаруживается в том, что во многих из них узревается лекарство против чужих болезней. Из всех сообщений о таких сновидениях оказывается, что предварительно вызываемое у сновидца печалью его о чужой болезни или даже простым его сочувствием болящему лицу внутреннее волнение служит поводом к возникновению между ним и больным чего-то подобного сомнамбулическому отношению, а потому и рождается вопрос: не относится ли это явление к области явлений сомнамбулических и не отделяется ли эта область явлений от области явлений обыкновенного сна только подвижной гранью? Сюда относится приобретшее классическую известность сновидение Александра Македонского. Он спал рядом со своим другом Птолемеем, страдавшим от смертельной раны, полученной им отравленной стрелой. Во сне он увидел дракона, державшего во

рту какую-то траву и сказавшего ему, что этой травой можно вылечить его друга. Проснувшись, Александр в точности описал цвет травы и ее местонахождение и уверял, что, увидев ее, узнает. Посланные на поиски травы солдаты нашли ее, и от нее в короткое время выздоровел не только Птолемей, но и многие воины, подобно ему пораженные отравленной стрелой.[1] Плиний рассказывает об одной женщине, которой приснилось, что она должна находившемуся в походе сыну послать виденный ею за день перед тем корень лесной розы; так она и сделала, и страдавший от укуса бешеной собаки водобоязнью сын ее выздоровел.[2]

Замечателен вызвавший в свое время величайшее удивление сон бреславльского медика Христофора Румбаума. За историческую верность его ручается «Breslauer Sammlungen» (апрель, 1718 г.); он был рассказан почти всеми современными писателями [3] и многими современниками считался сверхъестественным. Дело заключается в следующем. Румбаум старался из всех сил вылечить одного из своих пациентов, но не знал, как это сделать. И вот когда однажды, сомневаясь в благополучном исходе болезни этого больного и скорбя о своем бессилии помочь ему, Румбаум погрузился в сон, перед ним явилась книга, содержавшая в себе подробное изложение интересовавшего его лечения. Применение этого лечения к болезни пациента повело за собой его выздоровление. Если бы все дело состояло только в этом, то оно не представляло бы ничего особенного, так как изложенное сновидение должно быть объяснено драматизацией врачевательного инстинкта и «отношением». Но уверяют, будто уже через несколько лет после этого события вышла в свет книга, в которой узнанный Румбаумом во сне способ лечения был изложен на той самой странице, на которой он и находился в приснившейся ему книге. Кто теперь не хочет объяснить эту часть сна простой случайностью — на что

[1] Curt. Ruftis. XI, 8; Cicero. De divin. II, 66; Diodorus. XVII, 103; Strabo. XV, 2, 7.

[2] Plinius. Hist. nat. XXV, 11.

[3] Vgl. Horst. Deuteroskopie. II, 122.

не отваживались даже наилучшим образом знакомые с делом современники, — тот должен будет допустить, что в этом случае имело место предвидение; мы ограничимся только следующим замечанием. Кант доказал раз и навсегда, что пространство и время — формы нашего воззрения, то есть формы нашего чувственного сознания. Но в главе «Сновидение — драматик» было показано, что наше трансцендентальное сознание обладает совершенно другой мерой времени, чем сознание эмпирическое; а одно уже это может склонить нас в пользу допущения возможности предвидения.

Нередко оставляемые в сновидце по его пробуждении ясными представлениями его сновидения, смутные чаяния и неопределенные влечения могут произвольно возникать в человеке и во всех связанных с перемещением его порога состояниях бодрственной жизни. Врачи знают, что часто в нервных болезнях, лихорадках, во время беременности, скорби и пр. у человека появляются определенные инстинкты питания, умеющие в по-видимому для него вредном находить ему полезное. Сам голод есть такой инстинкт, так что на направленное на определенное питательное вещество сновидение можно смотреть как на продукт специализирования голода, который, благодаря имеющемуся у сновидца перемещению порога его сознания, находит в лежащей по ту сторону этого порога области соответственное о таком веществе представление. А так как направленное на определенное лекарство сновидение есть, собственно говоря, не что иное, как продукт специализирования целебной силы организма сновидца, находящей в трансцендентальной области его сознания соответственное о таковом лекарстве предетавление, то понимание врачевательных сновидений не представляет никакого труда.

4. Врачебные предписания сомнамбул

Врачебные предписания сомнамбул представляют собой продукт деятельности последнего пускаемого целебной

силой природы побега. Всякая другая деятельность целебной силы природы есть непосредственная и прямая деятельность самой природы; в врачебных же предписаниях сомнамбул природа действует посредственно и косвенно, вызывая в созданном ею органе представления, необходимые ей для достижения целей ее функции. Местом возникновения врачебных сомнамбулических предписаний служит не головной мозг человека, не орган его рефлективной деятельности, но орган внутреннего его пробуждения, его ганглиозная система, которая, как было сказано прежде, испытывает со стороны земных веществ воздействия на него, вовсе не существующие для органа бодрственной его жизни, головного его мозга, почему, очевидно, и может ощущать пользу и вред для него этих веществ. Хотя процесс имеющего место у человека представления и немыслим отдельным от его головного мозга, тем не менее первый стимул к его возникновению мы должны искать в его ганглиозной системе, которая во время сна находится в меньшей изолированности от мозговой системы и собственные восприятия которой могут в это время отзываться в последней в форме представлений.

Вот что говорит об этом Шопенгауэр: «Природа прибегает к ясновидению, первую ступень которого представляет сомнамбулизм, или сноговорение, только тогда, когда для устранения болезни недостаточно бывает ее слепо действующей целебной силы, но является необходимость в посторонней помощи, которая правильно и предписывается себе находящимся в состоянии ясновидения пациентом. С этой-то целью, лечения организма, она и вызывает в нем ясновидение».

Итак, согласно теории Шопенгауэра, в сомнамбулизме повторяется в малых размерах то, что в природе совершается в больших размерах, то есть в нем имеет место процесс, представляющий только специальный вид процесса, совершающегося в природе. Хотя я, вопреки Шопенгауэру, считавшему слепую мировую волю субстанцией человека, ищу последнюю в трансцендентальной воле индивидуума;

хотя для меня эта воля слепа не абсолютно, а только относительно, только для чувственно познающего человека.

Надо различать два вида сомнамбулизма: натуральный и искусственный. Но они отличаются друг от друга не содержанием соединенных с ними явлений, а обусловливающей их возникновение причиной. Натуральный сомнамбулизм во многих болезнях, в виде благодетельного кризиса, вызывается следствием магнетизирования, которое, собственно говоря, не рождает сомнамбулизм, а только вызывает к развитию лежащие в организме его задатки. Следовательно, врач-магнетизер, подобно всякому другому врачу, только помогает природе, и так как оба сомнамбулизма отнюдь не всегда сопровождаются врачебными предписаниями, то отсюда вытекает заключение, что сомнамбулизм сам по себе лекарство, откуда делается понятным то явление, что во врачебных предписаниях сомнамбул главную роль играет магнетизирование, которое должно прийти на помощь лежащим в их организме природным сомнамбулическим задаткам и развить их.

К явлениям, сопровождающим обыкновенный сон, относятся: исчезновение чувственного сознания и соединенное со сновидением внутреннее наше пробуждение. В сомнамбулизме то и другое является также в усиленной степени; а так как во время внутреннего пробуждения приобретает определенность та наша способность, которая часто уже во время нашего чувственного бодрствования является в виде направленного на определенную пищу или на определенное лекарство инстинкта, то в сомнамбулизме приобретают полную определенность и врачебные предписания, главным образом направляющиеся на укрепление магнетическим лечением задатков сомнамбулизма, который не только делает находящегося в нем человека врачом, предписывающим самому себе лекарство, но и сам служит лекарством.

Жаль, но вполне понятно почему, в настоящее время магнетическое лечение утратило почти весь кредит. При большой трудности, даже, по-видимому, невозможности объяснения чрезвычайно странных явлений сомнамбулиз-

ма наука поспешила сложить оружие и отождествить невозможность объяснения этих явлений с невозможностью их существования, тогда как в вопросе о существовании целебной силы магнетизма возможность теоретического объяснения ее действия отнюдь не может иметь решающего значения. Ведь мы не можем объяснить себе и сущности минерального магнетизма, а между тем употребляем в мореплавании компас; мы не знаем, что такое электричество, а тем не менее заставляем его служить нашей культуре. Естественно, что при таком положении дела целебный магнетизм находится теперь больше в руках невежественных дилетантов, чем ученых медиков, и что область явлений его завалена сором суеверия. Непременно наступит эпоха торжества магнетизма, когда к магнетическому лечению будут обращаться своевременно, а не в безнадежных случаях, после испробования всех остальных способов лечения, и когда оно будет производиться врачами или, по крайней мере, под их контролем. Может быть и тогда мы будем знать о сущности таинственного, но это уже не будет служить для врачей препятствием к использованию магнетического лечения, и они сознаются в том, что им пришлось бы отказаться от прописывания очень многих лекарств, если бы они, не довольствуясь фактором их действия, прежде чем прописывать их, пожелали наперед узнать, как они действуют.

Итак, сомнамбулы прописывают себе магнетизм и в большинстве случаев видят в нем единственно полезное для себя лекарство. При этом они придают большое значение не только определенным часам употребления его, но также количеству и качеству магнетических пассов, которые должны быть над ними произведены.[1] Они даже указывают магнетизеру, какие он должен произвести над ними манипуляции,[2] причем, не имея никакого понятия о магнетизме

[1] Kiesers. Archiv. VII, 2, 55; Reichenbach. Der sens. Mensch. I, 324, 331, 469.

[2] T. d. M. (Tardy de Montravel). Journal du traitement magnétique de la Demoiselle N. Londres, 1786, 118; Suite du traitement etc. 130. Wienholt. Heilkran etc. III. 3, 168.

во время нахождения в состоянии бодрствования, инстинктивно знают о различии их действий. Врач Корев знал одну сомнамбулу, которая, не имея никакого понятия о магнетизме, во время нахождения в бодрственном состоянии поучала ничего не смыслившего в деле магнетизирования своего врача, какие необходимо производить над ней магнетические пассы.[1] Сомнамбула Тарди испытывала два совершенно различных состояния, смотря по тому, какому подвергалась она роду магнетического лечения: с изменением его изменялось и содержание ее сознания и при том в такой степени, что сознания ее в дообеденное время, когда ее магнетизировали одним способом, и в послеобеденное время, когда ее магнетизировали другим способом, принадлежали как бы двум различным лицам. Она говорит своему магнетизеру: «Я чувствую, что мой сон совершенно изменяется по существу; теперь я вижу опять то, что мне является во время моего предобеденного сна, но я не вижу ничего из того, что вижу во сне послеобеденном».[2]

Сила, развиваемая в организме магнетизированием, отнюдь не представляет собой какой-то новой, чужой ему и таинственной силы; в этом случае имеет место простое развитие скрывающихся в нем деятельных органических сил, вызов их к усиленной деятельности. Собственно говоря, магнетизм представляет собой не лекарство, но достигшую высшей степени напряжения целебную силу природы. Что делает наш организм в каждый миг бодрственной жизни для поддержания равновесия между внутренними силами и внешними препятствиями к их деятельности, то же самое, только в усиленной степени, делает он и во время магнетического сна, который, следовательно, только и делает, что способствует естественной деятельности организма. Это прирожденное нашему организму стремление удалять болезнетворные на него влияния всегда бывает пропорционально степени недуга, с которым приходится ему вести борьбу, и только с этой точки зрения становится понятным

[1] Deleuze. Instruction pratique etc. 400.
[2] Tardy. Suite du Traitement. 117, 118.

то постоянно наблюдаемое явление, что с возвратом к нам нашего нормального состояния здоровья прекращается восприимчивость нашего организма к магнетизированию. Выздоровевшего человека нельзя уже погрузить в сомнамбулический сон. «Я смеюсь, — говорила одна сомнамбула, — когда подумаю о тщетных усилиях, которые вы будете употреблять, чтобы усыпить меня завтра. Вам не удастся этого сделать, потому что я буду здорова».[1]

Следовательно, одна и та же сила образует наш организм, поддерживает его жизнь и лечит его болезни, причем деятельность ее достигает высшей степени напряжения во время нашего нахождения в магнетическом сне и прекращается тотчас по выполнении ею своей цели. Эта сила действует в нас уже во время бодрствования, вызывая в нас голод и определенные инстинкты питания; распространяя свою деятельность во время обыкновенного сна на область нашего представления, она приводит нас к узрению лекарства, а в случае достижения во время нашего нахождения в сомнамбулизме внутренним нашим пробуждением максимума ясности — даже к его предписыванию. Подобно тому, как эта сила образует по определенному типу наш организм, она, леча его, по определенному, тому же самому типу и восстанавливает его.

Кто серьезно держится того монистического воззрения, по которому дух представляет только продолжение остальной природы, тому нетрудно будет признать существование непрерывной последовательности между образовательной силой, целебной силой природы, инстинктом питания и видением во сне лекарств; такой монист может даже *a priori* прийти к мысли о *необходимости* возникновения инстинктивных врачевательных представлений. Образовательная сила организма относится к целебной силе природы точно так, как внутреннее самосозерцание к представлению лекарства, и подобно тому, как целебная сила делается понятной только по присоединении к образова-

[1] Tardy. Essai etc. 60.

тельному стремлению представления о некоторой схеме, точно так и представление лекарства делается понятным только с приобретением внутренним самосозерцанием критического характера. Не всегда самосозерцание сопровождается представлением лекарства; в случае же его возникновения имеет место постепенное его развитие от степени смутной инстинктивности до степени ясной сознательности. А что представление сомнамбулами лекарств — нередкое исключение, это следует из того, что простейшие формы его имеют место уже в обыкновенном сне, в доказательство чего можно сослаться на показание целого ряда наблюдателей этого явления. Уже Гиппократ, постоянно рекомендующий врачам обращать внимание в болезнях и сновидениях на «божественное» (под которым надо понимать трансцендентально-психологические способности человека), говорит коротко и ясно, что «во сне усматривается, какая пища пригодна телу». То же самое можно найти у Аристотеля, Галена, Аретея. Цицерон говорит, что во сне узнаются свойства различных растений.[1] Позднее на возникновение во время сновидения врачевательных представлений указывает врач Абдала-Абнузина (Авиценна);[2] за ним следуют Фицинус,[3] Янич и другие,[4] вплоть до новейшего времени.

Я не стану держаться делания подлежащих нашему рассмотрению врачевательных представлений на такие, в которых сомнамбулы предписывают лечение самим себе, и такие, в которых они предписывают его посторонним лицам — такое деление могло бы удовлетворять только целям справочной книги, — но положу в основание их деления такой принцип, который облегчает понимание предмета, то есть обнаруживает источник происхождения врачевательных представлений.

---

[1] Cicero. De divinatione. I, 10.

[2] Avicenna. Can. med. VIII, s. 2, c. 15.

[3] Marsil. Ficinus. De immort. animae. XVI, 5.

[4] G. Janitsch. De somnis med. 1720; Th. Quellmalz. De divinationibus med. 1723; M. Alberti. De vaticiniis aegrotorum. 1724.

Логически мыслимы только три источника врачевательных представлений сомнамбул: 1) развивающийся у них до степени представления лекарства врачевательный инстинкт, 2) рефлексии и 3) переходящая к ним при помощи магнетического отношения рефлексия врача. Сперва мы докажем справедливость первого допущения, а затем подкрепим наше доказательство опровержением возможности двух остальных.

а) *Инстинктивное происхождение врачебных предписаний сомнамбул.* Полагаю, что теперь, когда читателю уже известно, что для меня инстинкт соединен с находящимися под психофизическим порогом и принадлежащими внутренне пробуждающемуся нашему трансцендентальному *я* представлениями, употребление мной этого слова не может ввести его в заблуждение. Только настолько, насколько в основании этих представлений лежат трансцендентальные на нас воздействия, и только до тех пор, пока наши восприятия и представления остаются под порогом нашего чувственного сознания, и может идти речь о действии в нас бессознательного инстинкта.

Сомнамбулические врачебные предписания возникают только с наступлением глубокого сомнамбулического сна и возрастают в своей определенности с углублением этого сна, то есть ослаблением чувственного сознания и усилением ясности внутреннего пробуждения.

Вот почему врач Вингольт рекомендует обращаться к сомнамбулам с вопросами относительно лечения только во время глубочайшего их сна и уверяет, что, поступая таким образом, он всегда получал от них целесообразные советы, несмотря на то, что часто прописываемые ими лекарства оказывались сильнее тех, какие он отваживался прописывать сам.[1] Инстинктивность сомнамбулических врачебных предписаний вполне доказывается фактом прописывания себе лекарств сумасшедшими и бесноватыми, у которых источником врачебных предписаний только и может слу-

[1] Wienholt. Heilkraft etc. I, § 14.

жить инстинкт. Этот факт доказывает и то, как верно смотрели на сумасшествие Месмер и Пюисегюр, считавшие его недоразвившимся сомнамбулизмом. Можно допустить, что инстинкт лежит в основе и телесных страданий, причиняемых себе сомнамбулами и сумасшедшими. Как только освобождали руку сомнамбуле Петена, она наносила себе ею сильнейшие удары по животу.[1] И у конвульсионеров св. Метарда, в начале прошлого столетия, желудочная область их тела представляет главнейший предмет такого их с собой обращения. Самоистязания этих конвульсионеров живо напоминают собой то бесчеловечное обращение со своим собственным телом кающихся индейцев, о котором говорит Виндишман [2] и к рассказу о котором он прибавляет, что видел много представляющих недоразвившийся сомнамбулизм явлений такого рода в домах умалишенных, где не знали, что поделать с подобными субъектами, производившими впечатление собрания кающихся индейцев, в котором каждый кается на свой лад.

К недоразвившимся сомнамбулам принадлежат и средневековые *бесноватые*, причисленные тогдашней, ничего не знавшей о существовании сомнамбул медициной к одержимым нечистой силой людям. Так, например, представляющие отличительные черты сомнамбулизма предсказывание хода своей болезни и прописывание себе лекарств производились аннабергскими беснующимися детьми, о которых читаем следующее: «Сильное беснование детей начиналось страшными корчами конечностей и всего тела... часто у них прекращалось дыхание, и тогда они находили и требовали себе лекарство, по приеме которого чувствовали моментально облегчение... Как они страдали бы и когда прекратились бы их страдания, если бы им не было дано лекарство, это они знали наперед».[3] Что бесноватые могут говорить языком врача, это было известно и Тертул-

[1] Petetin. Électricité animale. 20.

[2] Windischmann. Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1481, I.

[3] Hauber. Bibliotheca magica. III, 28, 47.

лиану; но так как он, согласно духу своего времени, мог приписать это явление только влиянию демонов, то он приходит к следующему очень искусственному его толкованию: «Если демоны излечивают болезни, то это происходит только оттого, что они и причиняют их; из того, что прописанное ими лекарство помогло больному, выводят заключение, что они вылечили болезнь, тогда как они только перестали причинять ее. (*Quia desinunt laedere, curasse creduntur.*)» [1]

Подобно знанию внутреннего строения собственного организма, врачебные предписания являются у сомнамбул результатом не абстрактного их мышления, но наглядного ими насквозь его видения. Во время глубокого сомнамбулического сна совершается столь сильное перемещение порога сознания человека, что инстинктивное чувствование потребности в лекарстве переходит у него в ясное его видение.

Тогда как абстрактное определение сомнамбулами лекарства представляет редкое явление, даваемые ими описание его и указание на его врачебные свойства часто бывают столь определенны, что нередко его может угадать врач. В случае же возникновения сомнения, сомнамбулы часто требуют, чтобы им давали в руки лекарственные вещества, из которых, путем простого к ним прикосновения, они выбирают для себя пригодное [2] и тем доказывают, что остающиеся у нормальных людей под порогом сознания воздействия достигают их сознания и возбуждают в них инстинктивную к себе склонность или такое же отвращение. Врач Билло говорит о сомнамбуле, предписавшем больной употребление одного растения и объяснившем, что оно находится в лесу, в 400 метрах от такого-то дома, под дубом. Сомнамбула повели в лес, но там он не нашел такого растения. Вернувшись домой, он лег в постель, заснул и, проснувшись, сказал, что его необходимо искать в северо-восточном направлении. Тогда отмерили от указанного им

[1] Tertullian. De praescr. C. 35.

[2] Kluge. Versuch einer Darstellung etc. 165.

дома необходимое расстояние и под дубом нашли искомое растение.[1]

Один сомнамбула Пюисегюра определил расстояние местонахождения от своего дома полезного для него растения в одну милю; название же этого растения он не знал, а мог только сказать, что оно — горькое.[2]

Другому своему сомнамбулу, по пробуждении его от сна, Пюисегюр повторил его собственное предписание и сказал, с его же слов, что куст, в котором должно быть набрано лекарство, находится от них на расстоянии одного часа, чем привел сомнамбула в великое удивление.[3]

С увеличением ясности внутреннего пробуждения представление лекарства приобретает все большую определенность. Д-р Ганак сообщает, что один сомнамбул прописал себе корень дягиля и одну траву черного цвета, с продолговатыми листьями, но какую именно, он не мог сказать, а указал гору, на которой она находится. Когда ему принесли с указанной им горы *Gentiana Amarella Linnaei*, то он сейчас же признал в ней уже не раз и прежде являвшееся ему в его магнетическом сне растение.[4]

Нередко сомнамбулы созерцают в образах и само лечение, которое должно быть над ними предпринято. Одна сомнамбула, увидев в своем сне, что на груди ее делают свое дело 10 пиявок, сообщила об этом своему магнетизеру, а тот воспользовался ее сообщением.[5] Другая сомнамбула увидела в своем сне, что врач для излечения ее от глухоты магнетизирует в теплой воде ее ноги; когда она рассказала ему об это своем видении, то он воспользовался им и, как оказалось потом, с полным успехом.[6]

В этом отношении, как и во многих других, очень замечательна была сомнамбула Гэддока, Эмма. Однажды к Гэд-

---

[1] Billot. Recherches psychologiques etc. II, 317.

[2] Puységur. Recherches etc. 81.

[3] Puységur. Recherches etc. 145, 147.

[4] Hanak. Geschichte eines naturlichen Somnambulismus. Leipzig, 1833, 86, 91.

[5] Dupotet. Manuel etc. 73.

[6] Charpignon. Physiologie etc. 324.

доку пришел один господин, дочь которого страдала не поддававшейся никакому медицинскому лечению болезнью мозга, и попросил у него для нее совета Эммы; при нем была в качестве посредника магнетического отношения только бумага с карандашными набросками его дочери. Гэддок дал Эмме эту бумагу и спросил, может ли она указать на сделавшую наброски личность и описать состояние ее здоровья. Она скоро указала на дочь господина, принесшего Гэддоку бумагу, и в точности описала как наружные симптомы ее болезни, так и внутреннее состояние ее мозга, в котором, по ее мнению, заключалась причина недуга. Порекомендовав различные месмерические пассы, сомнамбула, указывая на потолок комнаты, воскликнула: «Там находится то, что вместе с месмеризмом вылечит девушку!» Затем она добавила, что лекарство последней находится в виде шариков в той манчестерской лаборатории, на окне которой стоит бюст. Тогда Гэддок, вспомнив об одной гомеопатической аптеке в Манчестере с бюстом Ганемана на окне, позволил взять оттуда один из футляров, содержащих в себе, как то нужно было полагать, основываясь на словах сомнамбулы, лекарство больной. По доставке футляра он дал его запечатанным в руки Эмме. Подержав его, она в точности обозначила место, занимаемое в нем лекарством (им оказалась ипекакуана). Когда ей предъявили одну из пилюль, она определила ее состав (молочный сахар, мука и растворенная в винном спирте ипекакуна) и сказала, что в ней искомое лекарство находится в соединении с двумя другими веществами и еще с чем-то сладким. Лечение больной этими пилюлями увенчалось полным успехом.[1] Усмотрение Эммой присутствия нужных ей веществ в гомеопатических растворах указывает на высокую степень перемещения порога ее сознания; кроме того, если даже совершенно оставить в стороне вопрос о достоинстве аллопатического и гомеопатического методов лечения, он доказывает, что на нас действуют не только аллопатические до-

[1] Haddok. Somnolismus etc. 183, 187.

зы, но и гомеопатические растворы, причем вся разница в воздействии их на нас заключается только в том, что тогда как действия на нас аллопатических доз преступают порог нашего чувственного сознания, действия гомеопатических растворов остаются под эти порогом, а это обстоятельство отнимает у нас всякую возможность отрицания гомеопатии.

Взгляд, по которому врачебные предписания сомнамбул представляют продукт деятельности вступающей в область их представления целебной силы природы, получает очень веское подтверждение в том, что являющийся им во сне сперва в неопределенных очертаниях образ лекарства мало-помалу приобретает ясность в последующих их видениях. Это понятно само собой. Если уже обыкновенный сон усиливает растительные функции организма и если магнетическое лечение, увеличивая глубину этого сна, только повышает деятельность целебной силы природы, то из этого вытекает то неизбежное заключение, что возбуждение способности представления целебной силой природы может производиться только постепенно, по мере течения магнетического лечения и соединенного с ним усиления деятельности целебной силы, что, следовательно, являющийся во время сомнамбулического видения образ лекарства может приобрести ясность только постепенно. Очень часто наблюдается то, что в данное время сомнамбулы ничего не знают о лекарстве, но чувствуют, что найдут его в одном из последующих своих сновидений.[1]

Нередко случается, что сомнамбулы в свои собственные показания и предписания вносят впоследствии поправки. Основание этому может быть двоякое. Если, не дождавшись от них добровольных показаний, приставать к ним с вопросами, то ответы их не будут продуктом чистой деятельности их инстинкта, а будут содержать в себе постороннюю, вносимую их рефлексией или воспоминанием примесь. Но поправки сомнамбул в их собственных показаниях могут обусловливаться и изменением глубины их

[1] Archiv. IX, 2, 126, 127.

сна, влекущим за собой, как это было уже сказано, изменение определенности их инстинкта, а следовательно, и ясности их представления. Значит, нет основания относиться с безусловным скептицизмом к таким поправкам. Делез отказал своей сомнамбуле в потребованном ею для себя лекарстве и затем отговорил ее от его употребления; хотя это стоило ему больших усилий, однако через две недели он получил от нее большую благодарность, так как она увидела, что только теперь наступило время, пригодное для употребления этого лекарства. Следовательно, здесь причиной ошибки сомнамбулы в указании времени употребления лекарства служила недостаточная глубина ее сна. Но если вслед за показанием сомнамбула будет иметь место углубление бывшего недостаточно глубоким для правильности этого показания сна, то поправка может быть произведена им немедленно. Поэтому в случае углубления сна сомнамбул рекомендуется повторение им прежних вопросов. Одна сомнамбула Корева, находясь в своем сне, объявила себя неизлечимо больной. Но когда врачу после величайшего труда удалось погрузить ее в более глубокий сон, то она проснулась до того окрепшей, что ложность ее заявления сделалась очевидной. Было бы поучительно, если бы врач повторил свой вопрос по погружении сомнамбулы в более глубокий сон; она, по всей вероятности, дала бы ответ, несогласный с ее прежним показанием. Корев приводит даже такой случай, когда одна сомнамбула исправляла самопредписания другой сомнамбулы, отговаривала ее от их исполнения и убеждала ее обращаться к другим средствам.[1]

Инстинктивный источник происхождения врачебных предписаний сомнамбул обнаруживается и в том, что эти предписания принимают очень часто форму предписаний, исходящих от постороннего лица. В таких случаях сомнамбулы не созерцают лекарства, но слышат какой-то внутренний голос или узнают о нем от являющегося им в их сновидении лица. Врач Гейнекен говорит, что одна сомнамбула

[1] Deleuze. Instruction etc. 130, 424, 426.

на его вопросы относительно свойства и способа ее внутреннего самосозерцания и прописывания ею лекарств дала следующий замечательный ответ: «Все мои члены как будто наполняются светом; я вижу насквозь свое тело; все части его кажутся мне прозрачными; я вижу, как течет кровь в моих жилах; я замечаю малейший беспорядок в отправлениях того или другого моего органа и старательно думаю о средствах к его устранению, и вот тогда кто-то, откуда-то кричит мне: ты должна употребить то-то».[1]

Блаженный Августин говорит, что одного мальчика часто посещали видения, в образовании которых не принимало никакого участия его внешнее восприятие, так как они исчезали сейчас же по открытии им глаз. Этот мальчик — очевидно, сомнамбул — говорил, что видит двух мальчиков, сообщающих ему о ходе его болезни. Когда врачи стали лечить его согласно предписаниям этих мальчиков, он начал поправляться, а затем совершенно выздоровел.[2] Драматическое раздвоение имело место и в видениях вышеупомянутой ясновидящей еврейки Зельмы. Она видела своего духахранителя и какого-то старца; первый из них посоветовал ей льняное масло, а второй — деревянное. Впоследствии это видение повторилось в измененном виде: она увидела, что ее сестра вошла вместе с ней в склад масла, потребовала и взяла у хозяина, несмотря на его усиленные доводы в пользу деревянного масла, масло льняное. Удивительно, что в ту же ночь эта вполне здоровая сестра Зельмы увидела точно такой же сон, каким было видение Зельмы.[3] Очевидно, что в обоих случаях видение лекарства не достигает полной ясности.

Другую форму врачебных предписаний сомнамбул представляют являющиеся им во сне письменные знаки. Петерсен видела врачебные советы, написанные большими и отливавшими золотом римскими буквами.[4] Особенный характер, принимаемый видениями подобного рода, находится

---

[1] Heineken. Ideen und Beobachtungen etc. 128.

[2] Augustinus. De gen. a. I, VII, 17.

[3] Wiener. Selma. 149, 151.

[4] Archiv. XI, 1, 95.

иногда в зависимости от индивидуальных особенностей магнетизера. Так, например, Бертран рассказывает об одном магнетизере, врачевательные видения пациентов которого имели ту общую черту, что последние переносились в пустынную местность, покрывавшуюся затем, соответственно предлагавшимся им вопросам, лекарственными растениями.[1] И врачевательные видения сомнамбул могут облекаться в уже известные нам формы видений обыкновенного сна: аллегорическую и символическую. У одной больной символическим воспроизведением состояния ее здоровья служит цветок; он был полон, только сбоку его чашечки находилось темное пятно, означавшее грудную болезнь сновидицы, которая, согласно этому видению, должна продолжаться многие годы.[2] Другая видит, что червяк прогрызает всю сердцевину ее символического растения до самого цветка, вследствие чего последний и опадает.[3] Сомнамбула члена медицинского совета Клейна созерцает в своем сне путешествие по горам в ряде картин, служащих символическим воспроизведением физической и психической борьбы, которая должна сопровождать ее магнетическое лечение.[4]

В пользу инстинктивного происхождения врачебных предписаний сомнамбул говорит и одна их особенность, состоящая в том, что сомнамбулами инстинктивно предпринимаются такие поступки, которые, как оказывается, служат средством к углублению их сна. Если, например, дервиши прибегают к продолжительному вращательному движению с целью вызвать в себе сомнамбулическое состояние, то, конечно, такой образ действий со стороны сомнамбул только и может иметь целью углубление их сна. Шардель знал одну больную, которая погружала себя в сомнамбулический сон и делалась ясновидящей, вертясь до тех пор, пока у нее не закруживалась голова.[5]

---

[1] Bertrand. Traité du somnambulisme. 420.
[2] Werner. Schutzgeser. 202.
[3] Werner. Symbolik. 141.
[4] Archiv. V, 1.
[5] Chardel. Essai de psychologie. 254.

Нечто подобное видим и у конвульсионеров св. Метарда. Один из них кружился в течение нескольких месяцев по 1-2 часа в день, причем скорость вращения его доходила до 60 оборотов в минуту, сам же он стоял на носке одной ноги, а другой описывал круги в воздухе.

Одна же из конвульсионерок ограничивалась вращением головы, таким быстрым, что трудно было различить черты ее лица.[1] Такой способ вызова ясновидения существовал уже у индийцев. Так, в одной из индийских книг говорится о браминском ученике, что он должен сделать двенадцать раз двадцать четыре, а если хватит сил, двадцать четыре раза сорок восемь вращательных движений.[2]

Наконец, в пользу инстинктивного происхождения врачебных предписаний сомнамбул говорит и своеобразность прописываемых ими лекарств. Если прочитать совет, данный дельфийской пифией одному эпилептическому юноше по имени Демократесу,[3] а также дававшиеся храмовыми сновидцами и сохранившиеся в таблицах для подачи голосов врачебные предписания[4] и сравнить их с врачебными предписаниями средневековых парацельзистов и современных сомнамбул, то между ними обнаружится такое разительное родство, что поневоле придешь к гипотезе о принадлежности всех их к разряду сомнамбулических явлений.

Если корень сомнамбулических врачебных предписаний скрывается в целебной силе природы и если они носят на себе печать инстинктивности, то можно заключить уже наперед о существовании родства между ними и инстинктами животных. Эти инстинкты возбуждали уже в древние времена такое удивление в исследователях, что они даже сочли необходимым наделить животных частицей божественной души. Непогрешимость приписывают многие магнетизеры и врачебным предписаниям сомнамбул. Но не-

---

[1] Carré de Montgéron. La vérité etc. II. Art. Kath. Bigot, und Schlussartikel. 143.

[2] Agrouchada-Parakchai. Teil II.

[3] Théodor-Puschmann. Alexandre von Tralles. Wien, 1878, I, 568.

[4] Ugl. Sprengel. Geschichte der Medizin. I, 162.

редко врачебные предписания сомнамбул представляют продукт смешанной деятельности многих факторов, причем трудно бывает решить вопрос, не принимали ли участия в образовании их способности, присущие человеку, находящемуся в состоянии бодрствования, а именно: рефлексия и фантазия. Это обстоятельство и затем другое, что сомнамбулам сообщается образ мыслей магнетизера, преимущественно имеют место в том случае, когда врачебные предписания получаются от сомнамбул путем настойчивого допрашивания их, почему произвольное возникновение врачевательных видений по справедливости считается существенным условием их инстинктивности. Пюисегюр говорит, что часто одна сомнамбула, боясь мешавших ей думать о своем состоянии приставаний к ней с вопросами и экспериментов над ней посторонних лиц, умышленно скрывала свое ясновидение.[1] Фариа ставит настолько высоко врачевательные видения сомнамбул, возникающие внезапно, что предпочитает их развивающимся постепенно;[2] это совершенно справедливо в том отношении, что в образовании видений последнего рода обычно принимает участие деятельность средств насильственного вызова у сомнамбул врачевательных видений.

Чисто инстинктивные врачебные предписания сомнамбул бывают всегда результатом не абстрактного их познавания, но наглядного представления, драматического раздвоения и символизации. Наименьшая опасность со стороны враждебных влияний угрожает врачебным предписаниям автосомнамбул, почему автосомнамбулизм, достигший такой степени развития, на которой имеют место врачебные предписания, представляет совершеннейшее выражение деятельности целебной силы природы, а врачебные предписания автосомнамбул столь же безошибочны, как и сама эта сила. Кернер говорит об одной своей сомнамбуле, что то, что она советовала себе самой, действовало «математически точно», а то, что она советовала

[1] Puységur. Recherches etc. 190.
[2] Faria. Sommeil Lucide. 349.

другим, приносило меньшую пользу. Последнее он объясняет тем, что больные по большей части не соблюдают в точности назначаемых им для приема лекарств часов, тогда как это, по словам сомнамбул, имеет очень большое значение;[1] неуспешное действие прописываемых им себе лекарств и производимую ими отмену их сомнамбулы объясняют неправильностью своих прежних предписаний.

Так как в основании врачебных предписаний сомнамбул не могут лежать теоретически добытые познания (почему и уверенность в успешности их лечения может основываться только на твердой вере в них и уповании на выздоровление), то ко всем их теоретическим объяснениям и ко всем их рассуждениям необходимо относиться с недоверием. С недоверием же надо относиться и ко многому другому, говоримому сомнамбулами: образы, создаваемые их до чрезвычайности возбужденной фантазией, обладают свежестью и живостью настоящих инстинктивных видений и неотличимы от последних; существуют и умалишенные, наделяющие образы своей фантазии реальным существованием. Отсюда вполне понятен как факт впадения сомнамбул в погрешности, так и факт собственного их в них сознания.[2] К тому же влияние на сомнамбул магнетического их отношения к врачу производит то, что часто немецкие, французские и английские сомнамбулы повторяют только ходячие в их отечестве медицинские теории.[3] Но хотя в образовании врачебных предписаний сомнамбул и могут принимать участие рефлексия и магнетическое отношение, тем не менее легко доказать, что это явление не составляет общего правила. Это доказательство послужит косвенным подтверждением справедливости только что доказывавшегося нами положения об инстинктивном происхождении врачебных предписаний сомнамбул.

б) *Врачебные предписания сомнамбул не вытекают из их рефлексий.* Независимость от рефлексии составляет харак-

---

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 373.

[2] Morin. Magnétisme. 333-336.

[3] Kiesers. Tellurismus. II, 100.

теристическую черту всякого инстинкта, а потому она присуща и врачебным предписаниям сомнамбул. Это подтверждается целым рядом наблюдений. Прежде всего надобно заметить, что, как показывает опыт, наибольшего доверия заслуживают врачебные предписания и что способность прописывания лекарств наблюдается даже у малолетних.[1]

Часто врачебные предписания сомнамбул кажутся чрезвычайно странными, даже бессмысленными. Но если принять во внимание наш вышеизложенный взгляд, что сомнамбулизм обусловливается перемещением у человека порога сознания и большим или меньшим обнаружением содержания его трансцендентального сознания, то многие из таких предписаний перестанут казаться странными. С перемещением порога сознания человека изменяется отношение его к химическим веществам, и сознанию его приходится иметь дело с совершенно новым материалом. Если же так, то такой же, как этот материал, необычностью должны отличаться и вырастающие на почве его восприятия врачебные предписания, а содержащиеся в последних лекарства должны более или менее отличаться от употребляемых в медицине и представляющих продукт наблюдений над более нормальным действием природы лекарств на человека. Сомнамбула Ремера сказала: «Завтра ровно в 9.15 утра я должна выпить полстакана сапожно-гвоздяной (!) воды» и затем дала изумленным слушателям следующее объяснение своих слов. Дело состояло в том, что надо было обдать кипятком 50 сапожных гвоздей, затем взять 1 ½ кружки воды, опустить в нее гвозди, поставить все это на огонь и кипятить до тех пор, пока не получится ½ кружки жидкости.[2] Это кажется нам бессмысленным только потому, что мы не воспринимаем действия на нас такой жидкости, как и вообще ровно ничего не знаем обо всех на нас влияниях, которые остаются под порогом нашего сознания, но на которых построена, однако, целая система гомеопатического лечения.

---

[1] Ennemoser. Der Magnetismus nach der allesitigen Beseihung. 126.
[2] Römer. Historische Darstellung etc. 35.

Многие из врачебных предписаний сомнамбул приводят на память симпатические средства средневековых парацельсистов и современные простонародные лекарства. Есть врачи, отличающиеся таким беспристрастием, что они признают действенность некоторых из этих лекарств, сознавая невозможность научного объяснения их действия.[1] Но кажется, что наступит время, когда сомнамбулизм не только объяснит их действие, но и докажет, что основанием народной веры в них служили дававшиеся в экстатических состояниях врачебные предписания. Рассказывают, что часто сам Парацельс в полуэкстатическом состоянии вставал по ночам и указывал лекарства от различных болезней. Народная вера в переход болезней с людей на растения — *transplantatio morborum* — играет роль и в сомнамбулизме. Одна больная Вернера велела срезать у себя на руках и ногах ногти, смешать их с ее и магнетизера волосами и кровью и все это зарыть под одним деревом. Вместе с гниением зарытого и разнесением продуктов этого процесса по дереву должно якобы улучшиться ее здоровье. Кажется, что здесь *мы имеем дело с лечением и магнетическим* и симпатическим средствами.[2]

Совершающееся в сомнамбулическом состоянии у человека перемещение порога его сознания производит то, что в этом состоянии сомнамбулы имеют относительно лекарственных веществ другие чувства симпатии и антипатии, чем в состоянии бодрствования. Часто те лекарства, к которым сомнамбулы чувствуют величайшее отвращение во время бодрствования, принимаются ими охотно, будучи намагнетизированы или сделавшись вследствие магнетического лечения сомнамбул им гомогенными. С особенной любовью они пьют намагнетизированную воду и превозносят ее целебную силу.

Часто сомнамбулы, благодаря своему ясновидению, могут называть лекарства; однако можно принять за общее

---

[1] Dr. Fr. Most. Die sympathetischen Mittel und Kurmethoden. 1842.

[2] Werner. Schutzgeister. 289.

правило, что они, будучи способны делать описания лекарств, неспособны называть их. Их способность прописывания себе лекарств отнюдь не рефлективна; она основывается на восприятии и созерцании, причем часто (в случаях символизации) воспринимаемое и созерцаемое понимается самими сомнамбулами *только постепенно, или отчасти*, или же остается совсем ими непонятым. Марниц не могла припомнить названий молочая, водяного трилистника, муравьиного спирта, но описала внешний вид и местонахождение первого, внешний вид, вкус и место хранения в аптеке последнего.[1] Когда одну сомнамбулу спросили, как она может знать о целебном свойстве и местонахождении одного растения и не знать его названия, она очень остроумно ответила, что названия даны растениям людьми, что взятые сами по себе растения не имеют названий.[2] Но самое удивительное в этом отношении явление представляет малолетний сомнамбул Гервитц, который, будучи спрошен своим врачом и вместе с братом о ядовитых веществах, «с невообразимой точностью продиктовал труднейшие названия ядов, запись которых заняла несколько четвертушек бумаги и только ничтожную часть которых мы можем внести в протокол».[3]

Нельзя не упомянуть еще об одном, по-видимому, менее всего объяснимом инстинктом явлении сомнамбулизма. А именно. Многие сомнамбулы предписывают употребление технических аппаратов, объясняют их устройство и сами делают их чертежи. Преворстская ясновидящая в начале *своей болезни видела* в сновидении машину, от употребления которой надеялась выздороветь; но этому ее сновидению, несмотря на *неоднократное его повторение*, не придали никакого значения. Наконец, по истечении четырехлетнего периода времени оно повторилось, причем явившийся в нем руководитель сомнамбулы напомнил ей о машине и стал укорять ее, что она в течение 6 лет ни разу к

[1] Perty. Myst. Ersch. I, 264.
[2] Puységur. Recherches etc. 148.
[3] Görwitz. Richards magn. Schlaft. 55.

ней не обратилась, тогда как, если бы обратилась, была бы уже здорова. Утром сомнамбула начертила на бумаге машину и, когда после ее изготовления приступила к ее употреблению, то, несмотря на испытывавшиеся ею при этом как от действия гальванической батареи сотрясения и вслед за ними корчи, чувствовала себя потом укрепленной. Уцелел чертеж этой машины; он находится у Кернера,[1] у сына которого, надворного советника Теобольда Кернера, я сам его видел. О подобном же случае упоминает и Карре.[2]

Несмотря на все сказанное, было бы ошибочно и это, представляющее высшую ступень в развитии сомнамбулической способности приписывания лекарств, построение сомнамбулами технических аппаратов считать продуктом присущей бодрствующему человеку сознательной рефлексии. Кто не хочет видеть аналогии между таким построением и образованием вызывающих удивление своей структурой снежинок[3] и протист[4] или ростом обнаруживающих математическую правильность в своем строении растений, тому можно указать на исполненное искусства ткание паутины пауками и на такое же устройство пчелами сот. Кто пожелал бы видеть в этих актах животных не инстинкт, а разум, тот должен был бы наделить их разумом сверхчеловеческим. Грушевый жук-хоботоносец (*Rhynchites betulae*) выгрызает в конце мая из листьев груши полоски, сворачивает их в воронкообразные каморы и делает из них чрезвычайно удобные для своих яичек колыбели. Эта работа производится им всегда по одному и тому же плану, от которого, однако, он может отступить в случае нужды, когда, например, не находит правильной формы листьев. Дебэ срисовал с большой точностью эти полоски, а Гейс, на основании тщательных исследований, пришел к заключению, что эти лиственные вырезки относительно своей целесообразности и малейших подробностей исполнения совершен-

[1] Kerner. Seherin von Prevorst. 23, 108, 109.
[2] Carré de Monigéron. La vérité etc. III, 581.
[3] Semer. Der Stil. I. Vorrede. München, 1878.
[4] E. Hackel. Das Protistenreich. Leipzig, 1878.

но согласуются с результатами вычислений, которые могут быть произведены только при помощи частей высшей математики, до сих пор остававшихся неизвестными.[1]

Инстинктивное происхождение врачебных предписаний сомнамбул обнаруживается с особенной ясностью во врачебных предписаниях, даваемых ими посторонним лицам; объяснение таких предписаний сомнамбул их рефлексией было бы равносильно допущению, что они умнее представителей науки. Мы знаем уже, что тогда как медицинский диагноз состоит в умозаключении от наружных симптомов болезни к внутренней причине ее, сомнамбулы распознают болезнь интуитивно, чувственно. Такая же разница существует между врачебными предписаниями медиков и врачебными предписаниями сомнамбул посторонним лицам.

Кажется, что сомнамбулические предписания такого рода могут иметь место уже в обыкновенном сне. По крайней мере, Магненус в одном из своих сочинений утверждает, что это известно ему по собственному опыту. Когда при отходе ко сну мысли его сосредоточивались на каком-нибудь из его пациентов, то во сне он видел лекарство, помогающее при болезни этого пациента, которое, если не забывалось им по пробуждении, применялось с большим успехом.[2]

Делез знал одну шестнадцатилетнюю девушку, диктовавшую медицинские трактаты о разнообразных болезнях. На его вопросы она давала ясные и вразумительные ответы. Но однажды она ничего не захотела сказать насчет сущности и средств к излечению ломоты. Что касается других болезней, говорила она, то у нее существует, по крайней мере, природное к ним расположение, задатков же к заболеванию ломотой у нее вовсе не имеется, вот почему, прежде чем она будет в состоянии повести речь о ломоте, ей необходимо вступить в магнетическое отношение с кем-нибудь из больных этой болезнью.[3]

---

[1] Duttenhofer. Die 8 Sinne des Menschen. Nördlingen, 1858, 227.
[2] Beaumont. Traktat von Geistern. Halle, 1721, 222.
[3] Deleuze. Histoire critique etc. I, 193.

Всякий же раз, как во врачебных предписаниях сомнамбул слышится чистый голос инстинкта, применение их сопровождается успехом. Страдавший в течение нескольких лет нервной болезнью член Аугсбургского медицинского совета Вецлер начал, по совету одной сомнамбулы, мыться изготовленным по ее указанию мылом. В короткое время он избавился от своей болезни и возымел к испытанному им способу лечения такое доверие, что стал его рекомендовать посторонним лицам; последствия такого лечения вполне оправдали его к нему доверие, так как, благодаря ему, выздоравливали больные, страдавшие самой застарелой болезнью того же рода.[1] И у Эммы Гэддока был необыкновенно развит инстинкт врачевания, почему выдающиеся врачи ее времени не пренебрегали прибегать к ее заключениям в некоторых случаях своей практики.

По словам д-ра Бендсена, сомнамбулические врачебные самопредписания и предписания нередко производятся и в сумасшествии, в доказательство чего он приводит случай с Петерсен, в припадке сумасшествия давшей скороговоркой сопровождавшийся успехом врачебный совет. Конечно, Петерсен была сомнамбулой; но что она в следовавших за дачей этого совета сомнамбулических состояниях своих ничего о нем не помнила, это для специалиста в деле сомнамбулизма служит верным ручательством в том, что он был продуктом не этих ее состояний, а ее сумасшествия,[2] мост воспоминаний, соединяющий состояния однородные, отсутствует у состояний разнородных. Такое сходство сомнамбулизма с сумасшествием служит причиной общераспространенного заблуждения, состоящего в отнесении их к явлениям одной и той же категории; но стоит только принять во внимание черты их различия, и мы увидим, что они принадлежат к разным категориям. В средние века сомнамбул смешивали с ведьмами, в наше же время сомнамбул считают сумасшедшими, лечат их как сумасшедших и будут

[1] Wezler. Meine wunderbare Heilung durch eine Somnambule. Augsburg, 1833, 58.

[2] Archiv. XI, 2, 124, etc.

поступать так до тех пор, пока наука не перестанет уклоняться от изучения сомнамбулизма.

Но если сомнамбулические врачебные предписания даются в обыкновенном сне, сомнамбулизме и сумасшествии, если они фигурируют в средневековых процессах о ведьмах, если, наконец, *они производятся современными* медиумами, то отсюда только и можно вывести то заключение, что такое развитие у человека врачевательного инстинкта общее для всех его состояний, которые сопровождаются перемещением его психофизического порога и которые, насколько во всех их параллельно внутреннему его пробуждению совершается ослабление чувственного его познания, могут быть названы общим именем экстаза.

в) *Врачебные предписания сомнамбул не могут быть объяснены и их магнетическим отношением к их магнетизеру.* В Лейпцигской хирургической клинике Ганзен в присутствии многих профессоров произвел следующий опыт. Он попросил д-ра Германа стать спиной к нему, а лицом к стене для того, чтобы тот не мог видеть, что он будет делать. Затем Ганзен положил свою правую руку ему на голову, а в левую взял обмакнутое в чернило стальное перо и провел им себе по языку. В тот же миг д-р Герман почувствовал во рту вкус чернила, который оставался у него в продолжение часа и который нельзя было прогнать никакой пищей.[1] Я привожу этот опыт только как один из общеизвестных примеров магнетического отношения, существующего между магнетизером и замагнетизированным им лицом. Это отношение может распространяться на все чувства, даже на процессы, совершающиеся в центральном очаге чувств — головном мозгу, вследствие чего к сомнамбулам переходят душевные движения и мысли магнетизера.

Отсюда вытекает заключение по меньшей мере о возможности как бы отражения в сознании сомнамбул направленных на лечение мыслей магнетизирующего их врача, особенно в том случае, когда врач вместо того, чтобы бу-

[1] Zöllner. Wissenschaftliche Abhandlungen. III, 529.

дить в сомнамбуле инстинкт врачевания, неловкой постановкой ему вопросов облегчает этот процесс. В этом случае врач, думающий, что получает от сомнамбула драгоценные заключения, служит как бы чревовещателем, как бы слушателем отголосков своих собственных мыслей. Вот отчего часто высказывалась та мысль, что врачебные предписания сомнамбул, делаемые при наличности магнетического отношения их к магнетизирующему их врачу, представляют продукт его рефлексии.

Вот что говорит член медицинского совета Шиндлер: «Наконец, мы должны считать *магическим* и все *специфические* лекарства, потому что мы не можем при помощи физических и химических своих сведений объяснить их действия, то есть потому что *между жизнью природы и жизнью индивидуумов существует неизвестное нам отношение, делающее тела природы лекарствами*. Часто этот магический инстинкт врачевания, каким он является во время сна и нахождения в магнетических состояниях, в деятельности своей значительно уклоняется от правил обыкновенной терапии: обыкновенно сомнамбулы прописывают себе очень простые лекарства, часто такие, которые, на наш взгляд, не имеют никакого отношения к болезни, хотя нередко и такие, представления о которых черпаются ими, по-видимому, в сознании их врача. Так, одна сомнамбула, моя пациентка, для лечения ее от слепоты, обусловленной повреждением одного из пятой пары нервов глазной впадины, прописала себе для втирания *Elexir Stramonii*, а против другой своей болезни она прописала себе настой *Anagallis arvensis* — растения, врачебное действие которого мне было неизвестно. Однажды я не мог догадаться, какое ей нужно лекарство; тогда она указала его в предъявляемых мной ей фармакологических таблицах и несмотря на то, что она не имела никакого понятия об аптекарском весе, изменила означенные там дозы его ингредиентов. Магические действия лекарств, или, что, по-моему, одно и тоже, их специфические действия известны нам еще очень мало, и хотя то, что мы читаем у древних относительно действия камней,

принадлежит вообще к области сказок, тем не менее до сих пор мы ничего еще не знаем о действии металлов и очень мало — о действии растений. Это почти неведомая для нас область, в деле будущих исследований которой гомеопатическое правило *similiá similibus*[1] послужит, может быть, ключом».[2]

Без сомнения, перемещение порога нашего сознания может оказать нам наибольшую помощь в уяснении еще неизвестных действий на нас металлов и растений. Такие действия не преступают порога нашего чувственного сознания, почему не могут быть известны даже обладающему богатейшим в деле сомнамбулизма опытом врачу, почему и основанные на знании их врачебные предписания самым фактом своего существования доказывают, что внутреннее сознание дающих их лиц не черпает своего содержания в сознании рефлектирующего их врача.

Если бы в прописывании сомнамбулами лекарств всегда принимало участие магнетическое отношение их к врачу, то не могло бы иметь места то нередко наблюдаемое явление, что они энергично восстают против предписаний последнего. Очень часто случается так, что их инстинкт заставляет их действовать в направлении, совершенно противоположном тому, в каком действует, согласно своему рефлективному отношению к болезни, их врач. Да магнетизер большей частью и не бывает врачом, а потому и не может делать заключений о болезнях и методах их лечения. Когда же он бывает врачом, то часто сомнамбулы порицают его лечение, вносят в его рецепты поправки или прописывают такие лекарства, действия которых могут быть восприняты человеком только по перемещении порога его сознания. Часто рознь между сомнамбулой и его врачом начинается уже с диагноза, а лечение сомнамбул находится в противоречии с лечением их врачами уже потому, что лечение сомнамбулами одной и той же болезни меняется с переменой страдающего ею индивидуума, что при лечении ее врачом

[1] Подобное подобным (*лат.*).

[2] Schindler. Magisches Geistesleben. 268.

может быть только в том случае, когда им будет домашний доктор, а пациентом один из до тонкости известных ему членов пользуемого им в течение многих лет семейства. Часто сомнамбулы меняют лекарства даже при лечении ими одного и того же больного от одной и той же болезни, смотря по времени года и погоде.[1] Значит, для сомнамбул имеет значение не род болезни, а ее носитель: каждый раз одна и та же болезнь представляет для них новую болезнь, лечение которой изменяется даже с изменением внешних обстоятельств. Поэтому вполне допустимо, что врачебные предписания сомнамбул могут обогатить сокровищницу лекарств, тогда как совершенно недопустимо (за исключением очень простых лекарств против несложных болезней), чтобы пригодное для отдельного случая известной болезни лекарство годилось для всех подводимых нами под одну рубрику случаев ее и чтобы из врачебных предписаний сомнамбул можно было вывести приложимое ко всем таким случаям общее правило лечения.

Несогласие сомнамбул с их врачом обнаруживается еще и в том, что часто они прописывают себе такие лекарства, самое употребление или дозы которых устрашают специалиста-медика. Странность этого явления усугубляется еще тем обстоятельством, что с перемещением у человека порога сознания усиливается его восприимчивость, то есть совершается вступление в его сознание впечатлений, дотоле не сознававшихся им вследствие их слабости. Если теперь сомнамбулы часто для себя удваивают, утраивают и т. д. определенные медициной дозы лекарств, если они прописывают себе такие яды, принятие ничтожного количества которых для нормального человека сопряжено с опасностью для жизни, то это можно объяснить только тем, что в сомнамбулизме не только познаются человеком новые отношения между лекарственными веществами и его болезнями, но, с изменением всей физиологической стороны его организма, изменяются или прекращаются и прежние

[1] Kerner. Blätter aus Prevorst. V, 59.

между ними отношения. Вот почему сомнамбулы очень часто прописывают себе и соблюдают строгую диету, даже продолжительное полное воздержание от пищи и питья, не испытывая при этом, что, впрочем, имеет место при тифе и некоторых лихорадках, соответственного похудения. Профессор Эннемозер знал больную, которая на магнетизированной воде прожила несколько недель.[1]

Одна сомнамбула прописала своему ребенку 5 капель опиума; когда она пробудилась и узнала об исполнении своего приказания, то начала тревожиться, но, погрузившись в сомнамбулический сон, успокоилась, а ее ребенок выздоровел. Себе самой она прописала 350 капель опиума; вследствие их приема у нее появились все признаки отравления, вскоре затем прекратившиеся.[2] Другая сомнамбула отвергла высказанное ее магнетизером мнение насчет опасности дозы прописанного ею себе лекарства, прибавив, что в бодрственном состоянии она разделила бы это его мнение и отказалась бы от прописанного ею себе приема, но теперь, в состоянии сомнамбулизма, чувствует, что он принесет ей пользу и сделает ее здоровой через 10 дней. В последующем оправдались ее слова.[3]

Несмотря на такое героическое лечение себя сомнамбулами, мы не находим ни одного сообщения о том, чтобы оно причиняло им смерть. Приняв это во внимание, мы должны допустить, что организм сомнамбул подвергается радикальному изменению, при котором нормальное действие на человека лекарств уступает место анормальному. Доктор Депин лечил от размягчения спинного мозга одиннадцатилетнюю девочку, которая в сомнамбулизме могла есть все, в бодрственном же состоянии — только молоко да яйца; выходило так, что у нее как будто два разных желудка. В бодрственном состоянии она была крайне слаба; находясь же в сомнамбулизме, могла ходить, бегать, плавать; в

[1] Ennemoser. Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung etc. 60.

[2] Archiv. VII, 2, 147, 150.

[3] Puységur. Recherches etc. 61.

первом состоянии она могла только сидеть, обложенная подушками, закутанная в вату, во втором же валялась в снегу и принимала холодные, как лед, ванны.[1] Отсюда не далеко до допущения, что и яды могут быть принимаемы сомнамбулами без вреда... И о последователях магометанской секты святого шейха Руффая рассказывают, что они употребляют мышьяк и ядовитые растения без всякого вреда.[2]

Тем, что химические вещества действуют на сомнамбул иначе, чем на остальных людей, объясняется как их инстинктивное отвращение к некоторым из предлагаемых им медикаментов и прописывание ими лекарств, от которых наша медицина не ожидает никаких последствий, так и то, что лечение их по правилам науки большей частью остается безуспешным. Корев, смиренно заявляя о том, что его больные отказывались от его лекарств и лечились своими собственными, выводит отсюда совершенно правильное заключение, что врач, убедившийся в ясновидении сомнамбула, должен отнестись с полным доверием к его врачебным предписаниям, так как для оценки их он не обладает никаким научным критерием и так как сомнамбулический и научный методы лечения противоположны до такой степени, что из них нельзя образовать диагонального.[3]

Существуют примеры и совершенно обратного уклонения сомнамбулического лечения от лечения, практикуемого врачами; это имеет место в том случае, когда сомнамбулы вместо героических лекарств, прописывают лекарства, считающиеся слабодействующими, или уменьшают определяемые медициной дозы. Один больной, который страдал *delirium tremens*[4] и которого не могли усыпить сильнейшие приемы опиума, был погружен преворстской ясновидящей настоем липового цвета с примесью грушевого сока и бобровой струи в продолжительный сон.[5]

---

[1] Pigeaire. Électricité animale. 272, 277, 278.
[2] Görres. Christe. Mystik. III, 548.
[3] Deleuze. Instniction etc. 455, 460, 461.
[4] Белая горячка (*лат.*).
[5] Kerner. Seherin v. Prevorst. 102.

Независимость врачебной деятельности сомнамбул от их врача обнаруживается и в соблюдении ими времени принятия пищи и лекарств с точностью до одной секунды, с точностью, для оценки значения которой наша медицина также не обладает критерием. Особенно замечательная в этом отношении сомнамбула Юлия утверждала, что ей приносит вред трехминутное опоздание в подаче ей кофе. Когда однажды подали ей его 30 секундами ранее, то она сказала: «еще не время!» и по истечении 30 секунд приняла его без всяких напоминаний. Существуют так называемые «головные часы», посредством которых сомнамбулы определяют время и в которых лежит причина того явления, что нормальный человек просыпается как раз в задуманный им перед сном час. При этом нередко заявляет о своей деятельности исходящий из трансцендентальной области волевой импульс. Так, однажды Юлия отправилась на прогулку, к которой почувствовала непреодолимое влечение; по истечении получаса она вместо того, чтобы продолжать прогулку, вдруг начала пятиться назад, заявив, что как будто что-то тянет ее ноги назад.[1]

Итак, магнетическим отношением отнюдь нельзя объяснить всех врачебных предписаний сомнамбул. В том случае, когда оно служит источником их происхождения, это сейчас же сказывается в соответствующем рефлективному отношению врача к болезни резонерстве сомнамбул. В преобладающем большинстве случаев оно совсем не может быть источником возникновения врачебных предписаний сомнамбул и именно тогда, когда сомнамбулизм не вызывается магнетизером, когда сама природа прибегает к нему как к средству для достижения благодетельных результатов. Что же касается вопроса о том, служит ли инстинкт источником происхождения врачебных предписаний, даваемых в искусственном сомнамбулическом сне, то в нем имел бы решающее значение следующий опыт: стоило бы только, после того как врач сделал уже постановку диагноза и опре-

[1] Strombeck. Geschichte etc. 32, 36, 115.

делил метод лечения, замагнетизировать его самого и посмотреть, согласовались ли бы тогда его слова с ранее им сказанным. На такой опыт я нашел лишь одно указание в письме одной дамы к Делезу. Однажды во время одного из остававшихся без всяких результатов опытов магнетизирования ее магнетизер почувствовал себя нездоровым и потому прекратил сеанс; тогда она предложила ему поменяться с ней ролями, расспросила его, после того как он согласился на ее предложение и сделался сомнамбулой, о своей болезни и, благодаря его предписаниям, выздоровела.[1] Если бы такой опыт был произведен на самом деле, то врач мог бы извлечь из него много для себя поучительного: он мог бы сравнить в этом случае свой рассудочный способ познавания болезни, состоящий в заключении от ее симптомов к ее причине, от внешнего к внутреннему, с диаметрально противоположным ему, инстинктивным способом ее познавания. Я убежден, что при таких опытах только в очень редких случаях получился бы одинаковый диагноз, что гораздо скорее дуализм лиц *единого* субъекта породил бы дуализм как в области диагноза, так и в области врачебных предписаний.

Когда в 1831 году в Парижской медицинской академии читался отчет назначенной за много лет перед тем и деятельно работавшей все время комиссии врачей, отчет, констатировавший все стяжавшие себе славу характеристические явления сомнамбулизма, глубокое молчание присутствовавших указывало на их внутреннее волнение. Но когда, согласно обычаю, речь зашла о напечатании этого отчета, тогда поднялся с протестом академик Кастель, мотивируя свой протест тем, что *если бы упомянутые в отчете явления существовали на самом деле, то пришлось бы отказаться от половины наших физиологических знаний.* Значит, уже давно основным правилом априориетов было: да здравствует система! долой истину!

Но из предыдущего обнаружилось, что явления сомнамбулизма грозят опасностью нашим призрачным, а не

[1] Archiv. IV, 1, 127.

настоящим физиологическим истинам. Что касается, в частности, врачебных предписаний сомнамбул, то точный их анализ показал, что они представляют собой продукт деятельности двух вполне знакомых физиологам факторов, почему против способности сомнамбул прописывания лекарств может восставать только скептик, неспособный представить себе совокупной деятельности этих факторов, то есть скептик, неспособный к синтезу. Эти два фактора суть: 1) изменение отношения между нашей волей и нашим представлением и 2) перемещение нашего психофизического порога.

Воля рождает представления и наоборот. Так, жаждущего манит к себе своими пенящимися пивными кружками трактирная вывеска. Наоборот. Если моя воля направлена на данный предмет, если у меня есть в нем потребность, то в бодрственном состоянии у меня возникнут мысли об этом предмете, во сне — наглядное представление его. Последнее имеет место, например, при эротических сновидениях, и было известно уже неоплатонику Плотину, сказавшему: «*Когда у нас является желание чего-либо, то на помощь к* нам приходит фантазия и в представлении желаемого предмета дает нам как бы самый предмет».[1] Что же касается того, что воля может рождать мысли, то это испытываем мы ежедневно и это до того верно, что у огромного большинства людей могут возникать не объективные мысли, а только мысли, порождаемые их эгоистической волей, интересом, потребностью, что даже большая часть книг научного содержания заслуживает еще и теперь порицания, выраженного Бэконом Веруламским в словах: «Нельзя назвать человеческий ум чистым светом, так как он испытывает на себе влияние воли и чувств».[2]

Другим фактором врачебных предписаний сомнамбул служит перемещение у них психофизического порога. Этим порогом разграничиваются у нас воздействия на нас внеш-

[1] Plotin. Enneaden. IV, 4, 17.

[2] Baco. Novum Organon. I, § 49; Und Schopenhauer. Welt als Wille und Vorstellung. II, kap. 19.

него мира, делающиеся для нас сознательными, от воздействий его на нас, хотя и существующих, но не преступающих порога нашего сознания, а потому и остающихся нами несознаваемыми. Значит, перемещение порога нашего сознания должно делать для нас нами несознаваемое сознаваемым, то есть должно увеличивать область нами воспринимаемого. Тысячи опытов над сомнамбулами показали, что в сомнамбулическом состоянии человеком воспринимаются такие воздействия на него веществ, которые во время нахождения его в бодрственном состоянии существуют для него только в том случае, когда он сенситив или когда они являются у него в виде идиосинкразии. Присущая нам в состоянии бодрствования способность относиться ко всему с удовольствием или неудовольствием возрастает во время сна, так что сомнамбулы ощущают даже присутствие в химически сложном теле его элементов; если же так, то им должны быть известны польза и вред таких тел, ибо и во время нашего сна страданием сопровождается действие на нас нашему организму вредного, удовольствием — полезного: если бы мы не обладали способностью искать полезное и избегать вредного, мы не могли бы продолжать жизнь.

Итак, подобно тому, как наша способность представления может породить у томимого жаждой бодрствующего человека мысль о воде, она, достигая высокой степени развития при глубоком сомнамбулическом сне, может рождать в сознании сомнамбул образы полезных для их организма химических веществ.

Значит, стоит только скептику стать на синтетическую точку зрения на врачебные предписания сомнамбул, чтобы эти предписания утратили для него всю свою, так называемую, загадочность и превратились в совершенно возможное явление; если же способный к синтезу скептик примет во внимание громадное количество сообщений об этом явлении, то он должен будет признать его действительным.

Но существуют скептики, которые, не отрицая явлений сомнамбулизма, умаляют их значение, считая их явлениями

болезненными. Конечно, это справедливо в том отношении, что всякое перемещение у нас психофизического порога есть вместе с тем и переход нашего организма от его нормального состояния к ненормальному; но явления сомнамбулизма представляются болезненными только со стороны причины их возникновения и только для носителя чувственного нашего сознания, чему наилучшим доказательством служит то, что во время нашего сомнамбулического сна наше трансцендентальное лицо является врачом нашего лица эмпирического.

Хотя многим покажется это очень странным, но вследствие невозможности выведения способностей сомнамбул из нашего чувственного сознания я считаю себя обязанным громко заявить, что сомнамбулы-люди вдохновляемые... Кем? Их духами-хранителями и руководителями? Но в такой гипотезе, наделяющей их формы познания реальным существованием, нет необходимости: гораздо проще и столь же хорошо объясняет явления сомнамбулизма другая гипотеза, согласно которой сомнамбулы вдохновляют *сами себя*. Вдохновение их исходит из области их бессознательного, от находящегося под порогом их чувственного сознания и заявляющего о себе с исчезновением этого их сознания их *я*. В основании того обманчивого явления, что это вдохновение приходит к ним извне, должна лежать некоторая психическая причина; а последней только и может быть то, что, хотя оно и исходит от вдохновляемого же субъекта, оно исходит не от лица его чувственного сознания, а от другого его лица. Но в таком случае это другое лицо может быть бессознательным только относительно, только для лица его чувственного сознания, а не само по себе. Таким образом, в результате сказанного получается, что наше нормальное сознание не исчерпывает своего объекта, нашего *я*, что оно обнимает только одно из двух лиц нашего субъекта. Человек представляет двуединое существо: единое как субъект, двойственное как лицо.

VI

ПАМЯТЬ

1. Воспроизведение, памятование, вспоминание

Наше прошлое существует в нас в виде мысленных образов, как бы хранящихся в нашей памяти снимков с действительности. На нашей способности помнить основывается единство нашего эмпирического самосознания, даже так называемого чистого нашего самосознания, осознания нами нашей личности, состоящего в отнесении нами наших восприятий к одному и тому же субъекту, признающему себя тождественным при всякой смене их. Если бы наши последовательные восприятия не соединялись нами вспоминанием, если бы они находились в атомистической разрозненности, то личное наше сознание было бы невозможно в такой же мере, в какой было бы невозможно, если бы они были распределены между числом индивидуумов, равным их числу. Тогда с каждым нашим новым восприятием менялось бы наше сознание и пробуждалось бы в нас новое *я*. Сознание личного тождества возникает у нас только с нанизыванием нами на нить вспоминания наших сменяющихся восприятий и потому без вспоминания немыслимо. Далее. Так как разумность нашего мышления и нашего действования зависит от ясности, с которой сохраняются в нас опыты прошлого, и только затем уже от обдуманности, с которой мы выводим из них заключения относительно нашего будущего, то на нашу память необходимо смотреть, как на корень всех высших наших духовных сил. Это находится в согласии с тем явлением, что чем выше ступень лестницы биологического развития, занимаемая организмом, тем большей он обладает и памятью, равно как и с тем обратным явлением, что смутность осознания умалишенными их личности находится в зависимости от помрачения их памяти, что показал Шопенгауэр,[1] что высказал уже раньше

[1] Schopenhauer. Welt als Wille und Verstellung. II, 32.

его Блаженный Августин в словах: «*Memoria enim mens est, unde et immemores amentes dicuntur*» [1] и что, наконец, находится в согласии с тем местом жизнеописания Будды,[2] в котором говорится, что с появлением на свет последнего все умалишенные обрели память и выздоровление.

В главе «Научное значение сновидений» мы пришли к тому *дедуктивному* заключению, что если метафизический индивидуум верен, то есть если наше *я* не обнимается нашим самосознанием, то обнаружение находящегося вне нашего сознания ядра нашего существа должно сопровождаться некоторыми изменениями в области нашей памяти. Отсюда — обратное заключение, что анализ нашей памяти, а особенно анализ ее анормальных изменений должен привести к *индуктивному* доказательству того, что самосознание наше не исчерпывает своего объекта, то есть что метафизический индивидуализм верен.

Если наше *я* больше, чем сколько говорит нам о нем наше самосознание, то это значит, что непокрываемая нашим самосознанием часть нашего *я* существует, не сознаваясь нами. Подобно тому, как надземная часть растений растет в среде, освещаемой солнечным светом, корень же его скрывается под землей, во мраке, так точно и эмпирическая часть нашего *я* находится в области, озаряемой светом нашего сознания, метафизический же корень его погружен в мир вещей, лежащий за пределами нашего познания.

За этим корнем, или ядром нашего существа можно с удобством удержать стяжавший себе право гражданства термин «душа», если только придать ему другое значение, чем то, с каким он употреблялся до сих пор. Существовавший доселе спиритуализм дуалистически делил человека на тело и душу; пока мы живем, душа наша поддерживает жизнь нашего тела и заведует областью нашего мышления, так что главнейшая деятельность ее совершается в области, озаряемой светом нашего сознания, или, лучше сказать, она состоит в продуцировании нашего сознания; когда же

[1] Augustinus. De spir. et an. C. 34.
[2] Salitavistara.

мы умираем, она разлучается со своим телом, переходит в пространственно иной мир и призывается к другой, изображаемой различно различными системами религии, деятельности.

По монистическому же учению о душе выходит совсем не так. Во-первых, между душой и телом, силой и материей — для доказательства чего современное естествознание, особенно своим учением об атомах, сделало уже очень много — не существует, собственно говоря, противоположности. Далее. Несомненно, что существует потусторонний мир; но его надобно понимать только в смысле лежащего за пределами нашего сознания мира, и ему, необнимаемой нашим самосознанием частью нашего *я*, нашим бессознательным, хотя бессознательным только *относительно*, существом мы принадлежим уже и теперь. Мы не отделены от потустороннего мира ни пространственно, ни временно; отделенные от него только субъективными границами, порогом нашего сознания, и погруженные в него трансцендентальной частью нашего существа уже при жизни, умирая, мы вступаем в него не впервые.

Посмотрим теперь, какую пользу можно извлечь из анализа памяти для монистического учения о душе.

С монистической точки зрения погружение наше в трансцендентальный мир может быть понимаемо только в смысле перемещения порога нашего самосознания, перемещения, производящего то, что остававшееся до него бессознательным наше отношение к природе делается сознательным. Но если бы при этом изменилось или прекратилось наше нормальное отношение к природе, если бы при этом наше нормальное сознание и наше нормальное самосознание подверглись ослаблению или даже исчезли совсем, то дело обстояло бы, конечно, так, как если бы мы пространственно перенеслись в совершенно иной мир. Если бы у нас сразу отняли все пять чувств и взамен их дали нам совсем иные чувства, то мы, оставаясь на прежнем месте, подумали бы, что перенеслись на другую планету.

Опыт показывает, что человек действительно переживает состояния, в которых имеют место производимые перемещением порога его сознания исчезновение его нормального сознания и пропорциональное этому исчезновению обнаружение его бессознательного. Эти его состояния отличаются той общей особенностью, что их наступление соединено с наступлением у него сна. Таким образом, кто хочет заняться анализом нашей памяти с целью почерпнуть из него индуктивное доказательство того, что наше *я* простирается за пределы нашего нормального сознания, тот должен обратить преимущественное внимание на виды нашего сна, при смене которыми нашего бодрствования нормально нами сознаваемое как бы опускается, нормально нами несознаваемое как бы подымается, и оба вместе взятые уподобляются, таким образом, чашкам весов. При этой смене должно происходить изменение объема нашего всегда остающегося тождественным *я*, так как при ней изменяется дающее ему содержание отношение наше к природе. Это должно бы было иметь место в еще более усиленной степени в том случае, если бы с падением одной из обеих чашек падали бы и лежащие на них воспоминания: тогда при забывании и вспоминании происходило бы как бы расширение и сжатие нашего *я*. Если бы было доказано, что такие явления имеют место в действительности, то не только был бы доказан факт различной в различных наших состояниях покрываемости нашего самосознания и нашего *я*, но и открылась бы для нас возможность увидеть при расширении нашего *я* наш трансцендентальный субъект и определить хотя несколько его свойств, при нашем нормальном состоянии лежащих вне границ нашего познания. Значит, вместо того, чтобы строить теорию памяти (под конец она явится у нас сама собой), стоит нам только обратиться к исследованию *изменений*, которым подвергается эта наша способность в различных наших состояниях, и мы непременно встретимся с нашим трансцендентальным *я*, с нашей душой, если только вообще она существует. Подобно тому как, исходя из логического понятия об индивидуализме, мы

приходим дедуктивным путем к заключению о необходимости изменений памяти, анализируя эти изменения, мы должны прийти индуктивным путем к заключению о необходимости существования трансцендентального *я*.

Что всякое одушевленное существо *одарено* памятью, это факт. Но если мы проанализируем ее, мы придем к заключению и необходимости различения памятования, воспроизведения и вспоминания. Способность организма при помощи фантазии образовывать уже образовывавшиеся у него когда-то прежде на почве чувственного восприятия представления называется памятованием. Памятование представляет общую почву и воспроизведения, и вспоминания. А именно. Когда какое-нибудь представление возникает в нас во второй раз, но мы его не узнаем, в нас совершается только воспроизведение; о вспоминании же может быть речь только тогда, когда при этом имеет место узнавание. Значит, чтобы имело место вспоминание, для этого должен присоединиться некоторый момент к воспроизведению. Такое различение делает уже Аристотель и тем дает новую постановку задаче.[1] Очевидно, что вторичное возникновение в нас представления и его нами узнавание — две разные вещи: на первое можно смотреть, как на простой физиологический рефлекс, последнее же представляет собой сознательное суждение. Часто имеет место еще третье, занимающее середину между воспроизведением и воспоминанием, состояние, когда вторичное возникновение в нас представления сопровождается смутным нами чувствованием, что оно имело место в нашей жизни когда-то прежде, но когда именно, этого мы определить в точности не можем.

В нашей памяти содержатся отнюдь не все представления и восприятия прошлой нашей жизни. Большинство их нами забывается, уцелевают относительно немногие. Отчего же одни из наших представлений уцелевают в нашем сознании, другие из него исчезают? Отчего одни из забытых

[1] Aristoteles. Über Erinnerung und Wiedererinnerung. Kap. I; Vgl. Johannes Huber. Das Gedächtnis. München, Ackerman, 1878, 18; Ebenso Augustines. Confess. X, c. 7.

нами представлений могут всплывать на поверхность нашего сознания, а другие нет? В чем заключается причина этого явления? В сознании представляющего или в представляемом? Какому из факторов нашего восприятия — субъективному или объективному — принадлежит здесь решающее значение? Можно ли смотреть на наше сознание как на безразлично отражающее в себе всякий предмет зеркало, как на рисующую с одинаковой точностью все, совершающееся на берегу, поверхность озера? Факты показывают, что нельзя. Значение субъективного фактора обнаруживается уже в процессе восприятия: восприимчивость находится в зависимости от субъективного отношения воспринимателя к воспринимаемому. Этот субъективный фактор имеет решающее значение и в процессах забывания и вспоминания. Но он вносится в них не нашим сознанием, которое, будучи взято само по себе, относится безразлично к качеству наших представлений, но нашей волей. Таким образом, наш вопрос сводится к вопросу об отношении наших представлений к возбуждаемом ими в нас интересу. Этот интерес представляет как бы шнур, на который нанизываются наши представления, образующие содержание нашего эмпирического самосознании. Что содержание нашего сознания находится, таким образом, в зависимости от нашей способности памятования, это проистекает из того, что мы существа не только познающие, но и водящие, и так как тождество нашей воли проходит через всю нашу жизнь, то через всю нашу жизнь проходит и единство нашего личного самосознания, тогда как если бы мы были только существами познающими, наше сознание уподобилось бы вполне зеркалу и в нашей жизни не имело бы вовсе места памятование. Шопенгауэр говорит: «Если вдумаешься в дело поглубже, то придешь к тому заключению, что память нуждается вообще в субстрате воли, представляющей собой магнит, притягивающий к себе воспоминания, или, лучше сказать, нить, на которую они нанизываются и на которой они только и держатся, или что воля подобна грунту, к которому пристают отдельные воспоминания и без которого

они не могли бы удержаться в нашем сознании, что, следовательно, невозможно себе представить, чтобы памятью обладал чистый разум, то есть только познающее, но совершенно безвольное существо».[1]

Пока Шопенгауэр вполне прав: действительно, наша воля определяет содержание нашей памяти и уподобляется решету, сквозь которое проваливается значительное большинство наших представлений. Но высказываемый им далее взгляд, отождествляющий забывание нами представлений с их уничтожением, противоречит факту существования у нас способностей воспроизведения и вспоминания.

Шопенгауэр говорит, что воля, как ядро нашего существа, слепа, и этим отрицает существование у забываемых нами, то есть исчезающих из чувственного нашего сознания представлений искомого нами субстрата. Но легко показать, что из того, что наша воля *оказывается* слепой в нашем самосознании, отнюдь не следует, чтобы она была слепа *сама в себе*.

Уже самое понятие самосознания предполагает двойственность атрибутов самопознающей субстанции, из коих один направлен на другой. Без объекта нет субъекта, нет познания. Отсюда следует, что самопознание состоит в разветвлении самопознающей субстанции на субъект и объект. Эта субстанция — субъект, насколько она познает, — объект, насколько она познается. Значит, когда мы говорим о самосознании, мы говорим об акте познания одним атрибутом самопознающей субстанции другого ее атрибута, образующего содержание познания и представляющего шопенгауэровскую волю. Если самопознание состоит в расхождении этих двух атрибутов, то познающий атрибут не может в акте встретить себя, как не может видеть себя глаз; он может обрести только второй атрибут, волю.

Если бы этим рассуждением не удовлетворились адепты слепой воли, то против нее можно сказать еще следующее. По Шопенгауэру, в нас метафизична, первична только

---

[1] Schopehauer. Welt als Wille und Vorstellung. II, c. 19.

воля, интеллект же вторичен. Сам принадлежащий миру явлений наш мозг — только явление. Но если весь наш организм, по Шопенгауэру представляющий объективизировавшуюся волю, дает нам указания на направление этой воли, то это же самое можно сказать о каждом нашем органе в отдельности, почему наш головной мозг может быть объективизировавшимся стремлением нашей метафизической субстанции к познанию. Если воле чуждо всякое познание, то в таком случае нельзя понять, каким образом у нее может возникнуть стремление к познанию, тогда как субстанция, обладающая обоими атрибутами, и познаванием, и велением, может, без сомнения, приобрести стремление к познанию в некотором новом направлении. Значит, из шопенгауэровских посылок должно бы было следовать, что наш головной мозг, в такой же мере соответствующий земным вещам, в какой наш глаз свету, представляет объективизировавшееся стремление нашей воли к познанию земных вещей. Средств, при помощи которых достигается ею осуществление этого ее стремления, по смерти Шопенгауэра открыто много; ими служат: борьба за существование, естественный отбор, половой подбор, имеющее место в биологическом процессе усиленное приспособление. Таки образом, с метафизической точки зрения наш интеллект развился для земных вещей, с естественнонаучной он развился и приспособился при их посредстве. Эти два взгляда не исключают, но восполняют друг друга, как цель и средство, теология и механика. Но развившийся при посредстве земных вещей, для приспособления к ним же, интеллект наш должен и ограничиваться этими своими объектами, то есть он может развиться только для познания ему внеположного. Будучи вторичным феноменом, он никогда не может познать своего метафизического носителя; последний, благодаря вызываемым в нас земными вещами удовольствию и страданию, может обнаруживаться перед ним только со стороны чувствознания.

Таким образом, развившийся при посредстве земных вещей наш мозг может приспособиться только к ним же; к

объектам же, лежащим за пределами чувственного мира, так же мало, как мало может путем полового подбора развиться на земле у насекомого хоботок, соответствующий чашечке растущего на Марсе цветка. Как несомненно то, что углубляющийся в самопознание вторичный наш интеллект может при посредстве удовольствия или страдания познать одну из сторон своего метафизического существа, волю, так несомненно и то, что всякая другая сторона этого существа навеки останется для него сокровенной.

Из сказанного вытекают сами собой следующие заключения относительно нашей памяти. Если бы мы допустили, что наше метафизическое *я* обладает обоими атрибутами — и познаванием, и волением, то в таком случае сделалось бы вполне возможным, что нашей воле принадлежало бы решающее значение в вопросе о том, какие наши представления удерживаются вторичным нашим интеллектом, какие нами забываются, что, следовательно, она определяла бы содержание нашего эмпирического самосознания, в другом же атрибуте находился бы искомый субстрат для всех тех *наших представлений*, которые могут выплывать из пучины забвения, воспроизводясь только или и вспоминаясь нами. В таком случае этот второй атрибут был бы общим хранилищем для всех наших представлений без различия. Забвение существовало бы только для нашего земного, головного, сознания, но не для нашего трансцендентального сознания, которое совокупно с нашей волей и представляло бы все наше существо.

Если мы теперь припомним, что выше было доказано существование таких видов нашего сна, в которых может обнаруживаться наше трансцендентальное *я*, то мы придем к заключению, что необходимо повнимательнее проследить за тем, не возникают ли в них у нас такие представления, которые не могут иметь своим субстратом нашу волю, то есть которые нами забываются, но вторичным своим возникновением указывают на существование в нас второго субстрата, которым только и может быть наше трансцендентальное сознание. По-видимому, такое возникновение в

нас представлений должно было бы происходить вследствие усиления во сне памяти, но на самом деле оно было бы, точно говоря, не их нами воспроизведением, а только совершающимся вследствие имеющего место в различных видах нашего сна передвижения преграды между нашим эмпирическим и нашим трансцендентальным *я* их в нас обнаружением. А если бы оказалось к тому же, что при таких изменениях нашей памяти возникают у нас такие представления, которые для нашей воли безразличны или что их возникает у нас очень значительное число, то это привело бы нас к заключению, что, собственно говоря, забвения не существует, что наши представления, не имеющие никакого интереса для нашей воли, не удерживаются только вторичным нашим интеллектом, то есть исчезают только из чувственного нашего сознания.

2. Усиление памяти во сне

С нашим засыпанием исчезает большая часть содержания нашего бодрственного сознания, почему во время сна отнюдь не имеет места всестороннее усиление нашей памяти. Но здесь нам необходимо показать только то, что во время сна для отдельных, раз возникших в нашем сознании, но затем позабытых нами представлений наступают условия их воспроизведения и что вспоминание нами в нем представлений не находится в зависимости от степени интереса их для нашей воли. Затем вследствие полагаемого нами различия между воспроизведением и вспоминанием нам надо будет обратить внимание на то, увеличивается ли у нас во сне только сила воспроизведения представлений или вместе с ней и сила их вспоминания, то есть наша способность признания того, что воспроизводимые нами представления существовали в нас уже прежде.

Но содержание наших сновидений только отчасти переходит в наше бодрственное сознание; поэтому трудно определить, до какой степени доходит у нас во сне усиление

памяти. Кроме того, из последующего окажется, что во сне часто имеет место воспроизведение представлений без их узнавания; в таких случаях воспроизведения принимаются нами за произведения, копии — за оригиналы, что еще более затрудняет решение задачи. Вернее всего допустить, что если бы не существовало этих двух обстоятельств, то можно было бы доказать еще большее, чем теперь, усиление у нас во сне памяти.

Легко показать, что часто во время сна в нас совершается процесс, обратный имеющему у нас место во время бодрствования процессу забывания. Забвение представления бывает или неполным, и тогда существует способность только его воспроизведения, но не его вспоминания, или полным, и тогда уничтожается способность и его воспроизведения. Точно так же и вызываемый в нас усилением во время сна нашей памяти обратный процессу забывания процесс вспоминания может или остановиться на полпути, или дойти до конца, то есть или привести нас только к воспроизведению представления, или довести нас до его вспоминания. Это уяснят примеры.

Мори рассказывает, что однажды он написал для одного журнала политико-экономическую статью, да так запрятал куда-то рукопись, что потом никак не мог ее отыскать. По наступлении срока отсылки обещанной статьи оказалось, что Мори совершенно забыл им написанное. Когда он принялся снова за работу, ему показалось, что у него явилась совершенно новая на предмет точка зрения; но, найдя по истечении нескольких месяцев затерявшуюся рукопись, он увидел, что во второй его работе не только не содержится ничего нового, но что она представляет собой дословное повторение прежней.[1] Таким образом, здесь имело место только полузабвение, которое не исключает возможности действия условий воспроизведения и которое не нужно смешивать с представляющим нередкое явление полузабвением количественным, при котором уменьшается

[1] Maury. Le sommeil et les rêves. 440.

не сила запоминания образа предмета, но сам этот образ, содержащийся в памяти.

И вызываемый в нас усилением нашей памяти во время нашего нахождения во сне обратный забыванию процесс *вспоминания может остановиться на полпути*, то есть окончиться воспроизведением. Гервею приснилось однажды очень явственно, что он повстречал одного молодого человека, показавшегося ему знакомым. Он подходит к нему, жмет ему руку, оба внимательно смотрят друг на друга, но юноша говорит: «Я вовсе вас не знаю», — и удаляется, вслед за чем смущенный Гервей сознается, что и он его не знает.[1] Это сновидение очень поучительно: в нем имеет место воспроизведение представления, но сновидец не может узнать этого представления и только в первый миг неясно его вспоминает. Сознание сновидца воспроизводит представление, но свет его сознания еще не осветил всей глубины его памяти, оставив во мраке некоторую ее часть.

О таком сновидении рассказывает и Лейбниц. «Я думаю, — говорит он, — что часто в наших сновидениях воскресают старые наши мысли. После того, как Юлий Скалигер воспел в своих стихах знаменитых веронских мужей, ему явился во сне некто по имени Бругнолус, родившийся в Баварии, а впоследствии поселившийся в Вероне, и жаловался на то, что предан забвению. Хотя Юлий Скалигер и не мог припомнить, чтобы до того времени ему приходилось что-нибудь слышать о Бругнолусе, однако после этого сновидения он не преминул написать в честь Бругнолуса элегию в стихах. Наконец, сын Скалигера, Иосиф, в одно из своих путешествий по Италии узнал случайно, что когда-то в Вероне жил один, много способствовавший возрождению в Италии наук, знаменитый грамматик или ученый критик Бругнолус. Это событие рассказывается в сборнике стихотворений Скалигера-отца, содержащем в себе и вышеупомянутую элегию, и в письменах Скалигера-сына».[2]

[1] Hervey. Les rêves etc. 317.

[2] Leibniz. Neue Abhandlungen uber den menschlichen Verstand. Kap. § 23.

Конечно, Лейбниц прав, когда он делает предположение, что Скалигер знал раньше о Бругнолусе, во сне же только отчасти о нем вспомнил; но доказательство справедливости этого предположения может быть почерпнуто только из самого сновидения, в котором оно действительно и содержится. Сперва у Скалигера в этом сне имело место воспроизведение, но не вспоминание, отчего он и не узнал Бругнолуса. Затем обнаружилось пребывавшее у него в скрытом состоянии представление, но так как оно выплыло на поверхность его сознания из недр его бессознательного, то я его раздвоилось и вспоминание его драматизировалось в речи Бругнолуса. Если бы Скалигер заснул глубже, то усиление памяти его достигло бы большей степени; тогда дело не обстояло бы так, что сперва ослабилось бы, как это имело место в данном случае, наполовину забвение, а потом уже начался бы процесс, в собственном смысле обратный забыванию; тогда сновидец вспомнил бы Бругнолуса непосредственно за воспроизведением о нем представления, и Бругнолус не только не жаловался бы на забвение, но, по всей вероятности, остался бы совсем безгласным.

Значит, находясь в бодрственном состоянии, мы обладаем скрытой памятью, обнаруживающей перед нами свое содержание во время нашего нахождения во сне; обнаружение это часто сопровождается вспоминанием, часто же нет. Теперь важно доказать, что тогда как во время бодрствования наша память всегда отдает предпочтение имеющим для нас наибольший интерес нашим представлениям, во время сна она относится ко всем нашим представлениям безразлично.

Часто во сне воспроизводятся нами такие представления, которые во время бодрствования, вследствие незначительности их интереса для нас, погружаются в недра нашего бессознательного, нами забываются тотчас после их возникновения в нас. Даже предметы, хотя и воспринимаемые нашим телесным оком, но не удостаивающиеся нашего внимания, а потому и не вызывающие в нас ясных представлений во время бодрствования, во время нашего снови-

дения являются перед нами с осязательной наглядностью. Гервей видел во сне толпу проходивших перед ним людей, возвращавшихся, по-видимому, с праздника. Он смотрел на них с большим вниманием и удержал в своей памяти одно из лиц даже после пробуждения. Только пробудясь, он начал вспоминать, что — как это подтвердилось впоследствии — это лицо было точным воспроизведением лица, виденного им на картине в одном модном журнале за несколько дней до этого сна. Таким образом, здесь к воспроизведению сновидцем виденного им во время бодрствования образа присоединилась творческая деятельность его фантазии, ибо двумерный, неподвижный образ человека, находившийся в журнале, превратился в его сновидении в трехмерное живое и деятельное существо. В другой раз Гервей увидел во сне молодую блондинку в обществе с его сестрой. Во сне ему показалось, что он узнает в ней одну особу, с которой он часто встречался прежде; но вслед за этим он на минуту проснулся, причем виденный им во сне и остававшийся в его памяти и по его пробуждении образ был совершенно ему незнаком. Когда он уснул снова, перед ним предстала та же особа и показалась ему опять знакомой; но теперь у него осталось в сознании то обстоятельство, что, проснувшись несколько мгновений тому назад, он не мог ее вспомнить. Удивленный вторичным исчезновением у него во сне такой его забывчивости, он подходит к даме и спрашивает ее, не имеет ли он удовольствия быть с ней знакомым. Она дает утвердительный ответ и напоминает ему о порникских купаниях. Пораженный этими словами, он окончательно просыпается и вспоминает мельчайшие обстоятельства, которыми сопровождалось его знакомство с виденной им во сне особой. При первом пробуждении Гервея имевшее у него место во сне кратковременное усиление памяти пошло на убыль, но не исчезло, то есть у него прекратился процесс вспоминания, но в нем уцелел продукт воспроизведения. С продолжением сновидения Гервея продолжается и его вспоминание, в сознании его является вдруг представление места купания, но так как это пред-

ставление попало в его сознание из области его бессознательного, то сновидение принимает драматическую форму: внезапное попадание в его сознание представления выражается в соответственных словах дамы. Сила этого попадания произвела то, что и после вторичного пробуждения Гервея вспоминание его не только не начало ослабевать, но продолжало усиливаться, пока, наконец, в памяти его не восстановились мельчайшие подробности. Заметим здесь, что (как окажется в одном из разделов этой главы) в настоящем случае вторичное пробуждение сновидца было только следствием внезапного попадания в его сознание представления, следствием удара по клавише его памяти, в силу ассоциации вызвавшего в его сознании целый ряд представлений, в свою очередь, вызвавший в нем, в силу опять-таки ассоциации между представлениями и психическими состояниями, состояние бодрствования.

Сюда же относится и случай, бывший с одним из друзей Гервея, отличным музыкантом, услышавшим во сне замечательную, пропетую странствующим хором певцов, музыкальную пьесу. По пробуждении он все еще держал в своей памяти приснившуюся ему мелодию и, находясь под влиянием своего музыкального вдохновения, положил ее на ноты. Хотя через много лет после этого ему попалась в руки тетрадь со старинными музыкальными пьесами, между которыми он, к своему удивлению, нашел и приснившуюся ему, но он никак не мог вспомнить, слышал ли он ее, или только прочитывал.[1] Как бы то ни было, а одна уже драматическая форма, в которой он слышал во сне пьесу, доказывает, что здесь мы имеем дело с воспроизведением.

Еще легче объяснить себе воспроизведение во сне представлений, хотя и позабытых, но имевших для нас большое значение. Рейхенбах говорит: «Наяву я, несмотря на все мои старания, не могу восстановить ясно в памяти черты лица моей жены, умершей около двадцати лет назад. Но когда она является мне во сне, образ ее приобретает та-

[1] Hervey. Les rêves. 304-306.

кую отчетливость, что я вижу малейшие подробности ее выразительного лица во всей их пленительности».[1] Пфафф начал писать масляными красками портрет своего отца, но должен был оставить его неоконченным, так как отец его умер, а нарисованного им для окончания работы было недостаточно. По прошествии многих лет, он увидел во сне своего отца с такой ясностью, что, проснувшись, вскочил с постели и окончил начатый портрет.[2]

Что наш сон сам по себе как физиологический акт не может усилить нашей памяти, это будет постепенно выясняться из последующего. Он служит не причиной этого явления, а только поводом к его возникновению; кроме него, существуют еще и другие однородные с ним поводы; найдя общую отличительную черту всех поводов к усилению нашей памяти, мы непременно найдем и настоящую его причину.

Очень большое усиление памяти, хотя и не зависящее от психического интереса для нас наших представлений, даже при полном его отсутствии, наблюдается у нас во время нахождения нашего в различных видах лихорадки. Один ростокский крестьянин в лихорадочном бреду начал вдруг произносит на греческом языке случайно слышанные им 60 лет назад начальные слова из Евангелия от Иоанна, а Бенеке упоминает об одной крестьянке, в лихорадке произносившей сирийские, халдейские и еврейские слова, случайно слышанные ею от одного ученого, у которого она жила маленькой девочкой.[3]

Если сон ослабляет жизнь нашего головного мозга, а наш лихорадочный бред, наоборот, приводит его в болезненное раздражение, то, конечно, оба эти диаметрально противоположные состояния не могут быть причиной одного и того же явления: они должны служить только поводом к его возникновению. Далее. Оба эти состояния имеют ту общую черту, что у людей, находящихся в них, исчезает нормальное сознание; а так как за этим может последовать

[1] Reichenbach. Der sensitive Mensch. II, 694.
[2] Pfaff. Das Traumleben. Potsdam, 1873, 24.
[3] Radestock. Schlaf und Traum. 136.

только забвение, но не усиленное вспоминание, то отсюда необходимо заключить, что исчезновение нормального сознания служит поводом к обнаружению трансцендентального сознания. В средние века это обнаружение было приписываемо действию дьявола, чему, как говорят, много примеров приводит Иордан в своей книге «О божественных действиях во сне».[1] Хотя в доказательство существования необыкновенной памяти у слабоумных у Шуберта[2] приводится замечательный случай, но мы обойдем его молчанием, так как пересказ его отнял бы много времени. Из того, что у помешанных были наблюдаемы скучение во времени и трансцендентальная скорость течения представлений, необходимо заключить, что хотя, согласно Блаженному Августину и Шопенгауэру, сумасшествие сопровождается расстройством памяти, способность воспроизведением может достигать у сумасшедших необыкновенного усиления.

Поводов к усилению нашей памяти, отличающихся общей характеристической чертой, ослаблением нашего чувственного сознания, существует очень много; ими бывают: *сумасшествие*, *состояние гипноза*, истерия, экстаз и многие болезни головного мозга в их инкубационном периоде. Рибо говорит, что один душевнобольной *знал имена* и мог определить возраст всех умерших в течение последних 35 лет в его приходе, а также шедших за их гробом лиц. Несмотря на это, больной был вполне слабоумным. Очень часто душевнобольные, не воспринимающие никаких других впечатлений, бывают восприимчивы в такой степени к впечатлениям звуковым, что могут удерживать в памяти слышанные ими только один раз мелодии.[3]

Один лечившийся у д-ра Вилиса сумасшедший говорил, что с наступлением у него кризисов его память достигает такого усиления, что в уме появляются вдруг длинные отрывки из произведений латинских авторов.[4]

---

[1] Hauber. Bibliotheca magica. III, 641.

[2] Schubert. Geschichte der Seele. II, 66-68.

[3] Ribot. Les maladies de la memoire. (Paris, 1882) 103.

[4] Reil. Rhapsodien. 304.

Большей легкостью воспроизведения нами представлений во время нахождения во сне и независимостью такого нашего воспроизведения представлений от их для нас интереса объясняются многие случаи, которые, если не держаться такого воззрения, легко могут привести к суеверию. Одна семилетняя девочка, скотница помещалась в каморке, отделявшейся только тонкой стеной от комнаты скрипача, часто предававшегося далеко за полночь своей страсти к музыке. Через несколько месяцев девочка поступила на другое место. Она пробыла на нем уже два года, как вдруг по ночам в ее комнате часто стали раздаваться звуки, совершенно походившие на звуки скрипки, но производившиеся самой спавшей девочкой. Нередко это продолжалось целыми часами, причем иногда она останавливалась с тем, чтобы произвести звуки, в точности воспроизводившие звуки настраиваемой скрипки, и потом снова принималась за свое пение, начиная с места, на котором останавливалась. Так продолжалось, с неравными перерывами, два года, по истечении которых больная начала воспроизводить во сне и звуки фортепиано, на котором играли в семействе ее хозяина: затем она начала говорить во сне, причем рассуждала с удивительным остроумием о предметах политики и религии, часто обнаруживая замечательный сарказм и такую же эрудицию, а также спрягала латинские глаголы, говорила так, как говорит с учениками учитель. Во всем, что делала во сне эта, совершенно невежественная, девочка, воспроизводилось ею только то, что она слышала в доме своего хозяина.

Опасность суеверного истолкования таких явлений возрастает в том случае, когда они сопровождаются у человека драматическим раздвоением его *я*, как то усматривается в вышеприведенном сновидении Скалигера, за которое, без сомнения, многие спириты стоят горой. Так как в этом сновидении отсутствует вспоминание, хотя и есть налицо воспроизведение, то его легко истолковать так, что в нем сновидец узнал нечто, бывшее ему прежде неизвестным, тогда как он только сознал в нем бывшее ему и прежде

известным. Далее. Так как сновидение Скалигера сопровождалось драматическим раздвоением его *я*, причем воспроизведение им представления, остававшегося у него прежде в скрытом состоянии, произошло в форме речи явившегося ему во сне образа покойного Бругнолуса, то многие сочтут это обстоятельство достаточным основанием для заключения, что во сне мы можем вступать в общение с умершими. Но усиление памяти и драматическое раздвоение представляют обыкновенные явления жизни человека во сне, а потому мы должны отдать предпочтение более простой, основанной на этих двух принципах гипотезе.

Тем не менее надо сознаться, что такой способ объяснения приложим не ко всем подобного рода сновидениям.

Когда сновидец ставит вопрос, на который отвечает являющееся ему во сне лицо, или отвечает на заданный ему последним вопрос, то, очевидно, здесь вопрос и ответ исходят от одного и того же духа, а именно от духа сновидца, то есть здесь имеет место не сопровождающееся вспоминанием воспроизведение. Чувственный же обман происходит в этом случае оттого, что во время сновидения мы распределяем между двумя вместилищами то, что в действительности находится в одном, причем возникающее отсюда драматическое раздвоение усугубляется наглядностью являющегося во сне образа. Что наша скрытая память служит причиной возникновения у нас сновидений, это обнаруживается иногда с полной ясностью. Однажды находившемуся в бодрственном состоянии Мори пришло на мысль слово «Муссидан». Хотя он знал, что это название одного французского города, но где именно этот город находится, это выпало у него из памяти. Вскоре затем ему приснилось, что он встретился с каким-то человеком, объявившим ему о своем прибытии из Муссидана и на вопрос Мори о месте нахождения этого города ответившим, что это главный город Дордоньского департамента. Проснувшись, Мори усомнился в справедливости приобретенного им во сне сведения, но, обратившись к географическому словарю, убедился, к

своему немалому удивлению, в правоте разговаривавшего с ним во сне.[1]

В других сновидениях обнаруживается далеко не с такой ясностью факт, что кажущееся узнаваемым нами впервые во сне находилось в нас уже прежде в скрытом состоянии, почему и не редкость превратное толкование таких сновидений. Бюхнер объявляет сверхъестественным следующее сновидение. К вдове одного священника был предъявлен иск о взыскании с нее долга ее покойного мужа. Хотя она наверное знала об уплате этого долга ее мужем, однако никак не могла найти документ, удостоверявший факт уплаты. Исполненная тревоги, она легла спать и во сне увидела, что ее муж подходит к ней и говорит, что требуемый документ находится в потайном ящике его письменного стола, в красном бархатном мешочке. Проснувшись, вдова убедилась в правдивости своего сна.[2] Усиление во сне памяти и драматическое раздвоение сновидца в достаточной мере объясняют как эти, так и следующее сновидение, для объяснения которого стоит только допустить, что оно сопровождалось несколько большим, чем другие сновидения, усилением памяти сновидца. Один английский помещик ожидал приговора о взыскании с него долга за несколько лет перед тем его умершего отца. Хотя он был твердо убежден в уплате отцом этого долга, однако расписки не оказывалось. Во сне ему является отец и говорит, что расписка находится у одного старого адвоката, хотя вообще и оставившего практику, однако за такого рода дела еще бравшегося, что если адвокат забыл это довольно-таки давнишнее дело, то наверное он помнит о португальской золотой монете, при зачислении которой в счет долга оказался излишек, пропитый ими в гостинице. Это сновидение было столь правдивым, что адвокат вспомнил о расписке только тогда, когда ему упомянули о золотой монете. Помещик получил от него документ и выиграл дело, наполовину проигранное.[3]

---

[1] Maury. a. a. O. 142.

[2] Hennings. Über Träume und Nachtwandler. 365.

[3] Brierre de Bofsmont. 259.

Как бы то ни было, а если бы даже существовали и такие сновидения, которые черпают свое содержание не в скрытой памяти сновидца, в которых перед духовным взором сновидца раскрывается действительно не прошедшее, а будущее, то и тогда не было бы необходимости в гипотезе сверхъестественного откровения. Более простая, чем она, и равная ей по силе света гипотеза ясновидения души сновидца, драматизирующей продукты своего ясновидения, не преступает границ рационального объяснения более ее.

3. Богатство во сне скрытой памяти

Вопрос о степени усиления у нас во сне памяти распадается на два вопроса о качественном ее увеличении, то есть об увеличении во сне ясности наших представлений, и об увеличении ее количественном.

Когда представление, воспроизводимое нами во сне, воспроизводится только нашей скрытой памятью, оно не может быть яснее своего оригинала; оно может быть яснее его только в том случае, когда к деятельности во сне нашей скрытой памяти присоединяется творческая деятельность нашей фантазии. Такой случай имеет место в том из вышеупомянутых сновидении, в котором виденный сновидцем наяву в модном журнале двумерный образ воплотился в его сне в трехмерное, живое и деятельное существо. Но так как память, несомненно, играет в сновидении важную роль, а между тем являющиеся нам во сне образы, своими, доводящими нас до принятия за действительные, живостью и осязательностью далеко превосходят бывающие в большинстве случаев туманными образы, вспоминаемые нами во время нашего бодрствования, то отсюда вытекает заключение о наличии совместной деятельности нашей памяти и нашей фантазии во всех тех случаях нашей жизни во сне, в которых сновидение отличается драматическим течением, являясь не простым воспроизводителем нами пережитого, но художником, творцом. Напротив того, всякий раз, как

бывшее неясным при своем первоначальном возникновении у нас представление остается таким же и по воспроизведении его нами во сне, необходимо понять, что мы имеем дело с чистой деятельностью нашей памяти. Гервей работал в комнате, из которой через двор и затем сад ему были видны окно соседнего дома и часто сидевшая у этого окна цветочная мастерица, которая этим обратила на себя его внимание, но черты лица которой он, по причине дальности расстояния, ни разу не мог вполне ясно рассмотреть. Часто она являлась ему во сне; но видел ли он ее в нем у окна, встречался ли или разговаривал в нем с ней, черты ее лица, в противоположность образам, являвшимся ему во всех прочих сновидениях, оставались столь же, как наяву, неопределенными. Точно так же оставались для него во сне неясными и черты лица одного мужчины, однажды попросившего у него в вечерние сумерки милостыню.[1]

Но чтобы представление, бывшее ясным при своем первоначальном в нас возникновении, теряло что-либо в своей ясности при его воспроизведении нами во сне, этого, по-видимому, не случается. По-видимому, воспроизводимые нами во сне представления в качественном отношении равняются даже своим оригиналам. Это имеет место и относительно слуховых впечатлений. Однажды наблюдавшийся Фарнгагеном корзинщик услышал глубоко его потрясшую проповедь о покаянии. В следующую ночь во сне он встал с постели и, расхаживая, произнес эту проповедь с буквальной точностью. Проснувшись, он не мог повторить из того, что говорил во сне, ни одного слова. Это происходило с ним в течение многих лет, по несколько суток подряд, как днем, так и ночью, как в отсутствие посторонних лиц, так и в обществе, особенно же, когда он был во хмелю. Часто он пересыпал свою речь отрывками из вышеупомянутой, слышанной им более сорока лет назад, проповеди.[2] То же самое было и с одним слугой, которого знал Шплиттгербер; находясь в подобном состоянии, он опускался на по-

[1] Hervey. a. a. O. 23.

[2] Moritz. Magazin zur Erfahrungsseseleenkunde. III, 41.

стель и почти с буквальной точностью повторял на плавном южно-германском наречии (на котором не говорил в остальное время) слышанные им проповеди, церковные песнопения и даже всю литургию.[1]

В один из своих кризисов сомнамбула Зельма продекламировала слышанное ею год назад длинное комическое стихотворение; в других кризисах она декламировала читанного ею когда-то фрейлигратовского «Эфиопского царя» и длинное стихотворение ее брата, забытое и тридцать лет назад потерянное автором.[2]

Уже эти примеры наводят на дальнейший вопрос: как далеко в глубь прошлого может простираться вспоминание сновидца, чтобы не померкла ясность его представлений? У Мори был воспитывавшийся в Монбризоне друг. В двадцать пять лет этот его друг пожелал опять увидеть место, где провел свое детство. Во сне в ночь, предшествовавшую дню его отъезда, он перенесся в Монбризон и повстречался там с одним господином, отрекомендовавшимся ему Г. Т. и другом его отца, действительно ему известным, хотя только по имени. По прибытии в Монбризон сновидец, к крайнему своему удивлению, повстречался с виденным им во сне, несколько постаревшим господином. Последнее обстоятельство указывает на то, что явившийся ему во сне образ был только воспоминанием его детства.[3]

Платон и Аристотель говорили,[4] что в старости обновляются воспоминания детских лет. Здесь уместно задаться вопросом: остаются ли юношеские впечатления только неприкосновенными, только неподлежащими забвению, почему и служат обыкновенно темой для разговоров стариков, или по отношению к ним имеет место усиленное воспроизведение? При поверхностном отношении к предмету кажется, что предпочтение должно быть отдано первому взгляду, так как впечатления нашего детства, в силу того, что, отно-

[1] Splittgerber. Schlaf und Tod. I, 223.
[2] Wiener. Selma. Die jüdische Seherin. 55, 60, 120.
[3] Radestock. Schlaf und Traum. 135.
[4] Plato. Timäus. 26 B; Aristoteles. Probl. XXX, 5.

сясь к далекому прошлому, были чаще нами вспоминаемы, лежат прочнее в нашей памяти. Но при тщательнейшем исследовании оказывается, что необходимо склониться на сторону второго взгляда. Усиленное запоминание стариками впечатлений их детства может быть надлежащим образом понятно только в том случае, когда оно будет рассматриваться в связи с другими, сходными с ним явлениями; правильным объяснением его будет только то объяснение, которое будет обнимать как его, так и эти явления. Если мы отнесемся к делу таким образом, то окажется, что вспоминаемые стариками впечатления их детства могут быть уподоблены не написанным когда-то на доске их памяти и, не в пример их прочим впечатлениям, не стершимся с нее словам, а хотя и потонувшим в пучине забвения, но извлекаемым оттуда усиленным вспоминанием грузам.

Друг Канта Васьянский говорит, что у этого знаменитого философа в период его старческой дряхлости и ослабления памяти воспоминания юношеских лет воскресали с большой живостью.[1] Рассказывают, что в последние годы жизни Гейнзиуса у него от всей его филологической эрудиции осталась в памяти только заученная в юности четвертая книга Энеиды.[2] Одного 70-летнего гетингенского старика приходилось ежедневно знакомить с его женой и детьми; иначе, проснувшись по утру, он спрашивал, кто они. Несмотря на такую слабость и короткость памяти относительно настоящего, он мог замечательно хорошо петь песни своей юности и рассказывать различные из нее случаи.[3]

Если сравнить теперь эти известные каждому читателю по его личному опыту явления с родственными им явлениями, наблюдаемыми у человека во время нахождения его в состояниях сновидения, сомнамбулизма, в лихорадках и умопомешательстве, то легко увидеть, что здесь мы имеем дело с усилением вспоминания. Когда один кассир глазговского банка сидел за своей конторкой, занятый счетами с

[1] Wasiansky. Kant in seinen letzten Lebensjanren. 46.
[2] Radestock. 298.
[3] Perty. Blicke in d. verborgene Leben. 25.

вкладчиками, в банке явился новый вкладчик, обнаруживший такое нетерпение, что, желая от него поскорее отделаться, этот кассир поспешил принять от него вне очереди вклад. Несколько месяцев спустя, при составлении кассиром годичного отчета, у него оказался недочет в 6 фунтов. После того, как он употребил без пользы несколько ночей на отыскание погрешности, во сне у него воскресло в памяти со всеми подробностями только что рассказанное нами происшествие, после чего, проснувшись, он сейчас же увидел, что не записал на приход принятый им от нетерпеливого вкладчика вклад.[1]

Если обратить внимание на то обстоятельство, что длинные ряды возникающих у нас во сне представлений переходят в наше бодрственное сознание только в редких случаях, а затем на то, что часто воспроизведение нами представлений не сопровождается вспоминанием их, то легко прийти к заключению, что наши сновидения черпают свое содержание в воспоминаниях нашего детства гораздо чаще, чем то может показаться на первый взгляд.

Одна дама, находясь в пароксизме лихорадки, увидела себя маленьким ребенком, лежащим на дне глинища, а над последним стоящую и в страхе ломающую себе руки няньку. На это видение она смотрела, как на продукт деятельности своей фантазии, до тех пор, пока не узнала от своего отца, что действительно в детстве по вине няньки упала в глинище.[2]

Многие случаи исключают сомнение в предшествовании воспроизведению нами во сне представлений продолжительного периода их забвения и тем заставляют признать факт моментального усиления у нас в нем памяти. Часто бывает так, что во сне мы говорим на полузабытых нами языках свободнее, чем наяву. Что в основании этого явления не всегда лежит обман, это обнаруживается в тех случаях, когда оно наступает в очень усиленной степени. Иессен упоминает об одном крестьянине, в молодости своей учив-

[1] Brierre de Boismont. 258.

[2] Kerner. Blätter aus Prevorst. VIII, 109.

шемся греческому языку, который, находясь в горячечном бреду, к удивлению всех присутствующих, декламировал давно им позабытые греческие стихи.[1] Лемуан знал одного сумасшедшего, с удивительной легкостью написавшего в одном из припадков своей болезни несколько писем на латинском языке, которого он практически не знал.[2] Д-р Реш (Rush) упоминает об одном итальянце, говорившем в начале своей болезни по-английски, затем по-французски, в день же своей смерти только на своем родном языке.[3] И английский физиолог Карпентер говорил об одном человеке, в детстве выехавшем из Валлиса, всю свою жизнь прослужившем у различных членов одной и той же семьи и до такой степени забывшем свой родной язык, что он не мог понимать посещавших его земляков. Находясь в горячечном бреду, через семьдесят лет по оставлении родины, этот субъект снова заговорил на валлийском языке, из которого, однако, после своего выздоровления он опять не мог припомнить ни одного слова.[4] Одна сорокалетняя пациентка Делеза, ребенком приехавшая из С.-Доминго во Францию, погружаясь в сомнамбулический сон, говорила только на языке вскормившей ее негритянки.[5] В предпосланной своему изданию произведений Ленау биографии последнего Анастасий Грюн рассказывает, что этот поэт, находясь в доме умалишенных, говорил иногда на чистом латинском языке и, чего никогда не бывало до тех пор, на немецком с венгерским акцентом, то есть так, как говорят на его родине.

Подобные же явления часто были наблюдаемы и у идиотов. По Гризингеру, не всегда психические болезни сопровождаются расстройством памяти: последняя часто оказывается у душевнобольных вполне верной как относительно впечатлений раннего их возраста, так и относитель-

---

[1] Jessen. Psychologie. 491.
[2] Lemoine. 313.
[3] Körner. Magikon. V, 364.
[4] Psychische Studien. I, 213.
[5] Deleuze. Instruction pratyque. 152.

но впечатлений, получаемых ими во время их болезни.[1] Модсли говорит: «Необыкновенная память некоторых идиотов, несмотря на ограниченность своего ума, повторяющих с величайшей точностью длиннейшие повествования, дает еще одно доказательство в пользу такой бессознательной деятельности души. Нельзя найти слов для выражения всей справедливости истины, что *наше сознание не обнимает нашей души*... Сознание не может дать нам отчета в том, как образуются эти следы и как они могут пребывать в нашей душе в скрытом состоянии; но при лихорадке, введении в кровь яда, во время сновидения могут мгновенно возникнуть в нас такие представления и чувствования и последовать с нашей стороны такие поступки, к которым, по-видимому, мы должны были остаться неспособными навсегда. Часто сумасшедший в припадке своей болезни вспоминает такие сцены и события, которые совершенно исчезли из его памяти в предшествовавший его болезни период жизни; лихорадочный больной произносит в бреду, на незнакомом ему языке, им непонимаемые и только случайно когда-то слышанные целые речи; спящий, переносясь во сне к поре своего пребывания в школе, с мучительной реальностью переживает свои школьные чувства, а утопающий обозревает в один миг всю жизнь».[2]

Итак, усиление нашей памяти имеет место во время нашего нахождения не только в состоянии сновидения, но и во многих других состояниях. Поэтому наш сон представляет, собственно говоря, не причину этого явления, а только повод к его обнаружению. Настоящая его причина должна служить общей отличительной чертой как нашего сна, так и всех других наших состояний, сопровождающихся усилением памяти, и ею служит не что иное, как исчезновение нашего нормального бодрственного сознания. Уже закрытие главнейшего из путей нашего чувственного восприятия, уже наша слепота, обыкновенно усиливающая

[1] Griesinger. Pathologie und Therapie der psych. Krankheiten, 69.

[2] Maudsley. Physiologie und Pathologie der Seele. 14, 15.

вообще все наши психические способности, может возбудить деятельность нашей скрытой памяти. Один капитан, потерявший зрение вследствие полученных им в Африке ран, рассказывал, что с момента наступления у него слепоты перед его умственным взором начали рисоваться с чрезвычайной ясностью совершенно исчезнувшие из его памяти местности.[1]

Нет надобности вдаваться здесь в пока еще преждевременные выводы относительно всем известных по названию, но неясных по своему значению замечательных психических процессов забывания и вспоминания; сказанного вполне достаточно, чтобы убедиться в справедливости не раз уже доказанной нами истины, что наше самосознание не исчерпывает своего объекта. Мы познаем только часть нашего психического существа, внешним образом — из отношения наших чувств к внешнему миру, внутренне — путем вспоминания. Всякое ослабление нормального нашего сознания — во сне, лихорадке, умопомешательстве, наркозе, слепоте и т. п. — сопровождается одновременным с ним *расширением нашего* психического существа в новом направлении.

4. Усиление памяти у сомнамбул

Тогда как при усилении нашей памяти, имеющем место в обыкновенном сне, на поверхность нашего сознания всплывают только некоторые из таящихся в глубине его представлений, в сомнамбулизме, если нами и не вспоминается, то во всяком случае воспроизводится все, что когда-либо входило в состав содержания нашего бодрственного сознания. Что касается сомнения в действительности предшествования такому всплыванию старых представлений на поверхность нашего сознания полного их забывания, то оно невозможно уже потому, что такое забвение наступает у сомнамбул тотчас после пробуждения.

[1] Maury, a. a. O. 152.

Иногда между обеими половинами нашего сознания обнаруживается некоторый антагонизм. Это имеет место, например, у сомнамбулы д-ра Класса, которая, находясь в кризисах, вспоминала только мотивы, ею незаученные, тогда как выученные в бодрственном состоянии мотивы никогда в сомнамбулизме не приходили ей на память.[1]

Но преобладающим в высокой степени правилом служит то, что в сомнамбулическом сознании данного лица содержится и его сознание бодрственное, и притом усиленное. Врач Пецци рассказывает, что когда однажды его племянник, сомнамбул, захотел произнести в бодрственном состоянии один отрывок из речи об изящных искусствах, то это ему не удалось, но что в одном из последовавших затем сомнамбулических кризисов он не только вспомнил весь этот отрывок, но даже указал книгу, страницы, строки, содержавшие его.[2]

Часто в сомнамбулическом сне, подобно тому, как это бывает во сне обыкновенном, человеком воспроизводятся такие представления, которые по своей маловажности для него быстро были им забыты или которые удержались в его памяти только в существенных своих чертах. Рикар знал одного молодого сомнамбула, посредственная в обыкновенное время память которого в кризисах усиливалась до такой степени, что он мог почти слово в слово повторить за день перед тем им прочитанную книгу или услышанную проповедь.[3] Ноден получал от своих сомнамбул подробные сведения относительно названий, составов и доз множества прописанных им разными докторами в течение их болезни лекарств, но ничего не мог добиться от них в этом отношении в то время, когда они находились в состоянии бодрствования. Одна сомнамбула д-ра Вингольта, имевшая плохую память в состоянии бодрствования, но славившаяся усилением ее во время сомнамбулизма, находясь в последнем, цитировала места из интересовавшей ее прозаической кни-

[1] Archiv f. tier. Magn. IV, 1, 76.

[2] Passavant. 148.

[3] Ricard. Physiol. et hygiène du magnétisme. Paris, 1844, 183.

ги, которая, как то, наверное, было известно врачу, была прочитана ею всего только раз.[1] Пюисегюр лечил одного больного, которому, вследствие полученного им на четвертом году жизни повреждения головы, пришлось перенести операцию; после нее он начал обнаруживать признаки помешательства и до такой степени утратил память, что забывал то, что делал час назад. Погружаясь в сомнамбулический сон, он вспоминал все случившееся с ним в его жизни, описывал произведенную над ним операцию, употребленные при ней инструменты и предсказал — что и исполнилось впоследствии, — что он никогда не будет обладать в бодрственном состоянии памятью.[2]

Но как и в обыкновенном сне, такие воспроизведенные представления не узнаются и в сомнамбулизме: здесь, как и там, воспроизведение не сопровождается вспоминанием. Это обстоятельство служит источником заблуждений, в которые впадают иногда сомнамбулы, принимая сохранявшееся в их памяти за впервые вошедшее в их сознание путем откровения во время их сна созерцание ими событий прошлой их жизни — за предвидение ими будущего: ведь на наглядно воспроизводимых ими образах не лежит печать времени и абстрактности. Физиолог Мэйо рассказывает, что одна не имевшая никакого понятия об астрономии и математике девушка, находясь в сомнамбулическом сне, написала, сопровождая свое писание чертежами и выкладками, несколько страниц по астрономии. Хотя она была убеждена, что написанное ею представляет результат наития, однако впоследствии оказалось, что рукопись ее была копией со статьи, помещенной в «Encyclopaedia Britannica», и в одном из своих кризисов — в бодрственном состоянии она ничего не знала обо всем этом — она сама сказала, что, кажется, написанное ею она прочла в домашней библиотеке.[3] Значит, вспоминанием может не сопровождаться и точнейшее воспроизведение.

---

[1] Wienholt. Heilkraft des tier. Magnetismus. III, 1252, 293.
[2] Puységur. Journal du traitement magnétique du jeune Hébert.
[3] Mayo. Wahrheiten im Volksaberglauben. 194.

И в сомнамбулизме может происходить имеющий, как нам уже известно, место в обыкновенном сне возврат памяти сновидца к его отдаленному прошлому. У Маухарта говорится, что однажды, находясь в магнетическом сне, одна совершенно безграмотная сомнамбула повторила в диалектической форме, чрезвычайно точно подражая при этом голосу пастора и детей, весь урок из прослушанного ею за год перед тем подготовительного курса к конфирмации.[1] Одна сомнамбула, видевшая один раз оперу «Африканка», в одном из своих кризисов пропела весь второй акт ее, из которого, придя в обыкновенное состояние, она не могла вспомнить ничего.[2] То же наблюдается и у захлороформированных субъектов. Пациентка профессора Симеона сказала ему, что во время испытанной ею операции она, захлороформированная, развлекалась игрой на фортепиано, причем могла исполнить на нем выученные ею в молодости и давно уже забытые кадрили, и что с тех пор она вполне помнит и часто играет их.[3] Когда врач Пететин положил своей сомнамбуле на подложечную впадину палец и проговорил ей пятьдесят французских стихов, которые не могли ей быть известны прежде, она повторила их безошибочно, несмотря на то, что ей, при дурной ее памяти, для их усвоения пришлось бы употребить в обыкновенное время не меньше двух дней.[4] Однажды эту способность сомнамбул утилизировал следующим курьезным образом знаменитый предшественник магнетизера Ганзена Лафонтен. Как-то в Рейнском театре одна молодая актриса попросила его погрузить ее в сон, а затем, так как она должна была успеть повторить до начала репетиции прочитанную ею бегло всего только раз роль, как можно скорее разбудить ее. Но магнетизер начал убеждать ее выйти на сцену в сомнамбулическом состоянии; она послушалась его и, к удивлению остальных актеров, безошибочно проговорила свою роль.

---

[1] Mauchart. Repertorium. V, 79.

[2] Ladame. La névrose etc. 105.

[3] Crowe. Nachtseite der Natur. I, 103.

[4] Petetin. Électricité animale. 156.

Разбуженная вскоре затем, она опять ее забыла и не хотела верить только что происшедшему.[1]

Наконец, у сомнамбул наблюдается и не раз уже упоминавшееся нами возобновление в их памяти знания ими их родного языка. Поселившаяся с пятилетнего возраста во Франции сомнамбула Делозанна в кризисах говорила на родном своем креольском языке.[2] Некто в детстве своем живший в Польше, но затем в течение 30-40 лет ни слова не говоривший по-польски, возвратился к польскому языку под влиянием хлороформа: он говорил, пел и молился на этом языке почти два часа.[3]

Отсюда явствует, что сомнамбулы, кроме своего собственного, только им принадлежащего сознания, пользуются и бодрственным своим сознанием, и пользуются им лучше и в более широких размерах, чем делаем это мы. В пользу существования этого явления высказалась комиссия врачей Парижской медицинской академии, представившая свой отчет в 1831 году.[4]

Каждый раз, пробуждаясь от сна, мы связываем вспоминанием *предшествовавшую ему* нашу жизнь с нашей жизнью, следующей за нашим пробуждением, в одну цепь, опуская при этом наши ночные сновидения. Точно так же поступают и сомнамбулы, связывая в одну цепь все свои магнетические кризисы; но и при этом они отличаются от нас тем, что в памяти своей удерживают и содержание своего бодрственного сознания. Хотя об этом предмете мы будет говорить подробно впоследствии, но его нельзя обойти здесь молчанием, так как иначе осталось бы непонятным то замечательное явление, что сомнамбулы помнят в своих кризисах и то, что происходило вокруг них во время их обмороков. И в обмороках исчезновение у человека чувственного сознания сопровождается обнаружением у него сознания трансцендентального, связывающего возникающие в

[1] Lafontaine. Lart de magnétiser. 324.
[2] Archiv etc. II, 2, 152.
[3] Ladame. La névrose hypnotique. 102.
[4] Dupotet. Traité complet du magnétisme. 156.

его позднейших магнетических кризисах представления с представлениями, имевшими место во время его обмороков. Кто захотел бы отнестись скептически к этим нашим словам, тот по доброй воле попал бы из огня в полымя, так как поставил бы себя в необходимость приписать ясновидению внутреннего нашего ока, погружающегося в глубь прошлого, то, что мы приписываем нашему вспоминанию. Д-р Аберкромби рассказывает, что один четырнадцатилетний мальчик, вследствие пролома черепа, впал в столбняк и был подвергнут трепанации. По выздоровлении он не сохранил воспоминания ни о своем падении, ни об операции, но в пятнадцатилетнем возрасте, находясь в пароксизме лихорадки, в точности описал своей матери эту операцию, наружность присутствовавших при ней лиц, их костюмы и многие другие подробности.[1]

Уже Жан Поль выразил свое удивление этому замечательному явлению в следующих словах: «Находящиеся в состоянии магнетического ясновидения субъекты обнаруживают не только восходящую к самой ранней поре их жизни память о себе, но и обо всем, что, по-видимому, было ими *не столько забыто, сколько не воспринято*, а именно: обо всем, что происходило вокруг них прежде, во время их глубоких обмороков или полного заката их чувственного сознания».[2] Но чтобы человек мог вспомнить то, чего он никогда не воспринимал, этого допустить серьезно нельзя, так как уже само понятие о воспроизведении предполагает предшествование ему восприятия. Однако, если верен наш взгляд, что настоящая причина усиления у нас памяти во время нашего нахождения в некоторых состояниях (сне, лихорадках, умопомешательстве, сомнамбулизме) лежит не в этих наших состояниях, но в том, что составляет их общую отличительную черту, в ослаблении нашего чувственного сознания, то очевидно, что всякое понижение этой чаши наших психических весов должно сопровождаться повышением другой, то есть обнаружением нашего транс-

[1] Kerner. Magikon. V,-3, 364.
[2] Jean Paul. Museum etc. § 14.

цендентального сознания. А так как им же должны сопровождаться и наши обмороки, то отсюда вытекает то вполне основательное заключение, что при последующих обнаружениях нашего трансцендентального сознания должны вспоминаться нами и оставшиеся в нас в скрытом состоянии прежние наши восприятия. Что же касается того, что субъекты, находящиеся в обмороке, не обнаруживают внешних признаков внутреннего своего сознания, то это же самое имеет место и у сновидцев; а что по пробуждении они не удерживают в своей памяти ни одного трансцендентального представления, это самое обыкновенное явление сомнамбулизма, явление вполне понятное, так как с восходом нашего чувственного сознания закатывается наше трансцендентальное сознание. Вот почему позволительно надеяться, что подверженные обморокам индивидуумы настолько же познакомят нас со своими внутренними представлениями, насколько познакомили нас со своими внутренними представлениями сомнамбулы.

Так-то подтверждается все более и более истина, что в основании нашего чувственного сознания лежит другое наше сознание, что носителем индивидуального интеллекта служит не слепая мировая воля Шопенгауэра, а следовательно, что со смертью нашего интеллекта не уничтожается наше духовное лицо, но освобождается только трансцендентальное наше сознание, имеющее свой фокус, свое *я*, не ведающее забвения.

5. Память у умирающих

Гете рассказывает, что от одного находившегося при смерти старика-простолюдина совершенно неожиданно услышали прекраснейшие греческие изречения: в ранней молодости он должен был для привлечения к занятиям греческим языком одного высокопоставленного юноши заучивать наизусть отрывки из произведений греческих писателей. Он не понимал механически заученного им и в течение пя-

тидесяти лет ни разу о нем не вспомнил.[1] Д-р Штейнбек сообщает также, что один призванный к постели умирающего крестьянина сельский священник слышал, как этот крестьянин молился по-еврейски и по-гречески; придя в себя, больной рассказал, что, будучи мальчиком, часто слышал богомоление на греческом и еврейском языках, хотя и ни разу не полюбопытствовал узнать смысл им слышанного.[2] Возврат памяти к ранней поре жизни представляет одну из многочисленнейших аналогий, обнаруживаемых состоянием умирающих, равно как и другими состояниями, отличающимися большим или меньшим ослаблением сознания находящихся в них людей, с состоянием сомнамбул. Перед одним курителем опиума рисовались во время опьянения сцены из детской поры его жизни, забытые им до такой степени, что в нормальном своем состоянии он не мог бы определить, имели ли они место в его прошлом или нет; в состоянии же опьянения они не только им воспроизводились, но и вспоминались.[3]

С ослаблением у умирающих чувственного сознания у них совершается соответственное обнаружение их трансцендентального сознания, причем нередко трансцендентально-психологические функции человека достигают у них высокой степени совершенства. Лучшее средство убедить так называемых просвещенных людей в реальности имеющих при этом место явлений — это доказать им, что такие явления разлагаются на всем известные в отдельности, обыкновенно наблюдаемые у человека и в прочих его анормальных состояниях и возбуждающие наше удивление только в своей совокупности составные части.

В одной из предыдущих глав мы познакомились уже с замечательным явлением скученности представлений во времени. Фехнер говорит: «Иногда во время сновидения душа наша обнаруживает способность образовывать в чрез-

---

[1] Eckermann. Gespräche mit Goethe. III, 326.

[2] Steinbeck. Der Dichter ein Seher. 463.

[3] A. D. M. (Allred de Musset). L'Anglais mangeur d'opium. 80-122.

вычайно короткий промежуток времени такое множество представлений, для развиты правильной цепи которых в нашем бодрственном состоянии ей потребовался бы продолжительный период его».[1] Это указывает на существование у нас такой формы познания, которая только и может принадлежать лежащему за пределами нашего бодрственного сознания нашему *я*. Но если бы к этой новой форме нашего познания присоединилось еще и новое его содержание, то допущение существования нашего трансцендентального субъекта имело бы под собой еще более твердую почву. Такое содержание и доставляется нашему познанию усиливающимся во время нашего нахождения в состояниях сновидения, сомнамбулизма и смертной кончины нашим вспоминанием? Вопрос состоит только в том, могут ли существовать такая форма и такое содержание одновременно, то есть могут ли имеющему место у нас во время нахождения в состоянии сновидения относительно наших представлений подлежать скоплению и вызываемые в нас усилением нашей памяти воспоминания прошедшей жизни?

Действительно, это сложное явление очень часто наблюдается у людей не только во время их кончины, но, повидимому, в исключительных случаях, даже во время нахождения их в состоянии сновидения. Икскюль три ночи сряду видел во сне всю свою жизнь, начиная с самого раннего ее периода, в ряде столь осязательно ясных картин, что мог бы их нарисовать. При этом все время его не покидало постоянно препятствовавшее ему отдаться обману сознание истинного положения дела, вследствие чего созерцание его имело даже этическое значение.[2] Еще известнее часто упоминаемое в литературе сновидение Секкендорфа, в котором драматически функционировала его скрытая память. Во сне ему явился человек обыкновенной наружности в обыкновенном костюме и сказал, что может ему показать, по его желанию, или его прошедшее, или его будущее. Секкендорф пожелал увидеть первое. И вот вслед за этим ему

[1] Fechner. Zend-Avesta. III, 30.

[2] Splittgerber. Schlaf und Tod. I, 103.

были показаны в зеркале такие события его прошлой жизни, о которых он чуть-чуть помнил, и с такой ясностью и живостью, как если бы они в первый раз имели место в его действительной жизни. С чрезвычайной ясностью он увидел себя трехлетним ребенком, причем в памяти его воскресли все мельчайшие подробности его воспитания. Каждая сцена из его школьной жизни, каждая неприятная с ним случайность прошли в показанном ему зеркале, как живые. Созерцая в нем свою жизнь в порядке ее действительного течения, он увидел, наконец, свое пребывание в Италии, где покинул одну даму, на которой женился бы, если бы судьба не заставила его быстро уехать из этой страны. Живость испытанного им во сне чувства разлуки с возлюбленной послужила причиной его пробуждения.[1] Дальнейшее продолжение этого сновидения, наступившее со вторичным погружением сновидца в сон, сюда не относится. В данном случае сновидение обнаруживает особенности, замечаемые и в сходных с ним состояниях, а именно: здесь мы имеем дело не с абстрактным мышлением, а с воспроизведением представлений, лежавших в скрытой памяти; воспроизведение этих представлений сопровождается прежней чувственной их оценкой (что возможно только в том случае, когда воспроизведение является вместе с тем и вспоминанием), а течение их совершается с трансцендентальной скоростью, то есть они скучиваются во времени, причем не теряют ничего в своей ясности.

Такое же усиление памяти в связи с трансцендентальной скоростью течения вспоминаемых представлений наблюдается и у утопающих. Обстоятельнейший рассказ о случае такого рода вылился из-под пера адмирала Бофора, чуть не утонувшего и описавшего это происшествие д-ру Волластону. Этот, уже прежде приведенный нами рассказ Бофора приобретает еще большее значение вследствие того, что рассказчик, благодаря свой службе, был знаком с возникающими у утопающих психическими явлениями и

[1] Moritz. Magazin etc. V, 1, 55.

потому не должен был быть очень удивлен своим собственным приключением. К своему рассказу он присовокупляет, что рассказы и других моряков о таких же с ними случаях настолько согласуются с его собственным, насколько это допускает различие в общественном положении и в духовном развитии.[1]

Итак, усиленное вспоминание в соединении со скучением представлений дает возможность умирающим обозревать за раз с полной панорамной ясностью всю прошлую их жизнь. Но чтобы человек мог в этом случае относиться к своим представлениям вполне объективно, это невероятно; правдоподобнее допустить, что здесь воспроизведение представлений должно сопровождаться в большей или меньшей степени первоначальной чувственной их оценкой; но лицо, их воспроизводящее, должно относиться к ним с некоторым критицизмом, пропорциональным разности между соответствующими времени воспроизведения их и времени первоначального образования их его воззрениями. Так надо понимать и «Книгу грехов»: в смертный час перед нами раскроется с трансцендентальной скоростью все содержание нашей скрытой памяти.

Наблюдаемое у умирающих сложное явление, состоящее из усиления памяти и из скучения воспоминаний, может усложниться еще более, а именно — присоединением хорошо известного нам из изучения жизни человека во сне драматического раздвоения *я*. Так было с Иоанном Профетером из Фрешвейлера, впавшим в столь сильную, соединявшуюся с потерей сознания болезнь, что его сочли умершим. Когда он находился в таком состоянии, его посетило следующее видение. Два ангела взяли его и пронесли сперва сквозь облака, а потом сквозь небесный свод, после чего он увидел храм Творца, а в нем — ковчег завета. Бог вынул книгу всеведения и прочел в ней Профетеру все содеянные им в его жизни грехи.[2] Современный образованный человек отнесется с негодованием к старанию склонить его к вере в

[1] Fichte. Anthropologie. 421; Haddock. Somnolismus etc. 254.
[2] Splittgerber. Schlaft und Tod. II, 45.

такие басни; но его негодование основывается только на неспособности негодующего к синтезу. Разложите это сложное явление на его составные части и преподнесите их ему в таком виде, он не отвергнет ни одной из них; синтезировать же их он не в состоянии, а потому и не признает их в синтезированном виде.

Как на одну из черт близкого родства между состоянием сомнамбул и состоянием умирающих, необходимо указать еще на то, что показания сомнамбул насчет процесса умирания согласны с только что нами приведенными. Так, Магдалина Венгер говорит, что вся жизнь, хотя бы она продолжалась восемьдесят лет, сжимается перед умирающим до такой степени, что кажется ему совсем короткой, причем все прожитое им воскресает в его памяти с поразительной ясностью.[1] Пассавант рассказывает, что одна наблюдавшаяся им сомнамбула, находясь в таком состоянии, обозрела всю свою прошлую жизнь и рассказала (как оказалось, вполне верно) происшествия самой ранней поры своего детства, причем увидела нравственное состояние свое до сокровеннейших своих мыслей. Все это, по ее словам, должен когда-нибудь испытать каждый человек.[2] Сказанное находится в согласии с тем наблюдаемым и в других анормальных психических состояниях явлением, что наше трансцендентальное сознание оказывается не пассивно отражающим в себе безразлично все зеркалом, что в нашей памяти вместе с представлениями воскресает и их чувственная оценка и что потому вспоминание нами наших поступков сопровождается прежними движениями нашей совести.

Способность такого фантасмагорического представления умирающих, сопровождающегося сжатием целых годов их жизни в несколько секунд и созерцанием ими отдельных фаз их жизни в виде степеней развития их духовного существа, была известна уже в древнейшие времена и считалась отличительной особенностью человеческой души. Плотин

[1] Perty. Myst. Erscheinungen. I, 325.
[2] Passavant. Untersuchungen etc. 99.

говорит: «Но со временем, к концу жизни, являются другие воспоминания, из более ранних периодов существования... ибо, освобождаясь от тела, она (душа наша) вспоминает то, чего здесь не помнила».[1]

Таким образом, мы оказываемся все в большей необходимости признания истины, что слово забвение должно быть понимаемо относительно, что все, что было воспринято, может быть и воспроизведено, так как забывание оказывается только переходом забываемого из чувственного сознания забывающего в его трансцендентальное сознание, вместе со своим обнаружением обнаруживающее и свое содержание.

6. Беспамятливость сомнамбул по пробуждении

Конечно, каждый из нас знает по собственному опыту, что легче запоминаются рассказы, не выходящие из пределов правдоподобия, чем, например, исполненные чудес восточные сказки, в которых читатель встречается на каждом шагу с невозможностями. Это объясняется тем, что в первом случае представления следуют друг за другом в строгой причиной связи, тогда как в последнем закон этой связи постоянно нарушается. Но это обстоятельство, затрудняющее вспоминание, служит вместе с тем причиной и того явления, что такого рода рассказы, приносящие нам благодетельное от непрестанно сковывающего нас закона причинности освобождение, доставляют нам эстетическое наслаждение.

Причинная связь представлений отсутствует и в сновидениях: в них представления следуют друг за другом без внутренней связи и взаимного сцепления.

Но трудность вспоминания сновидений не находится в исключительной зависимости от их содержания; она зависит еще и от индивидуальных особенностей сновидца, не только потому, что у различных индивидуумов память не-

[1] Plotin. Enneaden. IV, 3, 27.

одинакова по силе, но еще больше потому, что она неодинакова и по качеству. Память, например, Кювье, о котором говорят, что он не забывал ничего из прочитанного, так как все, что он читал, укладывалось у него в систему, совсем не такая, как память какого-нибудь искусника по части запоминания, который может сказать на память просмотренный им только раз длинный ряд не имеющих взаимной связи чисел или слов. Но как бы то ни было, а, по-видимому, можно установить то общее правило, что запоминание приснившегося не отличается такой живостью, как запоминание пережитого; иначе мы непременно должны бы были смешивать сновидения с действительностью; по крайней мере, так должен был бы поступить сновидец относительно сновидений, отличающихся обычностью своего для него содержания, например, охотник — относительно сновидений, содержанием которых служит охота.

Обыкновенно отличающееся крайней слабостью запоминание сновидений облегчается не только представляющей исключение обычностью для сновидца их содержания, но и другими обстоятельствами. Кажется, что сновидения, в ходе которых мы, находясь на их сцене, принимаем участие, залегают в нашей памяти лучше сновидений, в которых мы остается только равнодушными зрителями. И сопровождающая созерцание сновидений чувственная оценка в деле вспоминания их также имеет значение. Интересные или возбуждающие в нас сильные чувствования сновидения воспроизводятся нами по пробуждении с наибольшей легкостью. Вот почему сопровождающая сновидения наша чувственная оценка их остается в нас, несмотря на наше их забвение, в виде известного душевного настроения, и по пробуждении. Мы никогда не просыпаемся в безразличном психическом состоянии, с абсолютно пустым сознанием, никогда не просыпаемся так, чтобы непосредственно за пробуждением наше сознание начало черпать свое содержание исключительно в нашей бодрственной жизни: часто, по пробуждении, мы находимся в безотчетно радостном или грустном настроении. Это можно объяснить только

тем, что такое наше настроение представляет собой остаток от забытых нами сновидений.

Чем глубже сон, тем труднее вспонимание имевших в нем место видений. Так как на тот сон, во время которого возбуждение нервов сновидца распространяется на двигательную его систему — что обнаруживается у спящих движением их губ или членов — можно смотреть как на предварительную ступень глубокого сна лунатиков и сомнамбул, сомнамбулы же просыпаются, не помня своих видений, то и видения обыкновенного глубокого сна не должны оставлять по себе в сновидце воспоминаний по его пробуждении. Это находит подтверждение у Мори: он часто внезапно будил говоривших во сне людей, и оказывалось, что они не помнят снившегося им.[1] Точно так же и Дарвин-старший приводит в пример жену одного из своих друзей, часто говорившую толково во сне, но на другой день по пробуждении ничего о приснившемся не помнившую, и тем не менее рассказывавшую все снившееся ей, если сон ее не сопровождался говорением.[2] Значит, отсутствие у человека запоминания сновидений не может служить доказательством отсутствия у него самих сновидений.

Часто бывает так, что поутру мы просыпаемся без всяких воспоминаний о приснившемся нам в истекшую ночь, а потом, в течение дня, в нашем сознании появляется и исчезает с быстротой молнии совершенно неопределенное, слабое о нем воспоминание. Это мимолетное прикосновение к клавишам нашей памяти производится или каким-нибудь чувственным нашим впечатлением, например, услышанным нами словом, или слабым душевным движением, тождественными или, по крайней мере, настолько сходными с теми, которые имели место в нашем сне, чтобы привести в движение соответствующую клавишу нашей памяти. Но это длится только миг; в следующий же миг все наши усилия ухватиться за клочок явившегося в нашей памяти сновидения остаются уже тщетными. Хотя это делает тщетными и

[1] Maury. 218.

[2] Darwin. Zoomomie. Übers. v. Brandis. I, 1, 406.

всякие попытки доказательства правильности нашего объяснения, но дело уяснится вполне, когда мы дойдем до соответственного сомнамбулического явления.

Со всеми рассмотренными нами явлениями обыкновенного сна, и притом в усиленной степени, мы встречаемся и в сомнамбулизме.

Слабость запоминания сновидений по пробуждении доходит у сомнамбул до полного его отсутствия. Кажется, что это явление служит общей чертой почти всех экстатических состояний. Оно наблюдается у древних греческих оракулов и сивилл, у средневековых демониаков, горячечных больных и лунатиков. Едва ли можно найти в новой литературе о сомнамбулизме хоть одно сочинение, в котором не говорилось бы об этот явлении. Д-р Валенти взял у своей находившейся в сомнамбулическом сне сомнамбулы головной платок и спрятал его в кухне, сказав ей в точности куда именно. Проснувшись, сомнамбула очень удивилась, что на ней нет платка, и старалась, хотя без всякого успеха, его отыскать; когда она заснула опять, то оказалось, что ей вполне известен факт похищения ее платка, при вторичном же пробуждении от своего сна она опять об этом факте ничего не помнила.[1]

Существуют сотни опытов подобного рода, причем многие из них не лишены комизма. Вдова Петерсен охотнее принимала пищу в бодрственном состоянии, чем в магнетическом, так как, пробуждаясь от магнетического сна, она не могла ни за что определить, ела ли она в нем что-нибудь или нет. Сомнамбула Кернера сказала: «Сегодня утром я пила в магнетическом сне бузинный чай; когда я проснулась, у меня не оставалось во рту никакого от него вкуса. В бодрственном состоянии я ела мясо; заснув же затем магнетическим сном, я ощутила вкус бузинного чая, а не съеденного мной в состоянии бодрствования мяса. Когда я проснулась на этот раз, то у меня во рту был вкус мяса». Сам Кернер говорил об этой больной следующее: «Перед

[1] Archiv. VI, 1, 124.

тем как погрузиться в сон, она пила ячменный кофе, а находясь во сне — валерьяновый чай; проснувшись же, она ощущала вкус выпитого в бодрственном состоянии ячменного кофе и не ощущала ни малейшего вкуса от выпитого во сне валерьянового чая».[1]

Подобное явление наблюдается и по отношению к психическим процессам. Нам известно уже из изучения обыкновенного сна, что хотя видимое во сне и забывается нами по пробуждении, оно оставляет в нас по себе беспричинное, а потому и не обращающее на себя нашего внимания известное душевное настроение. Профессор Беккерс, наблюдавший очень замечательную сомнамбулу, сообщил ей однажды, более или менее подробно говоренное ею в последнем ее сне, в котором явилась ей умершая подруга ее юности. Услыхав это сообщение, она пришла в большое удивление и сказала, что теперь начинает понимать, почему после этого сна чувствует себя относительно умершей успокоившейся и почему на место прежней мучительной мысли о ее смерти у нее появилось убеждении в загробном ее существовании.[2] Подобное настроение по пробуждении остается у сомнамбул преимущественно от такого их сна, в котором у них имеют место мрачные представления; так как в этом случае из памяти их исчезает то, что служило поводом к такому их настроению, то они решительно не могут дать себе в нем отчет. Вот почему советуют перед каждым пробуждением сомнамбул сообщать их мыслям возможно светлое направление.

Значит, и к сомнамбулизму применимы слова, сказанные Ленау в стихотворной форме об обыкновенном сне: «Разве ты никогда еще не просыпался на утренней заре с тяжелым сердцем, печальный и подавленный, и разве тебе удавалось отгадать, как ни старался ты о том, откуда явилась к тебе скорбь? Ты чувствовал одно: ночью тебя посетило сновидение; теперь ночные тени отлетели от тебя, но они оставили в тебе след, заставляющий тебя лить слезы».

---

[1] Kerner. Gesch. zweier Somnambulen. 236, 254.

[2] Das geostige Doppelleben. 26.

Возникновение воспоминаний совершается по закону ассоциации, состоящему в том, что раз возникшее в нас в связи с другими представлениями представление, являясь опять в нашем сознании, тотчас приводит за собой и эти представления. Это было известно уже Квинтилиану. «Если мы, — говорит он, — по истечении некоторого времени возвращаемся в известные места, мы не только узнаем их, но и вспоминаем о том, что мы в них делали; при этом в нашей памяти воскресают и виденные нами там люди, иногда даже возникавшие в нас там тайные мысли».[1]

Благодаря закону ассоциации, из представлений и воспоминаний однородных психических состояний образуется замкнутое целое. Подобно бодрственной жизни, сомнамбулическая жизнь также представляет собой одно целое. При чередовании разнородных состояний, каковы сомнамбулизм и бодрствование, вспоминанием связываются состояния однородные и опускаются промежуточные. Поэтому с каждым возвратом какого-либо состояния воспроизводятся все имевшие в нем когда-либо место, хотя и забываемые в промежуточном состоянии, представления. На этом основывается как то, что сейчас же по пробуждении от обыкновенного сна мы возвращается к прежнему содержанию нашей бодрственной жизни, так и то, что сомнамбулическое сознание обнимает представления, возникавшие в нем во всех кризисах его носителя. Чем разнороднее психические состояния, тем более они разобщены; чем они однороднее, тем большим числом нитей воспонимания они связываются. Обыкновенный сон, занимающий середину между бодрствованием и сомнамбулизмом, не отделяется резкой чертой от бодрствования, а потому оба эти состояния соединяются до некоторой степени воспоминанием: нам снится наша бодрственная жизнь, и, проснувшись, мы помним до некоторой степени наши сновидения. Напротив, разнородные состояния сомнамбулизма и бодрствования соединяются мостом вспоминания только в исключительных случаях.

---

[1] Quintilian. Instit. orat. XI, 2.

Вот каким образом объясняется то явление, что иногда даже видения обыкновенного сна не только повторяются, но и продолжаются в следующие ночи, — явление, которое, без сомнения, имеет место гораздо чаще, чем вспоминание сновидений по пробуждении. Тревиранус рассказывает, что как только один студент засыпал, он сейчас же принимался разговаривать, причем его речь всегда начиналась с того места, на котором прерывалась его речь, имевшая место во время его предшествовавшего сна.[1] Гервею приснилась сцена ревности, окончившаяся убийством. Сильно взволнованный этим сновидением, он проснулся, но забыл его так скоро, что только и мог занести в свой дневник факт такого быстрого своего забвения. Через несколько недель ему приснилось, что над убийцей, виденным им в предшествовавшем сне, производится суд, причем он сам играет на суде роль свидетеля и может не только изложить все подробности преступления, но и описать в точности наружность как убийцы, так и его жертвы.[2]

Если мы для полного уяснения себе вопроса о связывании нами вспоминанием однородных наших состояний обратимся к совершенно посторонней для нас области — эстетике, то увидим, что в этом явлении может почерпнуть для себя пользу и диагноз эстетический. Произведения, которыми рифмоплеты ежегодно наводняют нашу литературу, сделались уже настоящей язвой обыкновенной публики, у которой не хватает вкуса для выбора, которая не всегда еще относится с полным презрением к шарлатанским рекламам и которую ослепляют роскошные золотообрезные переплеты. Стихотворцев можно разделить — как я пришел к тому путем многочисленных наблюдений — на две различных категории: одни из них отличаются удивительной относительно своих собственных произведений памятью и могут, если попросить их о том, читать их наизусть по целым часам; другие же — как это мне известно из опытов над Мартином Грейфом — представляют обратное явление: они не

[1] Boismont. 344.
[2] Hervey. 311.

обнаруживают никакой в этом отношении памяти. Это непонятное явление, долго остававшееся таковым и для меня, объясняется так: что было произведено в состоянии настоящего поэтического вдохновения, не может быть воспроизведено в столь отличном от него состоянии, каким является состояние бодрственной рефлексии. Поэтому я не встречаю никакого затруднения даже в том, чтобы поверить рассказу Монтеня, что один поэт совершенно не заметил плутни своего собрата, выпустившего в свет его стихотворения под своим именем.[1] Ведь рассказывают же о знаменитом Линнее, что он в возрасте старческого ослабления памяти, принимая свои собственные произведения за чужие, приходил в восторг от их чтения.[2] Достаточно находиться в сильной лихорадке, чтобы по прекращении пароксизма ее сделалось невозможным всякое воспоминание о том, что имело место в лихорадочном бреду. Вальтер Скотт написал своего «Айвенго» в лихорадке; по выздоровлении у него от всего этого романа удержалась в памяти только общая мысль, которая была в его голове и до болезни.[3] Что, с другой стороны, однородность психических состояний чрезвычайно облегчает вспоминание, это доказывается случаем с одним солдатом, в пьяном виде потерявшем вещь, принадлежавшую его начальнику: он по отрезвлении не был способным вспомнить, где он потерял ее, но в новом опьянении вспомнил все и нашел потерянное.[4]

Сомнамбулические состояния связываются между собой замечательно крепкой нитью памяти. Уже Брэд, недавно прославившийся вторичным открытием гипнотизма, замечает, что часто, находясь в состоянии гипноза, его больные очень отчетливо помнили все воспринятое ими за несколько лет перед тем во время их кризисов, в бодрственном же состоянии о нем ничего не помнили.[5] С каждым

[1] Muratori. Über die Enbildungskraft. I, 195.
[2] Ribot. Maladies de la mémoire. 41.
[3] Ribot. 41.
[4] Joly. De l'imagination. 47.
[5] Preyer. Entdeckung des Hypnotismus. 66, 81.

новым кризисом сомнамбул круг их идей, имевших место в их прежних кризисах, увеличивается и часто органически развивается. Когда разбудили певшую во сне сомнамбулу профессора Лебре, то она, обведя вокруг себя удивленным и растерянным взором, уснула сейчас же опять и запела в том же тоне и в том же темпе, в каких пела до своего пробуждения.[1] Поразительный пример связывания однородных состояний, а вместе с тем и несомненное доказательство резкого различия между бодрствованием и магнетическим сном, а значит, доказательство высоты своего сомнамбулизма, представила преворстская ясновидящая. Ее магнетические сновидения отличались от представляющих обыкновенно пеструю смесь магнетических сновидений других сомнамбул осмысленностью и поэтичностью. На чем они прерывались в известную ночь, с того и начинались в следующую.

Я назвал замечательное явление отсутствия у сомнамбул в свободные от сомнамбулического сна промежутки времени запоминания содержания их предшествовавших сомнамбулических кризисов беспамятливостью и буду держаться этого термина впредь, потому что им очень кратко обозначается то, выражение чего по пространности своей при частоте его употребления было бы очень неудобно. На самом деле явление, обозначаемое этим словом, отнюдь не состоит в абсолютном забвении; наше трансцендентальное сознание, из недр которого выплывают наши сомнамбулические представления, содержит их в себе и после пробуждения от сомнамбулизма; с наступлением этого пробуждения это сознание со всем своим содержанием остается неприкосновенным и только как бы покрывается другим нашим сознанием, чувственным. Что по пробуждении сомнамбул чувственное их сознание ничего не знает о сомнамбулических их представлениях, в этом нет ничего удивительного, так как в нем таких представлений не было и до их пробуждения, почему этому сознанию, собственно гово-

[1] Archiv etc. II, 2, 115.

ря, и нельзя приписать беспамятливости. В сущности, при пробуждении сомнамбул совершается процесс не забывания, а смены одного лица их субъекта другим, у которого есть свой мир представлений. Из того, что с каждым пробуждением сомнамбул от сна забываемые ими, то есть закатывающиеся за горизонт их чувственного сознания представления появляются на нем с наступлением у них нового кризиса, не следует, чтобы эти представления с каждым их погружением в сон рождались вновь; они пребывают и до их побуждения, и после него в другом их сознании. Значит, стоит только обратить преимущественное внимание на двойственность лиц нашего субъекта, а не на единство этого субъекта, остающегося тождественным при смене своих лиц, и тогда сейчас же исчезнет всякий призрак забвения.

Значение сказанного объясняют лучше всего те случаи, в которых признанная беспамятливость сомнамбул простирается и на то, что непосредственно предшествует их пробуждению от сна. Так, когда Гмелин спросил свою сомнамбулу, не позволит ли она разбудить себя вместо него другому присутствовавшему при этом субъекту, она дала утвердительный ответ, но сейчас же по пробуждении очень удивилась и растерялась, увидев подле себе незнакомого ей мужчину.[1] Однажды во время своего кризиса сомнамбула врача Петететна раздела свою сестру, причесала ее, заплела ей косу и принесла ей из сундука чулки, башмаки и шелковое бальное платье, но, в ту же минуту проснувшись, пришла в удивление и задала сестре вопрос: куда это она думает отправиться в таком наряде.[2] Поучительны также случаи, в которых то, что на протяжении долгого времени составляло часть содержания сознания сомнамбул, с утратой ими сомнамбулизма забывается ими. Одна больная получала в течение семнадцати месяцев врачебные советы от сомнамбулы; когда впоследствии, уже выздоровев, эта сомнамбула познакомилась с бывшей своей пациенткой и услышала от

[1] Gmelin. Materialien für Anthropologie. II, 95.
[2] Petetin. Électricité animale. 283.

нее историю ее страданий, она не могла поверить, что была ее врачом.[1]

Существует много видов сомнамбулизма, из них особенного внимания заслуживает та форма усиленного сомнамбулического сна, которая называется высоким сомнамбулическим сном и которая отличается от обыкновенного сомнамбулического сна характером имеющих в ней место видений. Между этими разнородными сомнамбулическими состояниями также не имеет места воспоминание. Вингольт говорит об одной сомнамбуле, что от содержания ее высокого сна не оставалось никакого следа в ее позднейшем сомнамбулическом сознании, так точно как содержание ее обыкновенного сомнамбулического сна не оставляло следа в ее бодрственном сознании.[2] По Дюпоте, если за высоким сомнамбулическим сном следует сомнамбулический сон обыкновенный, то хотя в последнем и имеет место вспоминание содержания первого, но это бывает только в течение нескольких минут, и тогда для наблюдателя открывается возможность сделать поучительные заключения.[3]

Если принять теперь во внимание, что сомнамбулические состояния непосредственно замыкаются беспамятливостью, то станет понятно само собой, почему по пробуждении своем сомнамбулы начинают исчисление времени с момента своего погружения в сон. Например, сомнамбула Кернера по пробуждении от сна начала считать время с часа, в который в него погрузилась. Она не знала ничего из того, что произошло с ней в течение одиннадцати месяцев сна, хотя помнила все события времени, ему предшествовавшего. Во время ее магнетического сна она была переведена в другой дом, и, несмотря на то, что в продолжение нескольких недель занималась в нем хозяйством, как если бы находилась в бодрственном состоянии, пробудившись, должна была в нем ориентироваться, так как комнаты этого

[1] Deleuze. Instruction etc. 406.
[2] Wienholt. Heilkaft etc. III, 2, 208.
[3] Dupotet. Traité complet etc. 253.

дома оказались совершенно ей незнакомыми.[1] Одна молодая дама, находясь в сомнамбулизме, оплакала, вследствие полученного ею в это время о том сообщения, смерть своей матери. Хотя в этой сомнамбуле поддерживали магнетическое состояние ее в течение нескольких месяцев, до самого ее выздоровления, однако, проснувшись от своего сна, она знала всего только то, что мать ее заболела и переехала в деревню. Так как она пожелала во что бы то ни стало увидеться с матерью, вынуждены были открыть ей истину, и она оплакала смерть своей матери в другой раз.[2] Две сестры, лечившиеся магнетизмом у Шарделя, пожелали находиться в сомнамбулизме с открытыми глазами, что и было исполнено. В таком состоянии он застал их на следующий день, хотя их посетил уже ночной сон. Так продолжалось несколько месяцев, и наступила весна. Тогда Шардель повез сестер, заснувших глубокой зимой, в одно прелестное местечко подышать чистым воздухом и там разбудил их. Им казалось, что они перенеслись туда волшебной силой; они жадно вдыхали весенний воздух и в восторге валялись по траве и перебегали от цветка к цветку. О жизни в сомнамбулическом состоянии у них не осталось никаких воспоминаний, и когда они возвратились домой, то спросили о рукоделиях, которыми занимались, сидя четыре месяца назад у топившегося камина.[3]

Уже пробуждаясь от обыкновенного сна, мы не знаем, сколько времени провели в нем, и чтобы определить это, должны наперед ориентироваться. Если бы не наша привычка регулярно отходить ко сну, привычка, дающая нам возможность правильно судить о проведенном нами в нем времени, и если бы не некоторое вспоминание содержания наших пространственных сновидений, вспоминание, удостоверяющее нас в факте возникновения их в нас, то по пробуждении от него мы начинали бы исчисление времени с момента засыпания. Сомнамбулический сон не наступает

[1] Kerner. Gesch. zweier Somnambulen. 343.
[2] Billot. I, 110.
[3] Chardel. Esquisse de la nature humaine. 237, 239.

в столь точно определенное время и не оставляет по себе никаких воспоминаний; поэтому у пробуждающихся от него лиц нет мерила его продолжительности. Кернер говорит о преворстской ясновидящей, что вследствие смены ее высшего сомнамбулического состояния низшим для нее почти совершенно пропали шесть лет и пять месяцев, проведенных ею в первом состоянии. Однако через некоторое время у нее опять появилась память об этом периоде ее жизни, и притом в такой силе, что она помнила ничтожнейшие его события. Кернер присовокупляет к этому верное замечание, что и у старых людей нередко наблюдается такое же исчезновение из их памяти длинных периодов их прежней жизни.[1]

То же замечается и у сумасшедших. Д-р Причард наблюдал одну даму, на которую внезапно находило сумасшествие и которая, придя в себя, продолжала беседу с того места или слова, на котором останавливалась.[2] Тот же врач рассказывает об одном мужчине, занимавшемся раскалыванием дерева при помощи долбни и клиньев. Вечером он спрятал эти орудия в дупле и приказал своим сыновьям идти утром следующего дня делать вместе с ним забор. Ночью он сошел с ума. Когда несколько лет спустя к нему внезапно возвратился рассудок, первыми его словами был вопрос: принесли ли его сыновья домой долбню и клинья? Так как они ответили, что не могли их отыскать, он встал, пошел на то место, где работал много лет назад, и в дупле нашел клинья и железное кольцо от долбни, дерево которой уже сгнило.[3]

Так как сомнамбулизм и многие другие наши состояния имеют общие характерные черты, отличающие их от прочих наших состояний, то для всех его явлений, даже исключительных, можно найти аналогии и во многих других, родственных с ним, наших состояниях. Один господин вез в экипаже жену и детей; его понесла лошадь, он упал и по-

[1] Kerner. Seherin v. Prevorst. 196.
[2] Perty. Blicke etc. 25.
[3] Kerner. Magikon. V, 3, 364.

лучил сотрясение мозга. По выздоровлении последним его воспоминанием об этом путешествии было то, что еще за две английских мили от места катастрофы он раскланялся с одним из своих друзей. О том, как, понесла его лошадь, о своих усилиях остановить ее и об испуге жены он ничего не помнил.[1]

7. Попеременное сознание

Когда состояния, соединяемые мостом вспоминания, отличаются очень резко от других состояний, при которых сознание человека обладает своим собственным содержанием и которые так же соединяются между собой вспоминанием, тогда перемена сознания обращается в смену сознаний, а при многократном повторении этого процесса — в чередование сознаний. Но так как человек при всякой смене своих представлений сознает себя тождественным лицом только благодаря вспоминанию, то случаи, о которых мы будем говорить здесь, имеют большое значение в вопросе о возможности распада его субъекта на два лица.

Заметим теперь, что явление распада нашего субъекта на лица послужит нам фундаментом для возведения здания монистического учения о душе. В попеременности нашего сознания выступает на первый план психологический факт возможности *последовательного* явления нашего субъекта в двух *различных* лицах. Но из факта двойственности нашего сознания следует то, что в основании смены этих лиц необходимым образом должна лежать одновременность их существования; хотя лица нашего субъекта могут *обнаруживаться* только разновременно, но кажущаяся смена их основывается всецело на обстоятельстве, представляющем причину отсутствия взаимной сознаваемости наших лиц и состоящем в том, что соединяющий наши два лица мост

[1] Ribot. Maladies de la mémoire. 63. Другие случаи подобного рода у Farlet. Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales: Amnesie.

вспоминания часто или совсем отсутствует, или бывает доступен только одному из этих лиц. Содержание памяти нашего единого субъекта поделено между двумя его лицами, и содержание скрытой для нашего чувственного сознания памяти существует в скрытом для нас виде, как относительно бессознательное, *одновременно* с деятельностью этого сознания.

Если бы было доказано, что эта неизбежная при объяснении явления двойственности нашего сознания психологическая формула может служить и метафизической формулой разгадки человека, то *этим был бы положен* камень в основание здания монистического учения о душе. Хотя еще преждевременно приступать к возведению этого здания, но уже и теперь, прежде чем обратиться к рассмотрению нижеследующих явлений, необходимо указать на значение их для конечной цели нашего труда, так как из них вытекает уже то следствие, что явление, наблюдаемое в эмпирической области, возможно и в метафизической, а именно, что и здесь возможен распад нашего субъекта на *два лица, а значит*, возможно несознаваемое нами этих лиц сосуществование, без которого была бы немыслима сознаваемая нами их последовательность. Мысль, что земной человек представляет собой только одно из лиц субъекта, другое лицо которого одновременно принадлежит особенному порядку вещей, метафизическому миру, может показаться на первый взгляд парадоксальной; но из наблюдаемого в эмпирической жизни нашего субъекта явления двойственности нашего сознания следует по меньшей мере то, что эта мысль не встречает *психологического* препятствия.

Таким образом, на последующую часть нашего исследования можно смотреть как на восполнение пробела, оставленного естествознанием: естествознание и философия, разрушив дуалистическое учение о душе, прямо перешли к материализму и пантеизму, не обратив достаточно внимания на возможность еще одного учения о душе — монистического.

Гризингер рассказывает об одной даме, которая иногда внезапно прерывала свою речь и заговаривала о посторонних предметах, но затем, по истечении некоторого времени, возвращалась к прерванной речи и начинала ее с того слова, на котором останавливалась, нисколько не замечая сделанного ею перерыва.[1] Гермоген Тарсский на пятнадцатом году жизни был уже учителем риторики, а на восемнадцатом — писателем, но на двадцать четвертом сразу позабыл все, что знал, так что софист Антиох говорил о нем, что он был в юности стариком, а в старости ребенком.[2] Ван Свитен говорит, что один восьмилетний мальчик в летнюю жару забывал, а осенью и зимой опять вспоминал все им выученное.[3] Может быть, это тот самый мальчик-скороспелка, о котором упоминает Тиссо и который в жаркие дни совершенно утрачивал память, возвращавшуюся к нему в те дни, когда дул свежий ветер.[4] По словам Циммермана, жители Валлиса посылают летом своих детей на высокие горы, так как в долинах они теряют память.[5] О правильном чередовании сознаний, происходящем вследствие исчезновения и возврата памяти, говорит уже Дарвин-старший. Он знал одну молодую даму, которая через день приходила в состояние экстаза, продолжавшегося почти целый день. В каждом последующем припадке этой болезни у нее появлялись те же самые мысли, которые составляли предмет ее речей в припадке предыдущем, причем в промежуточные дни эти мысли совершенно исчезали из ее памяти.[6]

Чередование наших сознаний может обнаруживаться в таком виде, что одно из лиц нашего субъекта живет прошедшим. Так было с одной уже много лет перед тем вышедшей замуж дамой, по несколько раз в день впадавшей в состояние полной глухоты. Во время таких припадков ей

---

[1] Spamer. Physiologie der Seele. Stuttgart, 1877. 289.
[2] Perty. Blicke etc. 25.
[3] Steinbeck. a. a. O. 115.
[4] Tissot. V. d. Gesundheit der Gelehrten. § 74.
[5] Muratori. a. a. O. I, 196.
[6] Erasmus Darwin. Zoonomia. II, 136.

казалось, что к ней является умершая ее мать, с которой она по поводу будто бы предстоящего ей замужества вступает в разговор о своем здоровье, которой отвечает на воображаемые возражения и которую просит пригласить на совет доктора. На своего мужа, сидевшего подле нее на постели и называвшего ее милой женой, она очень сердилась за такую преждевременную короткость его к ней отношений и обращалась с ним с такой девичьей застенчивостью, как если бы он был еще ее женихом.[1]

Знаменитый голландский врач душевнобольных Шредер ван дер Кольк приводит в пример одну двадцатилетнюю девушку, которая после многолетней болезни впала в необычайное состояние, продолжавшееся четыре года. Утром, по пробуждении, в определенный час, с ней происходило нечто вроде пляски св. Витта, причем она ударяла в такт руками направо и налево. Это продолжалось около получаса, после чего она приходила в себя, но вела себя совершенно как ребенок. На следующий день повторялись те же судороги, по прекращении которых больная держала себя уже как благовоспитанная девица. Она хорошо говорила по-французски и по-немецки и обнаруживала большую начитанность. Она ничего не помнила о только что истекшем дне; в памяти ее существовал только последний, так называемый светлый день. В один из детских дней она начала вновь учиться по-французски, но не делала особенных успехов, тогда как в светлые дни говорила на этом языке свободно. Шредер посещал эту больную ежедневно в течение четырнадцати ее детских дней, и она всегда узнавала его. Но когда он посетил ее в светлый день, она отнеслась к нему, как к незнакомцу и не могла припомнить, чтобы видела его когда-нибудь. Такое чередование состояний происходило у нее в течение четырех лет с такой правильностью, что им можно бы было проверять часы. В это время девушка заболела однажды перемежающейся лихорадкой, не имевшей никакого влияния на ее болезнь; эту лихорадку не

[1] Lorry. De melancholia. Paris, 1765. I, 78.

прерывали намеренно до наступления светлого дня. Проснувшись в этот день, она не помнила о своей болезни и держала себя так, как если бы с ней не было никакого припадка. Летом она обыкновенно уезжала с родителями в деревню, и для переезда выбирался детский день. Когда она просыпалась на другой день по приезде в деревню, то бывала очень удивлена переменой места жительства и никак не могла вспомнить о своем путешествии.[1]

Гмелин описывает одну больную, которая, переменяясь, считала себя совершенно другим лицом, а именно французской эмигранткой, и испытывала терзания от вымышленного ею самой несчастья. Тогда она говорила по-французски, по-немецки же — только ломанным языком, принимала своих родителей и приходивших к ней друзей за навещавших ее из сострадания незнакомцев и, несмотря на то, что обнаруживала в это время усиленную духовную деятельность, не могла вспомнить ничего из имевшего отношение к ее действительной личности. По пробуждении она ничего не помнила о своем другом лице и продолжала жизнь нормального своего *я*.[2]

У сомнамбулы Юлии исчезало из памяти по 14 дней ее жизни, как будто проживавшихся не ею, а другим существом. У нее было четыре различных состояния; каждому из них соответствовала особая память, каждое из них нисколько не походило на остальные и, как говорит придворный врач Келер, со всеми однородными состояниями образовывало жизнь по себе. Новости, слышанные ею в одном из ее состояний, возбуждали в ней величайший интерес, когда она слышала их во второй раз в другом своем состоянии.[3]

Вот что рассказывает Шуберт со слов историка Леопольда Ранке об одной венецианке Маркезе Солари. В детстве она говорила по-французски — мать ее была францу-

---

[1] Spamer. a. a. O. 282.

[2] Gmelin. Materialien für Anthropologie. I, 3.

[3] Strombeck. Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus. Braunschweig, 1813, 114, 139, 169, 206.

женка, — но впоследствии разучилась этому языку. Будучи взрослой, она во время лихорадки забыла итальянский язык, на котором говорила постоянно, и опять начала говорить свободно по-французски. Выздоровев, она снова забыла французский язык и продолжала говорить по-итальянски. В глубокой старости она еще раз забыла итальянский язык и снова заговорила на языке своего детства.[1] Сомнамбула Бертрана, кроме бодрственной жизни, жила еще тремя другими различными жизнями; живя первой, она не знала ничего о последних, содержание одной из которых, а именно сомнамбулической, обнимало содержание двух остальных.[2] Что касается новейшего времени, то врачи Аган и Дюфэй сообщают следующие примеры попеременности сознания. Одна обыкновенно серьезная, скромная и трудолюбивая женщина часто погружалась в такого рода сон, по пробуждении от которого с ней происходило как бы перерождение: она обнаруживала неудержимую веселость, высокую фантазию и кокетство, причем помнила все периоды не только своей жизни в этом новом состоянии, но и своей бодрственной жизни. По истечении некоторого, более или менее продолжительного времени она опять погружалась в состояние бесчувственности, за которым наступало уже нормальное состояние и появлялась память, всецело запертая для другого ее состояния. Чем старее становилась больная, тем более короткими и более редкими делались периоды ее нормальной жизни и тем больше ускорялась прежняя, постепенная, смена ее сознаний. Подобное же явление наблюдалось и у другой больной, которая, находясь в сомнамбулическом состоянии, обнимала своей памятью и содержание своей бодрственной жизни, причем нормальное свое состояние называла «глупым состоянием», так как во время ее нахождения в нем содержание ее памяти ограничивалось узким кругом воспоминаний ее бодрственной жизни.[3]

---

[1] Schubert. Geschichte der Seele. II, 203, 207.

[2] Bertrand. Traité du somnambulisme. 318.

[3] Revue scientifique. Mai, Juli und September, 1876, November, 1877, März, 1877.

Светом нормального сознания может озаряться и сумасшествие. Д-р Штейнбек говорит, что один кретин, не только, как и все его родные, скотски глупый, но еще и глухонемой, без всякой видимой причины погружался в состояние ясновидения и говорил в это время ясно и вразумительно.[1] Если допустить, что такие явления в конце концов обусловливаются какими-то, хотя и неуловимыми, внешними влияниями, то и в таком случае они доказывают воочию существование трансцендентального сознания, которое для своего обнаружения нуждается только во внешнем поводе. Подобный же случай был с одним шведским крестьянином, потерявшим в 1771 году дар слова, способность чувственного восприятия и сознание, и только летом 1782 года снова пришедшим мало-помалу в себя. Однажды, в августе месяце этого года, намачивая себе водой голову, он вдруг почувствовал сотрясение во всем теле и слабым голосом сказал: «Господи Боже, ведь это чудо! Где так долго я был?» В различных местах головы появились легкие кровоизлияния, и к нему возвратился рассудок; он стал узнавать опять всех своих знакомых, удивлялся, что они так постарели, но не узнавал никого из виденных им, даже очень часто, в течение последних 12 лет лиц. Свою болезнь он считал чистейшим сном и не зал, как долго продолжалась она, хотя помнил все, до нее происшедшее. С этого времени он оставался уже здоровым.[2]

Смена сознаний наблюдается нередко и у бесноватых. Кернер говорит, что чудесная девочка из Орлаха словом *я* именовала будто бы сделавшего ее бесноватой монаха, а о девочке, то есть о себе, говорила в третьем лице.[3] Но если попеременность сознания имеет место не в одном сомнамбулизме, то последний представляет только один из поводов к ее наступлению. Это обстоятельство налагает на нас, несмотря на то, что служащие таким поводом состояния

---

[1] Steinbeck. Der Dichter ein Seher. 110.

[2] Abhandlungen der kgl. schwedischen Akademie von Jahre. 1786.

[3] Kerner. Geschichte Bèsessener neuerer Zeit.

представляют собой по большей части болезни, еще большую обязанность признания той истины, что со стороны своей психологической возможности попеременность сознания лежит в природе человека; а значит, оно дает нам еще большее право поставить вопрос: не могут ли факты попеременности сознания человека, воочию доказывающие по меньшей мере раздвоенность его природы, содействовать решению загадки о нем? К такому заключению пришел уже Плотин, сказав: «Все, идущее через тело, оканчивается в душе; остальное же принадлежит только душе, если она должна иметь определенную природу и свою собственность... Когда соединяются обе души (в сомнамбулизме), тогда соединяются и все воспоминания (сомнамбулическое сознание охватывает бодрственное); когда же они разлучаются (во время бодрствования), одна из них — если обе они существуют и продолжают свое существование после этого — сохраняет свою собственность более продолжительное время, чем собственность другой».[1]

Когда сомнамбулу д-ра Вольфарта спрашивали о состоянии ее здоровья в будущем, то каждый раз, содрогаясь от ужаса, она говорила о грозившем ей несчастье. По прошествии нескольких лет у нее отнялись ноги, и путем целого ряда несчастий она дошла до такого душевного расстройства, что не узнавала никого и могла произносить только отдельные буквы и слова. В таком состоянии нашел больную не видавший ее тринадцать лет Вольфарт. Когда он погрузил ее в сомнамбулический сон, она сейчас же узнала его, заговорила вполне связано, вспомнила о своем предсказании, но затем проснулась в прежнем состоянии. Ему удалось еще раз погрузить ее в сопровождавшийся такими же явлениями сомнамбулический сон, по пробуждении от которого улучшение ее здоровья опять прекратилось.[2]

Дезоль рассказывает, что некто, получивший удар в голову, утратил память о более или менее отдаленных от этого несчастного случая событиях своей жизни, немного

[1] Plotin. Enneaden. IV, 3, 26 und 27.
[2] Wolfart. Erläuterungen zum Mensmerismus. 283.

же спустя, вследствие какой-то непонятной перемены, потерял память о событиях своей жизни, непосредственно предшествовавших этому случаю, тогда как помнил все, случившееся в его детстве.[1] Лекамюс сообщает об одном слабоумном юноше, почти идиоте, все старания научить его говорить и сообщить ему хоть какие-нибудь научные сведения оставались безуспешными, но после падения вниз головой он сделался отменно умным, богато одаренным памятью и основательно образованным молодым человеком, быстро усвоившим все, чему прежде тщетно старались научить его, и сделавшимся впоследствии, подобно патеру Бутурсу, одним из первых ученых своего века.[2] Тот же писатель говорит, что папа Климент IV обязан был своей выдающейся памятью головной ране, и указывает на одну сумасшедшую, которая, выскочив из окна на улицу, совершенно выздоровела.[3] Что нередко к сумасшедшим перед самой их смертью возвращаются умственные способности, что с ними происходит, таким образом, полное превращение, это доказано многочисленными наблюдениями.[4]

Все эти случаи говорят против того воззрения материалистов, по которому наше сознание представляет продукт деятельности вещества нашего головного мозга. Все, что могут они привести в свою пользу, ограничивается тем, что часто, но отнюдь не всегда, болезни головного мозга существуют у нас одновременно с болезнями душевными, то есть с помрачением того нашего сознания, которое может воспринимать впечатления от объектов только при помощи наших чувств и нашего головного мозга. Но помрачение нашего чувственного сознания нисколько не влияет на ясность нашего трансцендентального сознания, точно так как

---

[1] Frorieps Notizen. XXII, № 12, s. 188.

[2] Подобный же случай имел место и в жизни бывшего московского митрополита Макария (Булгакова). — *Прим. перев.*

[3] Le Camus. Médecine de l'esprit. Übers, von Eiken unter d. Titel. Grundzüge der praktischen Seelenlunde. (Elberfeld, 1789) 177, 170.

[4] Friederich. Handbuch der allgemeinen Pathologie. 497.

засорение очков нисколько не ослабляет нашего зрения. Если деятельность помраченного сознания сумасшедшего может сменяться деятельностью другого его сознания, непомраченный, ясный свет которого часто пробивается сквозь застилающий сознание головного мозга мрак, то при помешательстве помрачение сознания человека ограничивается только областью его головного сознания. Из многих приведенных выше случаев оказалось, что всякое помрачение нашего чувственного сознания служит условием обнаружения деятельности нашего трансцендентального сознания, чем бы это помрачение ни вызывалось: сном, лихорадкой, сомнамбулизмом и т. д. Но так как сумасшествие представляет один из видов этого помрачения, то можно допустить, что оно может вызывать у нас к деятельности наши способности, которые во время нашего нахождения в здоровом, нормальном, состоянии остаются у нас в скрытом состоянии.

Если память человека представляет собой корень всего его духовного развития, то понятно само собой, что на трансцендентальное его сознание нельзя смотреть односторонне, только как на скрытую его способность запоминания, как на место складирования всех когда-либо проходивших через поле его чувственного сознания представлений; в нем находятся корни всех остальных его способностей. Только стоя на такой точке зрения и можно, объяснить вышеупомянутые случаи, в которых не только скрытая у человека во время нахождения его в нормальном состоянии его способность запоминания, но и такая же способность его мышления просвечивается у него даже несмотря на наводимый сумасшествием на поверхность сознания головного мозга, развившегося у него для опосредствования отношения его субъекта к земным предметам, мрак.

Запоминание человеком его сомнамбулической жизни может быть двояким: прямым, когда его сомнамбулические представления непосредственно переходят в его бодрственное сознание, и косвенным, когда они наперед воспроизводятся им в обыкновенном сне. Так как обыкновенный сон

занимает средину между бодрственным и сомнамбулическим состояниями, так как сомнамбулизм есть только усиленный обыкновенный сон, то можно сказать уже наперед, что нитями вспоминания должны легче соединяться более однородные состояния, обыкновенный сон и сомнамбулизм, чем такие разнородные состояния, как бодрствование и сомнамбулизм, которые, представляя собой конечные ступени лестницы состояний, по большей части отделяются друг от друга беспамятливостью.

На этом свойстве наших состояний основывается то, что забытые сновидения гораздо легче воспроизводятся нами в состоянии сна, чем в состоянии бодрствования. Гэмфри Дэви, производивший над собой опыты вдыхания азота, говорит, что с возрастанием действия на него этого газа он постепенно утрачивал способность восприятия внешних впечатлений, тогда как перед ним носились яркие воспоминания о состояниях, в которых он находился во время прежних таких же опытов.[1] И одна умалишенная, пока была больна, помнила только события, случившиеся с ней во время болезни, а после выздоровления — только события своей нормальной жизни.[2]

Часто возникающие у человека во время нахождения его в магнетическом состоянии представления воспроизводятся им в обыкновенном сне. Без сомнения, можно было бы доказать, что это случается гораздо чаще, чем о том говорит нам наблюдение, если бы всякое воспроизведение нами представлений было бы вместе с тем и вспоминанием. Но так как это бывает не всегда, так как при воспроизведении сомнамбулами их сомнамбулических представлений в обыкновенном сне не всегда имеет место их ими узнавание, то нередко продукты такого воспроизведения принимаются ими за оригинальные продукты действующей во время такого сна их фантазии. Такому воспроизведению могут подлежать объекты как внутреннего, так и внешнего созерцания сомнамбул. Часто между сном обыкновенным и сном

[1] Hibbert. Philosophie der Geistererscheinungen. 162.
[2] Jessen Psychologie. 567.

сомнамбулическим обнаруживается такое близкое родство, что они между собой переплетаются, причем способности, обыкновенно наблюдаемые у человека только в его сомнамбулическом сне, обнаруживаются им и в сне обыкновенном. Д-р Клесс говорит, что содержанием видений обыкновенного сна одной сомнамбулы служило всегда то, что входило в содержание ее магнетических видений, или, по крайней мере, что имело к ним какое-либо отношение. Виденное ею в обыкновенном сне служило даже отчасти восполнением смутно виденного ею в сомнамбулическом сне. Сомнамбула Кернера под конец своей болезни говорила, что и по прекращении ее магнетического состояния она будет видеть в обыкновенном сне полезные для ее здоровья лекарства, о которых будет помнить и во время бодрствования.[1] Однажды Августа Мюллер, дав не вполне определенный совет относительно употребления одного лекарства, прибавила, что подробности об этом приснятся ей ночью, между 11 и 12 часами.[2]

Сновидение кладет мост вспоминания в следующем рассказе Бурдаха: однажды утром один из его друзей узнал, что в истекшую ночь видели, как его жена ходила в лунатизме по церковной крыше. Когда затем он во время послеобеденной дремоты жены, приложив свои губы к подложечной ее впадине, спросил ее об этом случае, она обстоятельно рассказала ему о своем ночном путешествии, прибавив, что, совершая его, поранила себе о гвоздь крыши мякоть большого пальца левой ноги. Когда она проснулась, то на вопрос мужа, чувствует ли она боль в пальце, она дала утвердительный ответ, но, даже посмотрев на рану, не могла объяснить ее происхождения.[3]

Так как в вышеупомянутых случаях вспоминание нуждается в сновидении, то на них и нельзя смотреть, как на исключение из общего правила сомнамбулической беспа-

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 260.

[2] Dr. Maier und Kein. Geschichte der magnetisch hellsehenden Auguste Müller. 9.

[3] Radestock. Schlaf und Traum. 168.

мятливости. Настоящее исключение из этого правила представил бы такой случай, в котором вспоминание сомнамбулы содержания его сомнамбулического сна последовало бы непосредственно за его пробуждением; во всех же остальных случаях можно допустить, что сомнамбулой вспоминается не оригинал, а только возникшая в его сознании во время обыкновенного сна копия. От случаев, в которых сновидение, облегчая переход содержания сомнамбулического сознания в бодрственное, является посредствующим звеном между двумя разнородными состояниями сомнамбулизма и бодрствования, соединяющим их мостом вспоминания деятелем, необходимо отличать те случаи, в которых объекты внутреннего созерцания сомнамбул и переживаемые ими в сомнамбулизме внешние события вспоминаются ими без помощи сновидения, хотя все-таки ошибочно считаются ими за приснившиеся им в обыкновенном сне. Что это может иметь место относительно переживаемых сомнамбулами в их сне внешних событий, это мы видели у сомнамбулы Нассе; а что оно может иметь место относительно объектов внутреннего их созерцания, это допустимо еще более и наблюдалось, например, у Августы Мюллер. В одном из своих кризисов она сказала, что сын хозяина ее квартиры должен употреблять чай, о способе приготовления которого она узнает в обыкновенном сне. Когда затем она проснулась, то спросила, не случилось ли чего с мальчиком, так как ей приснилось, что он заболел и что она для излечения приготовила ему теплый чай, состав которого она тотчас же указала.[1] Часто сомнамбулы смотрят, как на приснившееся им в обыкновенном сне, не только на то, что было ими воспринято, но и на то, что ими было сделано в их сне сомнамбулическом. Одна сомнамбула Рейхенбаха рассказала, пробудясь от своего сна, будто ей только что приснился сон, содержание которого представляло однако не что иное, как повторение имевшего место перед пробуждением от сна разговора ее с окружавшими ее лицами.[2] Во

[1] Maier und Klein. Gesch. d. Auguste Müller. 80.

[2] Reichenbach. Der sensitive Mensch. II, 693.

время своего кризиса сомнамбула Кернера вскочила со словами, что ей надобно иметь состоящую из семи ягод виноградную кисть, пронеслась, как стрела, невзирая на то, что тогда была ночь, через двор в сад, поднялась на верхнюю ступеньку стоявшей у виноградной решетки лестницы, прошла большое пространство по городской стене высотой с двухэтажный дом, сорвала с одной из виноградных лоз нужную ей кисть, возвратилась с ней назад и съела ее с большим аппетитом. За утренним кофе она заявила, будто ей приснился удивительный сон, что она поднялась по лестнице, сорвала кисть винограда в семь ягод и съела их с большим удовольствием.[1]

Для будущей психологии имеет большое значение вопрос о том, вспоминают ли сомнамбулы имеющие место во время кризисов их поступки, представления и события непосредственно в бодрственном состоянии, и только воображают, что видели их в обыкновенном сне, или — при помощи имеющего место после их кризисов воспроизведения этих поступков, представлений и событий в этом сне? Когда сомнамбул предоставляют самим себе, то их сомнамбулический сон в большинстве случаев разрешается сном обыкновенным, и тогда бывает возможно воспроизведение ими его содержания в обыкновенном сне; но когда они выводятся из своего сна искусственно, тогда вспоминание его содержания, если оно наступает, бывает непосредственным. Последнее имело место у тринадцатилетней сомнамбулы Геннинг, подробно и ясно вспоминавшей все, что было с ней в магнетическом сне, непосредственно после пробуждения.[2]

Для перехода содержания сомнамбулического сознания в бодрственное часто бывает достаточно одного желания на то со стороны сомнамбула. Пассавант знал одну сомнамбулу, от воли которой зависело, удержать или не удержать в памяти свои сомнамбулические видения.[3] Согласно Фария,

---

[1] Kerner. Gesch. zweier Somnambulen. 294.

[2] Die Somnambule in Nebelin in der West-Priegnitz. Auflage Perleberg, 1846, 4.

[3] Passavant. Untersuchungen etc. 95.

вспоминание видений сомнамбулического сна имеет место только у тех сомнамбул, которые сознают в своих кризисах, что находятся в сомнамбулическом состоянии; но такие сомнамбулы представляют большую редкость.[1] Д-р Штейнбек знал одну сомнамбулу, которая не вспоминала своих видений, когда ее будили внезапно, и помнила их очень хорошо, когда будили ее постепенно.[2]

Так как следование представлений у человека как во время бодрствования, так и во время сна подчиняется законам ассоциации, то последняя служит сомнамбулам вспомогательным средством к вспоминанию ими их сомнамбулических представлений. Сомнамбула Гуфеланда поступала в этом отношении точно так, как часто поступаем и мы, а именно: она завязывала во время сна на своем носовом платке узелок, и когда на него по пробуждении падал ее взгляд, у нее появлялись ассоциированные представления.[3] Когда другая сомнамбула хотела перевести в бодрственное состояние какое-нибудь свое сомнамбулическое представление, она при его возникновении в ней обвязывала лентой руку или ниткой безымянный палец.[4]

С развитием сомнамбулизма, а следовательно, с уменьшением его однородности с бодрственным состоянием, вспоминание сомнамбулических представлений затрудняется. В период наибольшего развития болезни сомнамбул кризисы их отличаются наибольшей интенсивностью, делаются слабее по мере их выздоровления и, наконец, вовсе не имеют места по окончательном их выздоровлении, когда прекращается всякая восприимчивость их к магнетизированию. Поэтому в период выздоровления сомнамбул вспоминание их о том, что имело место в их кризисах, совершается с большей легкостью, чем в период наибольшего развития их болезни. Но подобно тому, как забываемые нами видения нашего глубокого обыкновенного сна ценнее вспо-

---

[1] Faria. De la cauee du sommeil lucide. 228.
[2] Steinbeck. Ger Dichter ein Seher. 439.
[3] Hufeland. Über Sympathie. 172.
[4] Ennemoser. Mesmerische Praxis. 498.

минаемых нами смутных видений нашего легкого сна, вспоминаемые видения сомнамбулического сна не столь поучительны, как невспоминаемые: ведь состояние сомнамбул, сопровождающееся первыми, находится в большем родстве с бодрственным состоянием, чем в каком находится с ним их состояние, сопровождающееся последними, а значит, и содержание сознания сомнамбул во время нахождения их во втором состоянии ценнее содержания сознания их во время нахождения их в первом. Однако и это правило допускает исключение, так что будущая экспериментальная психология и здесь соберет жатву. Д-р Ник ручается за достоверность следующего случая. Одна сомнамбула во время последнего кризиса своей болезни сказала так: «Через месяц я не только буду помнить все, что видела во время кризиса, но и буду в состоянии ходить по дорогам, видимым мной отсюда и ведущим к местам, в которых я еще никогда не была». Таким, развившимся до степени ясновидения, ее сомнамбулизмом воспользовались и попросили у нее врачебных советов для живущих далеко от нее лиц. Когда она совершенно выздоровела, то, приезжая в места, виденные ею в состоянии ясновидения, вспоминала их и не нуждалась в указаниях относительно мест жительства лиц, для которых попросили у нее советов.[1]

Развившийся до степени высокого сомнамбулического сна сомнамбулизм настолько же отличается по отношению к памяти от обыкновенного сомнамбулического сна, насколько последний отличается в этом отношении от бодрствования. Исключения из этого правила легко объясняются недостаточной степенью развития сомнамбулизма, когда вследствие неполного исчезновения родства между этими двумя сомнамбулическими состояниями между ними порываются не все нити вспоминания. Впрочем, в том случае, когда видения высокого сомнамбулического сна воспроизводятся в обыкновенном сомнамбулическом состоянии, продукты такого воспроизведения являются по большей

[1] Archiv. II, 2, 46, 49.

части в виде смутных воспоминаний, подобных тем, какие мы имеем о наших сновидениях, находясь в бодрственном состоянии. Если они и бывают иногда ясными, то это длится только несколько мгновений,[1] подобно тому, как часто бывает так, что тотчас по пробуждении от обыкновенного сна мы помним еще приснившееся нам, но уже через несколько минут его забываем.

Память соединяет наши разнородные состояния по тому же психологическому закону, по которому совершается соединение нашего прошедшего с нашим настоящим. Возникновение в нас представлений подчиняется закону ассоциации, действующему тем сильнее, чем интереснее для нас возникающие в нас представления. Что воспроизведение нами представлений находится в зависимости от их первоначальной нами чувственной оценки — если оставить в стороне влияние времени, — это не только доказывается каждым нашим сновидением, но и подтверждается наблюдениями психиатров. Буамон знал одного умалишенного аптекаря, когда-то с увлечением предававшегося занятиям химией. Сошедши с ума, он не переставал говорить с большой охотой об этих своих занятиях. Хотя он забыл даже, над какими веществами производил опыты, тем не менее помнил имена знаменитых химиков, с которыми когда-то поддерживал знакомство: так высока была его оценка такого льстившего его самолюбию знакомства. Тот же врач душевнобольных сообщает следующий случай с одним курителем опиума, случай, в котором ослабленная временем чувственная оценка проявилась в своей первоначальной силе. В наркотическом состоянии ему часто рисовался образ одной женщины, которую он видел всего только раз вечером на одной из лондонских улиц, но которая произвела на него сильное впечатление. В бодрственном состоянии он мог вспоминать о ней равнодушно, когда же видел ее, находясь в состоянии наркоза, она возбуждала в нем первоначальное чувство.[2] По-видимому, эти наблюдения противоречат вышеприве-

[1] Archiv. X, 1, 106.
[2] Boismont. 168, 197.

денным случаям, указывающим на то, что в усиливающейся при различных видах сна нашей памяти часто воскресают в нас представления, едва заслуживающие внимания во время нашего бодрствования, а следовательно, говорящие в пользу независимости вспоминания нами наших представлений от их для нас интереса, тогда как теперь обнаруживается некоторая между ними зависимость. Это кажущееся противоречие разрешится, если мы обратим внимание на уже не раз подчеркивавшееся нами различие между воспроизведением и вспоминанием: воспроизведение нами представления может не находиться ни в какой зависимости от чувственной его нами оценки, и в то же самое время эта оценка может облегчать нам узнавание представления, уже нами воспроизведенного.

Произвольно возникающие у сомнамбул воспоминания об их сомнамбулической жизни не представляют для экспериментальной психологии такой важности, как их воспоминания о ней, вызываемые у них их магнетизером. Часто бывает достаточно одного приказа магнетизера, чтобы сомнамбул удержал в своей памяти свое сомнамбулическое представление по пробуждении от магнетического сна. Вернер — сочинение которого содержит в себе интересные наблюдения, но страдает тем недостатком, что не объясняет явления драматического в сомнамбулизме раздвоения *я* — поднес своей сомнамбуле во время ее кризиса в виде подарка от третьего лица розу и краткое письмо, сразу же ей и прочитанное. Когда затем он спросил ее, что надо сделать, чтобы память об этом событии осталась у нее и по пробуждении, то получил ответ, что для этого достаточно его строгого о том приказания. Когда, исполнив совет сомнамбулы, он на следующее утро спросил ее, получила ли она подарок, то сначала она ничего не могла ему ответить, но вслед затем сказала, будто видела во сне так живо, как если бы то было наяву, что получила розу и письмо, содержание которого и было повторено ею слово в слово. Когда ей затем показали розу и письмо, она пришла в крайнее удивление и под влиянием воспоминания о своих сомнамбуличе-

ских представлениях — что бывает очень часто и о чем мы будем вскоре говорить — сейчас же погрузилась опять в сомнамбулический сон.

Это один из многочисленных случаев, в которых магнетизер подчиняет своей воле волю сомнамбула и управляет им по желанию.

К числу средств, употребляемых магнетизерами для вызова в сомнамбулах вспоминания содержания их сна, относится искусственное ассоциирование идей. Оно состоит в том, что магнетизер ассоциирует у сомнамбула подлежащее вызову представление с представлением известного предмета. Поэтому Тандель прав, когда объясняет беспамятливость сомнамбул по пробуждении слабостью ассоциации между идеями сомнамбулического и бодрственного их состояний;[1] но этим он только сообщает задаче большую определенность, а не решает ее.

Воля магнетизера может вызвать в сомнамбуле известное представление; она же может и прогнать его от него. Одна девочка, повстречав на улице убившего свою жену *колодника*, *пришла в такое волнение*, что ее должны были отвезти к магнетизеру для усыпления. После того, как магнетизер усыпил ее и приказал ей выгнать из головы мысль о случившемся, у нее, после ее пробуждения, не осталось о нем ни малейшего воспоминания.[2] Для вызова у сомнамбул по пробуждении от сна представлений, имевших место у них в этом сне, ван Герт прибегал к искусственному ассоциированию подлежащего вызову представления с представлением известного чувственного предмета или числа, причем оказывалось, что когда он называл их пробудившемуся от своего сна сомнамбулу, у последнего появлялось и ассоциированное представление. Подобно тому, как мы удерживаем в памяти какое-нибудь представление, завязывая на носовом платке узелок, то есть прибегая к узелку как средству искусственного ассоциирования у себя представлений, точно так же поступают и сомнамбулы, употребляя

[1] Perty. Die myst. Erscheinungen. I, 254.
[2] Archiv. IV, 1, 131.

для достижения той же цели такие средства, как повязывание вокруг шеи ленты, наклеивание на нос облатки и пр.[1]

Нет сомнения, что экспериментальная психология могла бы извлечь отсюда и практическую пользу. Всякая педагогика, именующая себя рациональной, должна стремиться к тому, чтобы путем влияния воли воспитывающего на воспитываемого кругу представлений последнего сообщать определенность. Для достижения этой цели уже при дрессировании животных прибегают к искусственному ассоциированию идей. У детей искусственная ассоциация идей не исчезает даже по отходе их ко сну; когда наказывают дитя, находящееся в бодрственном состоянии, за пачканье им постели во время сна, рассчитывая на то, что и во сне мысль об испражнении вызовет у него мысль о наказании, то средство это оказывается успешным.

Отсюда один шаг до признания за сомнамбулизмом воспитательного значения. Так как сомнамбулическое состояние соединено с ослаблением чувственной жизни, то можно ослабить и основанные на чувственности инстинкты и склонности людей учащенным их магнетизированием и влиянием магнетизера на их способность представления. Шарпиньон наблюдал одну сомнамбулу, приобретшую привычку к неумеренному употреблению кофе. Хотя от этой привычки зависел исход ее болезни, однако избавиться от нее она была не в силах. Шарпиньон искоренил в ней эту пагубную для ее здоровья страсть энергичным, данным ей во время нахождения ее в кризисе приказанием не пить кофе и возыметь к нему отвращение в бодрственном состоянии. Нередко противники магнетизма указывают на возможность пользоваться им для достижения безнравственных целей. Этого вполне отрицать нельзя. Влияние магнетизера на чувства и мышление сомнамбула может быть употреблено для достижения как дурных, так и хороших целей. Шарпиньон знал одну девушку, которая находилась в предосудительной связи со своим магнетизером и кото-

[1] Keiser. Tellurismus. II, 250.

рую он решил обратить на путь добра. В сомнамбулическом сне она, чего с ней не бывало прежде, почувствовала сильное раскаяние в своем образе жизни и возымела прекраснейшие намерения, но, проснувшись, осталась такой же, как и была прежде, безнравственной. Однако нравственное улучшение ее замедлялось только до тех пор, пока она виделась с прежним магнетизером и позволяла ему усыплять себя. Как только прекратились ее с ним свидания, исчез и разлад между намерениями, существовавшими у нее во время бодрствования, и намерениями, принимавшимися ею в сомнамбулическом состоянии.[1]

Сомнение в педагогическом значении сомнамбулизма уместно тем менее, что через посредство магнетизера сомнамбулы могут быть склоняемы к совершению таких поступков, мотива которых не оказывается в их бодрственном сознании. Мы говорим о странном, но вполне доказанном явлении магнетического обета. Я могу поручиться за достоверность следующего случая. Ганзен познакомился в Вене с одним семейством, отец которого был очень восприимчив к магнетизму. В среду, за два дня до отъезда Ганзена, все члены этого семейства сговорились у себя дома, в присутствии отъезжающего, собраться у него в последний раз в пятницу. Но Ганзен тут же погрузил отца семейства в сомнамбулический сон и, с ведома всех остальных его членов, взял со спящего слово прийти к нему в четверг, в пять часов после обеда. Когда отец семейства проснулся, он ничего не помнил об этом и, прощаясь с Ганзеном, сказал ему: «В пятницу мы опять увидимся». В четверг ему вздумалось навестить Ганзена, но так как жена напомнила ему об уговоре их относительно пятницы, то он и успокоился. Гуляя с ней после полудня этого дня, он опять предложил ей пойти к Ганзену, но она снова отклонила его предложение. Несмотря на это, когда пробило пять часов, он бросил жену на улице и побежал к Ганзену. Только добежав до двери квартиры последнего, он задался вопросом, зачем сделал это, и остановился

[1] Charpignon. 238, 239.

в нерешительности, но в ту же минуту на пороге появился хозяин со словами: «Я вас ждал», — и объяснил ему все. Воля лица, давшего магнетический обет, явилась из трансцендентальной области его души и вызвала в нем воспроизведение обещания посещения им его магнетизера, обещания непризнанного, однако, за такое бодрственным его состоянием. Таким образом, философская суть этого загадочного явления состоит в том, что наше трансцендентальное *я*, это познающее и водящее, пребывающее вне сферы нашего сознания, индивидуальное существо, может побуждать нас к совершению поступков, считаемых нами актами нашей свободной воли: ведь поступку лица, давшего магнетический обет совершить этот поступок, предшествует непосредственно его воля, а то, что эта воля была вызвана превозмогшей ее волей постороннего лица, должно стоять на втором плане.

Муйльзо взял со своей больной сомнамбулы во время ее нахождения в сомнамбулическом кризисе обещание сделать на другой день, в определенный час, неприятный для нее визит в одно место. Затем, разбудив ее и приняв все меры к тому, чтобы она не вспомнила о своем обещании, он вместе с несколькими друзьями стал в этот час возле дома, в который она должна была войти. Как только часы пробили условный час, появилась и сомнамбула, в нерешительности прошлась несколько раз мимо этого дома и наконец вошла в него с явным смущением. Когда затем Муйльзо сообщил ей о ее обещании, она сказала ему, что с утра ее преследовала мысль отправиться с неприятным для нее визитом, что все доводы ее рассудка против этого остались тщетными и что она освободилась от внутренней тревоги и душевной тяготы только тогда, когда двинулась в путь.[1]

Таким образом, существует возможность управлять способностью представления и волей сомнамбул, прививать им симпатии и антипатии, остающиеся у них и после их пробуждения, и определять образ их действий так, что

[1] Exposé des cures de Strasbourg. III, 70.

они не догадываются, откуда исходят импульсы, побуждающие их к совершению этих действий. Так как одной сомнамбуле Делеза потребовалось приставить к ногам пиявки, а между тем она чувствовала к ним отвращение, то Делез, замагнетизировав ее, запретил ей смотреть после пробуждения на ноги; благодаря этому, пациентке осталось неизвестным сделанное ей во сне кровопускание. Точно так же можно побудить больного принять им лекарства, вызывающие в нем отвращение в бодрственном состоянии. К тому же результату может приводить сомнамбул и собственное твердое их решение, и Бертран повторяет очень часто, что если сомнамбул, находясь во сне, задался мыслью сделать что-нибудь в состоянии бодрствования, он безотчетно в нем его и сделает.[1] Кажется, что такой выход из трансцендентальной области души сомнамбул их волевых импульсов может даже облекаться у них в форму драматического видения, как то имело место у замечательной девушки-сомнамбулы, о которой переписывались между собой Билло и Делез. Эта девушка, находясь в сомнамбулическом сне, потребовала, чтобы в определенный час было у нее покурено смолкой; так как это забыли сделать, то ее посетило следующее мнемоническое видение: перед ее глазами поднялось из курительницы густое облако дыма, запах которого и привел ей на память ее требование. В другой раз ей явился в галлюцинации шприц, напомнивший о соответствующем ее требовании.[2]

Возможное возражение, что во всех такого рода случаях сомнамбулы обнаруживают только притворную беспамятливость, устраняется тем соображением, что магнетический обет представляет только один из видов обнаружения зависимости направления мыслей сомнамбула от посторонней воли, воли его магнетизера, и что вдобавок этот обет не непременно нуждается в магнетизировании сомнамбула. Однажды, находясь в Берлине в одном обществе, Ганзен, сказав наперед об этом присутствовавшим там лицам, одним

[1] Bertrand. Traite du somnambulisme. 183.
[2] Billot. Recherches psychologiques. I, 74.

своим желанием заставил также там находившегося, но ушедшего оттуда в свой магазин по делу одного заказчика ювелира Эренверта принести в общество и вручить ему, Ганзену, три драгоценных бриллиантовых перстня.[1] Один из очевидцев рассказал мне, что на вечере в Нордернее один магнетизер силой своей воли заставил одну из находившихся на этом вечере дам принести из соседней комнаты губку и вытереть ею лицо одному из гостей. Несмотря на явное старание дамы побороть в себе влечение к исполнению этого мысленного приказа, не исполнить его она оказалась не в силах. Тем из физиологов, скептицизм которых не ослабится опытами Ганзена, необходимо посоветовать прочитать соответствующие места из сочинений Брэда: по всей вероятности, чтение этих мест сделает их более умеренными в отрицании.[2]

То обстоятельство, что индивидуум может одной своей силой воли передавать находящиеся в его мозгу представления другому индивидууму и что запоминание последним этих представлений переживает смену его психических состояний, имеет для философии невообразимую важность. Если человек пребывает в убеждении, что поступает самостоятельно, а между тем образ действий его определяется скрытой от него чужой волей, то может быть, это обстоятельство представляет собой ключ к уразумению истории человечества. Для одних она является совокупностью жизней индивидуумов, продуктом деятельности взаимно переплетающихся индивидуальных воль, подобно последним всецело определяется влияниями природы: климата, пищи пр. и сводится на такую же механическую деятельность, какую наблюдаем мы в жизни остальной природы; другие смотрят на процесс биологического и исторического развития с теологической точки зрения, то есть как на направляющееся к какой-то цели и определяемое неизвестной нам причиной движение. Что последний взгляд совместим с

[1] Zöllner. Wissenschaftliche Abhandlungen. III, 556, 532.

[2] Preyer. Der Hypnotismus. Ausgewahtle Schriften von Braid. Berlin, 1882.

первым, если же даже и нет, то все-таки логически мыслим, это доказывают вышеприведенные примеры, причем вопрос о том, откуда исходят сокровенные для нас побуждения к нашим поступкам, от трансцендентального ли нашего *я*, от шопенгауэровской «воли», от гартмановского «бессознательного» или, наконец, от Бога христиан, в данном случае не имеет значения. Какого бы из вышеприведенных двух воззрений мы ни держались, все-таки можно будет склониться на сторону следующего мнения Лихтенберга: «Живя на земле, мы служим цели, достижение которой не может быть задержано взаимным уговором всего человечества».

8. Ассоциирование психических состояний с представлениями

Когда мы сидим в обществе, погрузившись в свои собственные мысли, мы может не услышать даже ни одного слова из разговора, который громко ведется возле нас. Он не возбуждает нашего внимания, хотя и достигает нашего слуха, что обнаруживается сейчас же, как только он принимает интересный для нас оборот или как только произносится в нем наше имя. Это имя, как содержание всех лежащих на дне нашего нормального бодрственного сознания представлений, как центр, вокруг которого они все группируются, производит самый сильный удар по клавишам нашей памяти. Этот удар сейчас же выводит нас из состояния самоуглубления и пробуждает в нас прежнюю внимательность и прежнюю сообразительность. Этим объясняется то, что если назвать по имени лунатика, он тотчас же проснется и поплатится собой, если его нормальное *я* окажется неспособным ни минуты пребывать в том положении, в котором застало его пробуждение. При произнесении их имени просыпаются и многие сомнамбулы. После нашего *я* наибольшей способностью вызывать ассоциированные у нас с представлениями их состояния отличаются объекты, имеющие

для нас особый интерес и когда-то приводившие нас в сильное волнение.

Часто бывает так, что наш первый сон многократно прерывается внезапным нашим пробуждением, наступающим всякий раз, как возникает в нем представление, приводящее нас к психологическому состоянию, в котором оно возникло у нас под влиянием чувственного восприятия, к бодрствованию. Кажется, что возвратить нас к действительной жизни во время нашего нахождения в легком сне может при помощи ассоциации представлений всякое представление этой жизни, возникающее у нас в этом сне. Но когда наш сон достиг некоторой глубины, вызывающий у нас пробуждение удар по клавише нашей бодрственной памяти может быть произведен только таким представлением нашей бодрственной жизни, которое имеет достаточно большой для нас психический интерес и может вызвать в нас аффекты этой жизни. Если такое представление — мучительного свойства, наши глаза будут медленно открываться во время нашего нахождения в глубоком сне всякий раз, как в нем будет приходить к нам это представление — будильник. Не дающие нам уснуть мысли служат вместе с тем мыслями, прерывающими наш сон и походящими на тюремщиков, будящих осужденных на смерть посредством лишения сна преступников всякий раз, как они начнут смыкать свои веки.

То явление, что вспоминаемые нами в одном какомлибо психическом состоянии представления, ассоциировавшиеся у нас с другим разнородным с ним состоянием, приводят нас к этому последнему, достигает усиленной степени в том случае, когда такими состояниями бывают сомнамбулизм и бодрствование. Подобно тому, как за ударом по клавише нашей бодрственной памяти во время обыкновенного сна наступает у нас бодрственное состояние, за ударом по клавише сомнамбулической памяти сомнамбула во время его бодрствования наступает у него сомнамбулизм. Одна сомнамбула Кернера, в кризисе предсказавшая приезд своего отца и затем проснувшаяся, снова

погрузилась в сомнамбулический сон, когда кто-то по неосторожности сказал, что вряд ли может приехать сегодня ее отец. То же самое случилось с ней и во время ее прогулки по саду, когда сопровождавший ее ребенок заговорил о лежавшем в сорной яме ноже, о котором она сама вела речь в своем кризисе.[1]

В таком же отношении находятся между собой высокий сомнамбулический сон и обыкновенный сомнамбулизм. Доведенная музыкой до высокого сомнамбулического сна сомнамбула Вернера по прекращении этой музыки снова возвратилась к обыкновенному сомнамбулическому сну, забыла все говоренное ею в высоком сне, и сказала, что Альберт (продукт драматического ее раздвоения, ее призрачный дух-хранитель) не хочет продолжения прежнего ее разговора, так как этот разговор сейчас же опять возвратил бы ее к высокому сну, а это принесло бы вред ее здоровью.[2]

Что и другие состояния могут быть вызываемы вспоминанием находящихся с ними в ассоциации представлений, это доказывается наблюдениями над умалишенными. По их выздоровлении необходимо остерегаться говорить в их присутствии о прежней болезни. Один молодой человек сошел с ума, увидев, что его невеста, с которой он был в разлуке несколько лет и в верности которой ничуть не сомневался, кормит грудью своего ребенка. По выздоровлении он ничего не помнил о прежней своей любви; но она вся воскресла в его памяти, когда однажды он случайно увидел какую-то женщину, кормившую грудью своего ребенка.[3] Это еще одна черта сходства сумасшествия с сомнамбулизмом, черта, подтверждающая тот взгляд Месмера и Пюисегюра на сумасшествие, по которому оно представляет собой недоразвившийся сомнамбулизм и по которому сумасшедших необходимо лечить правильным магнетическим лечением.

---

[1] Kerner. Gesch. zweier Somnambulen. 320, 288.

[2] Werner. Schutzgeister. 180.

[3] Schubert. Symbolik des Traumes. 178.

Я думаю, что это проливает некоторый свет на все еще оставшийся загадочным шабаш ведьм. Рассказывают, что *когда ведьмы готовились к* отлету на шабаш, им неприятнее всего было слышать оклики часовых или удары церковного колокола. На самом же шабаше никто не смел сотворить крестного знамения или произнести имя Христа, так как в противном случае исчезало очарование и все сборище ведьм разлеталось с шабаша. Это приписывали действию *столь ненавистной для сатаны веры.*[1]

Но легко видеть, что здесь исчезновение очарования означает пробуждение от сомнамбулического сна, производившееся прикосновением к такой клавише памяти, которая в средние века даже у отщепенцев церкви отличалась очень большой чувствительностью.

Кернер говорит: «Если хотите, чтобы сомнамбулы сохранили свое ясновидение, *никогда не говорите им ни о* том, что они делают, ни о том, что они говорят в своем сне».[2] Если преворстской ясновидящей рассказывали после ее пробуждения от магнетического сна о том, что она говорила в нем, то это действовало на нее очень вредно и часто заставляло ее погружаться снова в сон.[3] Думая, что у его сомнамбулы наступил кризис, д-р Вингольт спросил ее, будет ли она находиться в магнетическом сне и вечером? Этот вопрос поверг ее в сильный обморок, так как согласно ее желанию от нее скрывали до сих пор то обстоятельство, что *она сомнамбула. Вот что* говорит о состоянии, в котором находился после своего выздоровления чудесный мальчик Рихард, брат и вместе врач его: «Рихард все еще не мог ни слышать, ни читать ничего о своем состоянии магнетического ясновидения; все, что имело хоть малейшее отношение к его сомнамбулизму, даже употреблявшееся в прежних разговорах с ним и имевшее особенное значение сочетание слов, вызывало в нем безотчетное к себе отвращение. Так,

[1] Roskoff. Geschichte des Teufels. II, 219; Görres. Mystik. V, 248.

[2] Kerner. Blätter aus Prevorst. XII, 21.

[3] Kerner. Seherin von Prevorst. 105.

однажды не успел я еще дать ему лист с неразборчиво написанными на нем мной заметками насчет его болезни, как он изорвал его и бросил. Когда раз он от нечего делать перелистывал случайно попавшиеся ему мои стихи и наткнулся на декламированное им в магнетическом сне мое стихотворение «Чудоцвет», то он в бешенстве бросил ни в чем неповинную книжку на землю».[1] Восхваляя лечение одного пастора, благодаря которому выздоровела одна католическая девочка, Фишер присовокупляет, что сущность этого лечения может быть выражена в следующих двух пунктах: во время сомнамбулического сна своих пациентов этот пастор не только не препятствовал, но способствовал их деятельности; во время же их бодрствования обращался с ними, как с совершенно здоровыми людьми, и старался о непосредственном после сна продолжении ими занятий их бодрственной жизни.[2] Таким образом, препятствуя возникновению у сомнамбул, находившихся в одном состоянии, воспоминаний о другом, он поддерживал между этими состояниями полную разобщенность. Эннемозер советует не изъявлять сомнамбулам, находятся ли они в состоянии бодрствования или в состоянии сна, ни похвалы, ни порицания их дару ясновидения;[3] а Шарпиньон приводит в пример опасности сообщений сомнамбулам о явлениях их сомнамбулической жизни одну сомнамбулу, впавшую вследствие такого ей сообщения в истерику.[4]

Часто инстинкт самоврачевания сомнамбул побуждает их принимать меры к разобщению двух разнородных их психических состояний. Одна больная Кернера просила окружавших ее лиц, чтобы они до истечения года не давали ей читать сделанного ее врачом описания ее болезни, так как чтение этого описания могло бы привести ее в волнение и возвратить ее к прежнему ее состоянию.[5] Не следует

---

[1] Görwitz. Richard naturlich magneticher Schlaf. 145.
[2] Fischer. Der Somnambulismus. III.
[3] Ennemoser. Mesmerische Praxis. 482.
[4] Charpignon. Physiologie etc. 269.
[5] Archiv. V, 1, 42.

упускать из виду и отчасти существующего даже по выздоровлении сомнамбул магнетического отношения их к своему врачу. Это подтверждается случаем с одной больной, которая через восемь дней после своего выздоровления сделалась опять сомнамбулой, так как через восемь дней по ее отъезде не поехавший с ней ее врач заговорил о ее болезни.[1]

Из необходимости поддержания разобщения между двумя состояниями сомнамбул вытекает само собой то заключение, что обращение их внимания во время кризисов на повседневные их интересы и мысли вредит, если и не их здоровью, то во всяком случае развитию их сомнамбулических способностей. У сомнамбул, получающих за свои врачебные советы от своих магнетизеров денежное вознаграждение, эти способности, если они существуют у них на самом деле, постепенно исчезают, так как в этом случае присоединяющийся к сомнамбулизму денежный интерес напоминает пробуждающемуся от своего сна сомнамбулу о том, что он находился в сомнамбулическом состояния. Таким образом, и здесь подтверждается правило, что добро содержит в самом себе и награду. Поэтому лечивший одну дававшую врачебные советы сомнамбулу Пюисегюр был вполне прав, когда ставил обращавшимся к ней за помощью лицам непременным условием, чтобы они не приносили ей даже словесной благодарности, так как вызываемые в сомнамбулах благодарностью за их советы воспоминания о кризисах могут повергать их в удивление и неудовольствие. Всецелое разобщение состояний бодрственного и сомнамбулического составляет главное условие полного развития сомнамбулизма.

9. Теория памяти

Чтобы снять с памяти лежащий на ней покров загадочности, Платон в своем «Теэтете» прибегает к следующему образному сравнению. Как печать оставляет по себе след на

[1] Archiv. VII, 2, 144.

воске, так и наши представления оставляют по себе следы в нашей памяти. Если что-либо запечатлелось в нашей памяти, то мы мыслим о нем и знаем его до тех пор, пока существует в ней его след, и забываем его, когда этот след в ней сглаживается; когда же что-либо в нашей памяти запечатлеться не может, оно остается для нас неизвестным.[1] Это сравнение Платона, употребленное им для уяснения, но не для решения задачи о памяти, должно быть понимаемо физиологами в буквальном смысле; иначе поступить им нельзя, так как им известно одно только чувственное наше сознание. Согласно этому взгляду, на память человека придется смотреть как на удержание им в своем мозгу материальных следов от прежних его представлений, а на вспоминание его — как на обновление, очистку этих следов, по которым, как по пробитым колеям, катится, как колесница, им вспоминаемое.

Уже материалисты прошлого столетия, исходя из такого взгляда, пришли к следующим выводам. Гук и другие вычислили, что так как для возникновения у человека представления необходимо 20 терций, то в течение 100 лет в его мозгу должны накопиться 9 467 280 000 оставленных там его представлениями следов, или отпечатков; что, положив $^1/_3$ жизни человека на сон, то есть вычтя из вышеприведенного числа 3 155 760 000, а для 50 лет 1 777 880 000, а затем положив вес его мозга равным 4 фунтам и исключив отсюда вес крови и сосудов, считая его равным 1 фунту, да вес коркового вещества, считая его равным также 1 фунту, мы придем к тому выводу, что в одном гране мозгового вещества человека накопляется в течение 50 лет 205 542 следа.[2] Это вычисление приблизительно верно, а известно, что числа служат наилучшим доказательством; но здесь они служат несомненным доказательством немыслимости лежащей в основе вышеприведенного вычисления гипотезы. Если предположение, что в основе процесса воспоминания должны лежать только чувство и вещество головного мозга,

[1] Platon. Theätet. § 33.

[2] Huber. Das Gedächtnis. 21.

приводит к такому вздору, да к тому же этот вздор выдается за точную науку, то каждый не отуманенный такой точной наукой человек отвернется от ее представителей и скорее допустит существование независимого от вещества нашего мозга трансцендентального сознания, чем уверует в миллионы чудодейственных углеродистых и азотистых атомов нашего мозга, хранящих материальные следы от всех наших представлений и при непрерывном обновлении нашего тела передающих их своим наследникам.

Предоставим же материалистам тешиться своими «точными» знаниями и постараемся построить правильную теорию памяти путем простого анализа процесса, имеющего место при вспоминании. Уже и прежде в нашем исследовании обнаружилась необходимость в различии воспроизведения и вспоминания; но очевидно, что если бы теория материальных следов была верна, то эти следы могли бы объяснить по большей мере воспроизведение нами представлений, вторичное их у нас возникновение, но отнюдь не их нами узнавание. Материальными следами не может быть упразднен этот субъективный фактор. Вторичное возникновение у нас представления и его нами узнавание отнюдь не тождественны, и уже греческие философы осуждали их смешение. Аристотель говорит вполне ясно, что вспоминание нами образа есть нечто большее, чем вторичное его у нас возникновение, а именно: в нем к этому возникновению присоединяется признание нами возникающего в нас образа копией образа, прежде в нас возникавшего. Вспоминаемое не равно представляемому, но есть последнее, облеченное мыслью, что оно при помощи чувственного нашего восприятия было представляемо нами прежде.[1] И Плотин говорит, что запоминание состоит не в одном только хранении чувственных впечатлений, что при этом процессе наша душа играет роль не пассивную, но активную.[2]

Итак, теория материальных следов, не говоря обо всем прочем, оставляет без объяснения узнавание нами наших

[1] Aristoteles. Über Erinnerung. Kap. 1 und 2.
[2] Plotin. Enneaden. IV, 6, 3.

представлений и единство нашего сознания, а значит, она объясняет меньшее, чем теория трансцендентального сознания, число явлений. Кроме того, для объяснения прочих явлений она прибегает к умножению на чудовищный множитель объяснительного средства последней, так как на место единой души ставит миллионы атомов, нисколько не отличающихся от души и вполне незаконно именуемых материалистами материальными.

Факты показывают, что очень часто воспроизведение (как это имело место, например, в вышеупомянутом сновидении Скалигера) не сопровождается вспоминанием. Поэтому различие между этими актами не есть результат произвольного, идеального, основанного на удобстве понимания, разделения реально неделимого акта, но лежит в природе вещей. Далее. Всякое вспоминание, даже в случае разнородности соединяемых его мостом психических состояний, совершается по законам ассоциации. Но если наши представления обладают свойством вызывать друг друга, если вспоминание не может обойти законов ассоциаций, то очевидно, что эти законы делают вполне излишним обращение к излюбленным материалистами следам. Таким образом, теория следов оказывается виновной и в бесполезном умножении объяснительных начал.

Словом, без психического, находящегося за нашим чувственным сознанием, органа нельзя объяснить процесса вспоминания нами представлений, причем, очевидно, простейшей гипотезой будет та, по которой служащее этим органом наше трансцендентальное сознание будет не только хранителем наших прежних представлений, но вместе с тем и деятельным принципом в процессе их нами узнавания.

Нельзя построить правильной теории вспоминания, не построив наперед правильной теории забывания, яснейшим доказательством чему служит явление попеременности сознания. Только зная, куда деваются представления, забываемые нами, и можно ответить на вопрос, откуда появляются у нас представления, нами вспоминаемые.

В чем же состоит процесс забывания нами наших представлений? В исчезновении их из нашего чувственного сознания, но не в их в нас уничтожении; в противном случае было бы невозможно их воспроизведение, и вот почему. Так как мы отвергли теорию следов, то мы должны допустить существование у нас психического органа, обладающего способностью воспроизведения представлений, прежде им произведенных. Если бы этот, находящийся за пределами нашего самосознания орган, принадлежащий области нашего бессознательного, обладал только скрытой способностью воспроизведения своего плода, но не содержал его в себе, и притом в неизмененном виде, то и относительно этого органа имел бы место дуализм сознательного и бессознательного, и мы не решили бы нашей задачи, только переместили бы центр тяжести ее, только отсрочили бы ее решение. Поэтому остается сказать одно, а именно, что этот орган обладает не только скрытой способностью воспроизведения, но и способностью хранения делающихся бессознательными, то есть исчезающих из чувственного нашего сознания, наших представлений. С допущением существования у нас трансцендентального сознания становится понятным, что вспоминание нами представлений вызывается простым перемещением психофизического порога нашего сознания, всяким перемещением границы между чувственным нашим сознанием и сознанием трансцендентальным. Если бы при забывании нами представления последнее погружалось в лоно абсолютно бессознательного, то в таком случае нельзя бы было понять, каким образом при нашем его вспоминании это бессознательное внезапно делается опять сознательным. Итак, забываемое нами не может перестать пребывать в нашем сознании, а значит, кроме чувственного нашего сознания, из которого исчезает нами забываемое, мы должны допустить существование в нас еще другого сознания и под забыванием нами представлений понимать переход их из нашего чувственного сознания в наше сознание трансцендентальное.

Сделаем теперь образное сравнение обеих теорий. Материалисты говорят, что всякое наше представление оставляет по себе в нашем мозгу вещественный след. Согласно такому взгляду при вспоминании нами представления происходит как бы расширение нашего чувственного — другого они не признают — сознания, вследствие чего и обнаруживается остававшийся ранее во мраке его след. Но если мы обратимся к фактам и посмотрим, что нам говорят об этом различные виды сна, то увидим, что усиление памяти прямо пропорционально глубине нашего сна, то есть сжатию чувственного сознания, откуда следует, что это усиление не может основываться на расширении последнего, а значит, что сравнение вспоминания нами представления с обнаружением выступающего из мрака вследствие растяжения чувственного нашего сознания оставленного в этом сознании вспоминаемым нами представлением следа несостоятельно и что мы должны обратиться к другому сравнению. Ввиду необходимости допущения существования у нас двух сознаний и объяснения забывания и вспоминания нами представлений переходом их из одного нашего сознания в другое невольно напрашивается сравнение нашего чувственного сознания с солнцем, а трансцендентального с неподвижной звездой. Пока светит солнце (пока не последовало ослабления нашего чувственного сознания), остается для нас невидимой неподвижная звезда (пребывает в бессознательной для нас области содержание нашего трансцендентального сознания); делается же она видимой нами не вследствие того, что солнце подымается выше и лучи его достигают неподвижной звезды (обнаруживается же перед нами содержание нашего трансцендентального сознания не вследствие того, что усиливается наше сознание чувственное), но наоборот, вследствие того, что оно заходит (но вследствие того, что наше чувственное сознание ослабляется), отчего делается видимым нами не столь яркий, как свет солнца, свет неподвижной звезды (отчего воспринимается нами ранее находившееся в относительно мрачной для нас области трансцендентального нашего сознания вспоминае-

мое нами его содержание). Связью между этими двумя нашими сознаниями служит общий им наш субъект (наше солнце и наша неподвижная звезда соединены общим центром тяжести в двойную звезду).

Итак, при забывании нами представления оно не претерпевает никакого изменения, изменению подвергается только наш субъект. У этого субъекта два сознания, порог которых делит его на два, при забывании и вспоминании нами представления, поочередно обладающих им лица. Представления наши не подлежат уничтожению; они могут только делаться несознаваемыми одним из лиц нашего субъекта, бодрственным нашим *я*, с переходом их в трансцендентальное сознание (в сомнамбулическом сознании оказываются налицо и исчезавшие из нашего чувственного сознания представления; чувственное же наше сознание ничего не ведает о содержании нашего сознания сомнамбулического: от последнего оно отделяется беспамятливостью). Таким образом, у нас теория вспоминания сама собою вытекает из теории забывания, в чем также обнаруживается наибольшая простота нашего перед всеми прочими воззрения.

VII

МОНИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

1. Двуликость человека

Трансцендентальные психические способности человека не составляют нормального его достояния; они обнаруживаются у него только в исключительных состояниях, которые с точки зрения на них нашего чувственного сознания и нашего нормального существования являются более или менее болезненными, откуда еще не следует, чтобы они были такими сами по себе. Но на такие исключительные состояния человека уже потому нельзя смотреть, как на ка-

кие-то высшие его состояния, что в них трансцендентальные психические способности никогда не достигают полного своего развития и уподобляются вспыхивающей при заходе солнца зарнице или мерцающим в это время звездам, когда свет молнии или звезд, встречая препятствие в свете еще не вполне потухшей зари, не может появиться перед нами в полной своей силе.

Несовершенство этих способностей может быть объясняемо двояким образом: или действительным их несовершенством, или только несовершенством условий их обнаружения, как то имеет место, например, относительно представляющих условие появления света неподвижных звезд сумерек. Если способности эти сами по себе совершенны, а несовершенны только условия их обнаружения, то в таком случае вопрос об их значении придется решать прежде всего философу, желающему исследовать степень погружения в трансцендентальную почву корней человеческого существа; если же эти способности несовершенны сами по себе, как об этом говорит, по-видимому, опыт, то решать этот вопрос придется первым делом биологу, и вот почему. Хотя эти способности не имеют особого значения для земного существования человеческого индивидуума, но, если бы оказалось, что они чреваты развитием, они имели бы значение для человеческого рода. Чтобы узнать, какой из этих случаев имеет место в действительности, мы должны сравнить эти способности с продуктами биологического развития, отличающимися теми же, как и они, качествами: анормальностью, непригодностью для целей земного существования их носителей и неполнотой развития. Такие продукты оказываются на лицо в каждом организме и становятся понятными только в том случае, если на них смотреть с точки зрения учения Дарвина о развитии.

Подвергнув оба эти воззрения — и философическое и биологическое — обстоятельному исследованию, мы увидим, какому из них надо отдать преимущество, если не окажется (что тоже может быть), что они одинаково правильны оба. При этом нельзя обойти молчанием еще и

третьего воззрения, раз его выработала история, а именно: мистического. По учению мистиков, человек представляет собой падшего ангела, за метафизическое грехопадение свое обреченного на земное существование, или во всяком случае — такое существо, которое вследствие своего грехопадения в раю утратило первобытное, высшее свое состояние, достижение которого составляет теперь его задачу. Значит, тогда как для биолога наши трансцендентальные психические способности представляют чреватые развитием зародыши, мистик смотрит на них, как на остатки утраченных нами прежних наших способностей, остатки, не осужденные на конечную гибель, но скорее представляющие подножку, при помощи которой мы можем взобраться на высоту, с которой пали. К какому бы из этих двух взглядов ни примкнули мы, но если мы, оставив в стороне вопрос о том, вполне ли или только отчасти человеческий индивидуум может достигнуть этой высоты в течение своей земной жизни, допустим, что достижение ее составляет задачу жизни человечества, то придется сказать, что возрождение может быть обретено последним только на том пути, который указывает ему биология. Будем ли мы смотреть на трансцендентальные психические способности человека, как на зародыши будущих или как на остатки прежних его способностей, конечной целью существования их у него останется все-таки их расцвет: разница будет заключаться только в том, что в первом случае будет этот расцвет первичным, в последнем — вторичным.

Итак, решение нашего вопроса сводится к решению вопроса об отношении трансцендентальной психологии, во-первых, к учению о развитии, а во-вторых — к философии.

Сторонники теории развития воспользовались только *одним* из вытекающих из нее относительно человека следствий и упустили из виду также другое, не только более важное, но и выводящее ее из ложного положения пособницы материализма. Материализм в подкрепление своих тезисов ссылается на дарвинизм; но мы покажем, что в теории развития заключается не сила, а гибель материализма.

Взяв любого представителя органического царства на земле, мы увидим в нем две стороны. Всякая форма органической жизни всей своей организацией, своим строением, своими инстинктами и образом своей жизни указывает на биологическое прошлое, на почве которого она произросла. Сравнение существующих теперь животных форм с прежде существовавшими обнаруживает в жизни природы поступательное движение. С другой стороны, всякая животная, всякая растительная форма имеет значение пророчества, ибо указывает на то направление, в котором путем изменения ее строения, путем дальнейшего дифференцирования ее органов, изменений в образе ее жизни и в ее инстинктах будет происходить дальнейшее ее развитие. Подобно тому, как двоякодышащие рыбы как бы преобразуют собой позднейшее царство пресмыкающихся, провозвестниками царства птиц служат многочисленные виды погребенных в Юре птеродактилей; ланцетник представляет как бы общую программу следующего за ним царства позвоночных, а порода обезьян указывает наперед на появление на земле последнего звена цепи форм биологического развития — человека, походящего ногами на гориллу, руками — на шимпанзе, а мозгом — на оранга, в чем (мимоходом будь сказано) заключается наилучшее доказательство того, что он не происходит ни от одной из этих форм.

Если мы теперь не хотим видеть в учении о развитии проводника, который, доведя нас до человека, исполнил всю свою обязанность, если мы желаем быть последовательными, то с такой же двоякой точки зрения мы должны смотреть и на человека. Дарвинизм обращает исключительное внимание на прошлое человека и не дает себе никакого труда поискать в его природе пророческих задатков, которые точно так же должны существовать в *современном* последнем звене цепи форм биологического развития, как они всегда существовали в последних ее звеньях прежде. Подобно всякому продукту природы, человек носит в себе остатки прежнего и задатки будущего своего развития, почему он и может быть назван двуликим Янусом.

Итак, дарвинизм решил только половину поставленных учением о развитии задач; для решения другой их половины должны быть подвергнуты рассмотрению анормальные как познавательные, так и волевые функции человеческой души. Но подобно тому, как все формы жизни, предшествовавшие появлению человека на земле, служат только намеками на характер будущего биологического развития, все важнейшие биолого-пророческие задатки человека могут обнаруживаться у него только в зачаточном виде и только в исключительных случаях, что понятно само собой, так как даже мимолетное обнаружение у него этих дремлющих в нем задатков сопряжено с нарушением нормального равновесия его душевных сил. Мы уже видели, что нередко наблюдаемые у человека во время его нахождения в состояниях сновидения, сомнамбулизма, а равно и в некоторых болезнях, например, горячке, даже помешательстве, черты сознания и воли во время нахождения его в состоянии нормальном остаются у него в скрытом виде.

Таким образом, основываясь на учении о развитии, мы должны заключить *a priori*, что в нас скрыты прозябающие в обыкновенное время и распускающиеся в исключительных случаях задатки будущих наших способностей.

Мне кажется, что только с этой точки зрения и можно понять смысл и значение «мистических» явлений. Они служат пророческими указаниями на будущее человека и могут быть уподоблены образующимся у зародыша животного органам, могущим функционировать у него только с наступлением для него внеутробной жизни, даже через много лет после этого наступления, или гусенице, которая должна со временем стать бабочкой. Подобные же явления можно наблюдать и в процессе смены животных форм.

Не следует забывать того, что на самом деле мистических явлений не существует в природе, что они такие только для нас, что даже Аристотель, несмотря на всю глубину своего ума, назвал бы, вероятно, мистиком того, кто сказал бы ему, что в 19-м веке между жителями различных частей света будут существовать моментальные сношения. Сделав

такую оговорку, мы удержим слово «мистический» и посмотрим, как надобно понимать «мистические явления». Когда средневековый спиритуалист придавал им религиозное значение или считал их продуктом деятельности демонов, вся его вина заключалась по большей мере в ложном им их толковании; но гораздо хуже поступают те естествоиспытатели, которые просто-напросто отрицают их и отрицают в силу одних априорных оснований. Правильным отношением к этим явлениям будет среднее между вышеуказанными, а именно: им будет научное их исследование.

Во всей природе мы находим такое полное соответствие между строением органических форм, их инстинктивными влечениями и отношением их к окружающей их среде, что по любому из этих факторов можно сделать заключение и об остальных. Каждая из органических форм по прошествии периода ее приспособления появляется в виде замкнутого целого. Если и встречаются исключения из этого правила, то эти исключения только кажущиеся и они-то доказывают, что всякое приспособление есть дело времени, что всякая форма занимает некоторое среднее положение в царстве природы: более или менее атрофированные ее органы указывают на ее прошедшее, а существующие в зачаточном виде особенности и психические задатки ее предсказывают ее будущее. Исключить отсюда человека мы не имеем никакого основания: и он имеет те же две стороны, а следовательно, и он занимает такое же среднее положение.

Если мы, исходя из рудиментарных частей его строения, делаем заключение о его биологическом прошлом, то мы обязаны смотреть и на анормальные функции его души, как на тайные намеки на его будущее. Достигнет ли он этого будущего, это вопрос чрезвычайно спорный, и здесь мыслимы три гипотезы: или что мистические явления указывают на появление на земле некоторой высшей формы жизни, имеющей со временем заступить наше на ней место; или, если мы представим себе всю природу в виде непрерывной лестницы, что формы такого рода уже и теперь су-

ществуют на других небесных светилах; или, наконец, что анормальные функции нашей души указывают на наше собственное индивидуальное будущее.

Все эти гипотезы логически допустимы не только порознь, но и вместе. Если человеку суждено от теперешнего его состояния гусеницы перейти к состоянию мотылька, в каком состоянии только едва приметные во время его земного существования трансцендентальные способности сделаются нормальным его достоянием, то ничего не препятствует допустить, что это состояние его может быть подобно тому, к которому должен привести его процесс биологического развития, имеющий место на земле. Такое допущение было бы даже неизбежно, если бы, что также мыслимо, в теории переселения душ заключалась хоть крупица истины. Если мы допустим, что нашему трансцендентальному субъекту суждено повторять его земное существование, что при смене последовательных его существований на земле должно иметь место нечто вроде закона сохранения сил, а именно, что нравственные и умственные наши задатки должны переноситься нами из одного существования в другое, что эти задатки и психические способности должны играть в деле образования нами нашего организма, в который мы сами себя и облекаем, роль посредствующих факторов, то в таком случае на наше теперешнее существование можно будет смотреть как на средство к достижению двоякой цели: индивидуального нашего развития и вместе с тем подготовки будущего типа планетарного человека. Наконец, можно согласовать с этими двумя гипотезами третью, а именно: из различия в возрасте планет вытекает заключение о различии в продолжительности имеющих на них место периодов биологического развития, почему и можно допустить как существование небесных тел, еще не достигших уровня органического развития, имеющего место на земле, так и существование небесных тел, уже опередивших ее в этом отношении.

Итак, анормальные функции человеческой души заслуживают такого же внимания, как и их антиподы, руди-

ментарные органы человеческого тела. Они не могут представлять собой полного противоречия в человеческой душе, потому что таких противоречий мы не находим ни в одном живом существе. С другой стороны, нельзя отрицать и того, что они не вполне гармонизируют с образом нашего земного существования. Так как в мире не может иметь место бессмысленная случайность, то для нас остается только один выход: признать, что значение этих функций — в будущем. Если мы оставим без внимания могущего появиться на свет мотылька, то нам будут казаться лишенными смысла фазы окукления гусеницы. Всякий раз, как при истолковании явлений природы нам приходится наталкиваться на бессмыслицу, мы должны винить в этом нашу способность истолкования, а не нами истолковываемое.

Раз мы считаем себя вправе иметь высокое мнение о развивающем влиянии на человеческое сознание исторического прогресса наук, ничто не может воспрепятствовать нам допустить, что развитие наших мистических задатков может совершиться путем биологического изменения человеческой формы жизни или головного мозга человека, изменения такого рода, при котором произойдет снова перемещение порога нашего сознания в направлении развития нашей способности восприятия. Но если человеческий род способен к биологическому развитию, то задатки к такому развитию должны находиться и у человеческого индивидуума, то есть свойством подвижности должен обладать и его порог сознания. Если же так, то можно воспользоваться этими задатками и довести этот порог до действительного перемещения, которое несомненно должно повлечь за собой невообразимые изменения в наших воззрениях на природу вещей и человека, реагирующего на их влияния на него.

Итак, мистические явления души человека объясняются подвижностью порога его сознания. Они представляют собой продукты деятельности трансцендентальных его способностей, законосообразные реакции его души на остающиеся в нормальном его состоянии под порогом его созна-

ния, а потому неосознаваемые им в это время, воздействия на него вещей. Пока эти воздействия не осознаются им, не имеет места и такая реакция, почему этот порог скрывает в одно и то же время от его сознания трансцендентальный мир, а от его самосознания трансцендентальный его субъект.

Таким образом, мистические явления душевной жизни человека представляют собой предварение процесса биологического его развития, вследствие чего между дарвинизмом и трансцендентальной психологией существует внутренняя связь.

2. Трансцендентальный субъект

В пользу материалистической гипотезы, что дух человека находится в зависимости от вещества его тела вообще и его головного мозга в особенности, говорит такое же количество явлений, как и в пользу противоположной ей, спиритуалистической, гипотезы, ставящей тело человека в зависимость от его духа. Отсюда следует, что между явлениями телесной и духовной жизни человека не существует вообще причинной связи (ни явления жизни его тела не обусловливаются явлениями жизни его духа, ни наоборот), что между ними существует только параллельность; а так как это возможно лишь в том случае, когда эти явления представляют продукт деятельности одной общей причины, то сторонники дуализма должны бы были держаться лейбницевской предустановленной гармонии.

Дуализм тела и духа представляет только один из видов дуализма материи и сил, разрешение которого составляет прежде всего задачу философии естествознания, а затем уже трансцендентальной психологии. Если дуализм материи и силы разрешим, причина его должна лежать не в природе вещей, а в природе нашей души. Материя и сила, взятые в отдельности, первая — в смысле мертвой материи, а вторая — в смысле нематериальной силы, представляют пустые абстракции человеческого ума, почему никогда и не

встречаются как такие в области опыта. Кажущийся же их дуализм сводится ближайшим образом на порождаемый психофизическим порогом сознания человека дуализм его способности восприятия, на то, какая из двух сторон вещественного мира, силовая или материальная, сторон, которые, будучи взяты сами по себе, объективно существуют всегда совместно и которые могут существовать в отдельности только в нашем мышлении, им воспринимается. Отсюда следует, что каждая из действующих на нас сил должна иметь нечто соответствующее ей на материальной стороне мира вещей, но нашими чувствами не воспринимаемое, то есть что не все, не воспринимаемое нашими чувствами, нематериально. Только существа, порог сознания которых преступается не всеми действующими на них силами, которые одни из них чувственно воспринимают, а другие только умопостигают, и могут производить мысленно отделение силы от материи, могут создавать абстракции, невозможные для существ (будь они или нет), которые сами не разделяются порогом сознания, то есть воспринимают все действующие на них силы. Перед существами последнего рода должны материализоваться и являться, хотя бы в виде галлюцинаций, и направляемые на них мысли, тогда как существа, обладающие, подобно нам, порогом сознания, смотря по интенсивности действующих на них сил, или воспринимают только осязаемую материю, или не воспринимают ничего.

Впрочем, кажется, что в области самого точного естествознания совершается подготовительная работа к появлению в нем монизма. По-видимому, в сочинениях Крукса и Егера [1] находятся уже задатки такой физики и такой химии, в которых сила и материя будут представлять собой не обреченных почему-то на совместное пребывание в мире вещей врагов, а только конечные ступени *одной и той же* лестницы. Раз разрешим дуализм силы и материи, всякая метафизика, если смотреть на нее с точки зрения другой, не

[1] Crookes. Die Strahlende Materie. Leipzig, 1882; Jaeger. Die Neuralanalyse. (Entdeckung der Seele. II). Leipzig, 1884.

нашей, способности восприятия, должна будет обратиться в физику, и вопрос о том, может ли человек заглянуть в метафизическую сущность вещей, получит утвердительный ответ, если окажется, что порог его сознания способен к перемещению. Последнее бывает во время нахождения человека в сомнамбулизме, почему в этом состоянии им чувственно воспринимается то, что не воспринимается им в других его состояниях, например, сопровождающие магнетические пассы потоки одического света. Но определить границы, до которых может простираться способность человеческого восприятия, мы не можем; можно сказать только одно, а именно: если всякая материя есть видимая сила, а всякая сила — невидимая материя, то решение вопроса о том, может ли данное лицо читать мысли постороннего лица (как это делал недавно в Вене Кумберлэнд, на которого смотрели как на чудо все, не знающие того, что обнаруживаемая им способность представляет почти нормальное достояние всех сомнамбул) или не может чувствовать даже сильнейших его ударов, находится в исключительной зависимости от положения порога его сознания.

Значит, когда материалисты смотрят на материю с точки зрения человеческих чувств, отождествляя действительное и чувственное, это с их стороны чистый произвол. С таким же точно правом можно было бы смотреть на нее и с точки зрения таких чувств, что пришлось бы не признавать ни газообразной, ни жидкой материи и утверждать, что материальны только предметы, которыми можно пробить дыру в голове.

Чтобы материя могла быть воспринята нашими чувствами, для этого необходима весьма высокая степень скопления ее частиц. Чем больше предмет обнаруживает перед нами свою материальную сторону, как, например, кусок гранита, тем больше исчезает для нас его силовая сторона, и тогда мы говорим о мертвой материи. И напротив, чем больше выступает перед нами силовая сторона предмета, как то имеет место при восприятии нами мысли, тем больше исчезает для нас его сторона материальная, и тогда мы

говорим о нематериальной силе. Но это идеальное раздвоение силы и вещества, духа и тела отнюдь нельзя считать реальным и смотреть на две стороны *единого* как на два самостоятельных лица.

Нахождение человека в нормальном состоянии обусловливается нахождением в нормальном положении порога его сознания, определяющим и нормальное местопрохождение граничной между силой и материей черты. А так как всякое перемещение у него этого порога сопровождается перемещением для него и этой граничной черты, то разрешения существующего для нас между силой и материей дуализма надо ожидать от специального раздела трансцендентальной психологии о представляющей частный вид этого дуализма противоположности между духом и телом, и оно последует, как только будет доказано, что на наш трансцендентальный субъект можно смотреть, как на общую причину появления и тела и духа нашего. В процессе моего мышления моим самосознанием воспринимается его сторона силовая; но если бы этот процесс мог быть наблюдаем посторонним мне лицом, им воспринимались бы только совершающиеся в моем мозгу молекулярные изменения, для него была бы видна только материальная сторона этого процесса. Здесь, несмотря на объективную нераздельность обеих сторон процесса, внутренний наблюдатель его стал бы на сторону спиритуализма и отрицания материальной его стороны, внешний — на сторону материализма и отрицания его стороны силовой.

Так как совершающееся у человека во время его нахождения в сомнамбулических состояниях перемещение порога его сознания сопровождается не только новыми для него воздействиями вещей на него, но и новыми его на эти воздействия реакциями, то в этих состояниях у него происходит расширение его психического субъекта. Отсюда следует заключение, что в нашем самосознании находится не весь наш субъект, а только наше погруженное в феноменальный мир *я*; в нем находятся психические наши реакции, вызываемые в нас только влиянием чувственно воспринимаемых

нами вещей, тогда как наши способности, соответствующие остающимся под порогом нашего сознания влияниям на нас прочих вещей, пребывают обыкновенно в скрытом от нас состоянии. Значит, мы должны отличать от содержания нашего чувственного самосознания, от нашего чувственного *я*, наш трансцендентальный субъект. Но хотя допуская существование этого, лежащего в основании всей нашей чувственной являемости субъекта, мы бесспорно разрешаем дуализм, существующий между нашим организмом и нашим органически опосредствованным сознанием, однако это сейчас же создает другой, еще более глубокий, дуализм: дуализм между нашим трансцендентальным существом, с одной стороны, и органической формой обнаружения нашего субъекта, включая сюда и наше чувственное сознание, с другой. Таким образом, здесь происходит как бы превращение планиметрической задачи в стереометрическую, и потому нам предстоит первым делом уяснить себе этот новый дуализм, а затем разрешить монистически и его.

Итак, трансцендентальной психологии необходимо направить свои изыскания главным образом на лежащее за пределами нашего нормального сознания наше сознание трансцендентальное, которое может быть наблюдаемо благодаря способности нашего порога сознания в некоторых исключительных состояниях изменять свое положение. Так как явление последнего рода наступает обыкновенно с ослаблением нашего чувственного сознания, происходящим во время нашего нахождения во сне и в других родственных с ним состояниях, то сон наш или, лучше сказать, имеющее место у нас в нем сновидение представляет врата того темного царства, в котором будет обретен нами наш метафизический корень.

Уже прежде нами было замечено, что к этим вратам всякого исследователя ведет одно из самых обыкновенных явлений нашей жизни во сне. А именно. Так как всякий имеющий у нас место во сне диалог, очевидно, представляет собой драматизирующийся вследствие раздвоения нашего сновидящего субъекта монолог, то логически мысли-

мо и психологически возможно, что субъект наш распадается на два лица, из которых нашему самосознанию доступно в действительности только одно. Таким образом, достаточно сослаться на это повсенощное явление жизни человека, чтобы сейчас же доказать, что раздвоение его субъекта на лица может служить метафизической формулой его разгадки.

Если сделать беглый обзор предыдущего (это главы нашего исследования: «Метафизическое значение сновидений», «Трансцендентальная мера времени», «Сновидение — врач», «Память» и др.), то обнаруживается с достаточной ясностью, что оно представляет собой не больше, как доказательство существования нашего трансцендентального субъекта. А полученных нами результатов достаточно для закладки фундамента той системы, построение которой составляет цель нашего настоящего труда.

Если в действительности не существует дуализма между силой и материей, то наш трансцендентальный субъект не может быть чисто духовным существом, а трансцендентальный мир — чисто нематериальным миром. Значит, между этим существом и этим миром не может существовать и чисто духовного отношения; между ними существует трансцендентальное для нас отношение физико-психическое.

Подобно тому, как нашему чувственному организму соответствуют известные нам законы физики, нашему трансцендентальному субъекту соответствуют те законосообразные свойства вещей, которые для нас трансцендентальны и которые могут быть восприняты нами только путем расширяющего границы нашей чувственности перемещения порога нашего сознания, совершается ли оно благодаря сомнамбулизму или благодаря процессу биологического развития, способствующему тому, что наше сверхчувственное рано или поздно приобретет для нас чувственную очевидность, а трансцендентальные наши способности рано или поздно станут нормальным нашим достоянием.

Только в последнее время, что надобно приписать тому, что у нас существуют естествоиспытатели, считающие

лишним изучение Канта, заговорили естествоиспытатели, по почину одного знаменитого своего собрата, о границах естествознания. Кант доказал, что существуют не границы, но пределы естествознания, и что различие между этими двумя понятиями существенно и очень важно. Он говорит: «Пока познание разума остается однородным, что в переводе на современный язык означает: пока порог нашего сознания остается в нормальном положении, для него нельзя представить себе определенных границ. И действительно, в математике и естествознании человеческий разум признает пределы, но не границы, то есть признает только, что здесь, вне его, находится что-то такое, чего он не может достигнуть никогда, а не то, чтобы он сам, в своем внутреннем процессе, завершился где-либо. Хотя расширение математических знаний и возможность новых открытий в математике бесконечны, равно как бесконечен и процесс открытия и объединения путем постоянно продолжающегося опыта нашим разумом новых свойств природы, новых сил и законов ее, однако нельзя не видеть здесь и пределов, так как математика имеет дело только с явлениями, а то, что, подобно понятиям метафизики и этики, не может быть предметом чувственного восприятия, находится совершенно вне ее области и не может быть ею никогда достигнуто».[1]

Таким образом, пределы естествознания положены нам самой природой нашего познавательного органа, природой наших чувств и мозга и преступимы лишь настолько, насколько подвижен порог нашего сознания. Границы естествознания преступаются нами по мере исторического развития наук, при котором познание природы остается однородным: они преступимы нами исторически; пределы же его, если не принимать в расчет сомнамбулических наших состояний, могут быть преступлены нами только по соответствующем, могущем быть произведенным только у нас нашим биологическим развитием, перемещении порога нашего сознания: они преступимы нами только биологиче-

[1] Kant. Prolegomena. § 57.

ски. Благодаря сомнамбулизму пределы преступаются человеческим индивидуумом, благодаря биологическому развитию — человечеством; но в основании того и другого процесса лежит перемещение порога нашего сознания. В сомнамбулизме происходит индивидуальное погружение человека в тот самый трансцендентальный мир, который должен открыться всему человечеству по совершении его сознанием всего необходимого на то пути биологического развития. Наше биологическое развитие состоит в постепенном нашем приспособлении к миру вещей, теперь еще для нас трансцендентальному; в процессе этого приспособления имеет место приближение нашего сознания к сознанию существ, принадлежащих этому миру. Но человек, как субъект, находится в нем и теперь, а потому биологическое развитие его сознания может совершаться только путем заимствования им сознания у трансцендентального его субъекта. Могущее явиться у человека шестое чувство будет только тем чувством, которым он, в качестве трансцендентального существа, обладает уже теперь; будущий человек будет приспособлен к тому самому миру, в котором современный человек живет только трансцендентальной частью своего существа. Как наш сомнамбулизм, так и биологическое наше развитие переводят через порог нашего сознания наши ранее пребывавшие под ним раздражения. Поэтому способности сомнамбул представляют собой тайные намеки не только на природу нашего субъекта и на характер будущей формы органической жизни на земле, но и, насколько эта форма может быть осуществлена уже где-либо не на земле, на природу обитателей миров.

Если человек биологически приспособляется к тому самому трансцендентальному миру, к которому он как субъект принадлежит уже и теперь, и если тождество этих двух миров вытекает уже из того, что этот субъект представляет ядро и носителя формы его земного существования, то это ядро, будучи монистическим производителем и телесного его обнаружения и его земного сознания, должно определять как органически, так и духовно характер будущего

существования человека, непрестанно ведя его в глубь трансцендентального. Однако на пути к принятию людьми такого взгляда находится препятствие, состоящее в склонности их смотреть на всякое сверхчувственное существование, как на нематериальное, а на всякое материальное существование, как на грубоматериальное; но это препятствие исчезнет сейчас же, как только мы признаем, что дуализм силы и материи существует не сам по себе, а только для нашего восприятия. Если сила и материя — только две неразделенные стороны единого, то мы не можем считать наш трансцендентальный субъект вполне нематериальным, но должны приписать ему некоторую материальность, или понимая под материей, например, четвертое состояние тел, или представляя себе на крайней ступени биологической лестницы будущего организм, образ существования которого будет подобен теперешнему образу существования нашего трансцендентального субъекта. Если, став на такую точку зрения, мы посмотрим на процесс последовательного развития царств природы, то увидим, что в нем от камня до человека имеет место постепенное утончение вещества, откуда логически вытекает заключение, что посмертное существование наше, подобное теперешнему существованию нашего трансцендентального субъекта, не может быть диаметрально противоположным нашему существованию земному. Мы должны считать различие между нашими состояниями прижизненным и посмертным по возможности незначительным, так как логически допустимое существование мало чем отличается от теперешнего. Кроме того, о чистом духе, как это в начале своего сочинения «Грезы духовидца» развивал уже Кант, мы не можем составить себе никакого понятия: бессмертие становится понятным только по отрешении от всякой мысли о дуализме силы и материи, духа и тела.

Итак, если отрешиться от дуализма силы и материи, то наше посмертное существование перестанет быть для нас совершенно непонятным, так как оно будет подобно теперешнему нашему трансцендентальному существованию и приблизится еще более к нашему земному существованию,

если принять во внимание то, что имеющие в нем место наши способности приобретаются нами после нашей смерти не впервые, что мы обладаем ими бессознательно и теперь, и что наше сомнамбулическое состояние представляет предварение нашего посмертного существования. Наша смерть не может произвести коренного изменения в нашем психическом существе, так как это противоречило бы наблюдаемой нами во всей природе постепенности; она может только устранением препятствия к расцвету находящихся в нас и теперь в скрытом состоянии наших способностей вызвать в нас их расцвет. Но таким препятствием служит наш телесный организм, его сознание: тело наше не благоприятствует, а препятствует обнаружению наших сомнамбулических способностей, так как деятельность их в нас может проявиться только при условии ослабления нашей чувственности. Наше тело составляет излишний балласт как для носителя наших трансцендентальных способностей, так и для нашей будущей формы жизни. Как этому носителю, так и этой форме мы можем приписать только *такую материальность*, что в этом случае материя обращается для наших грубых чувств в чистую силу. Конечно, нельзя привести оснований безусловной необходимости такого представления о будущем человеке. Если допустить, что процесс биологического развития на земле должен завершиться процессом исторического развития, например, процессом непрестанного развития головного мозга человека, то в таком случае можно соединить трансцендентальную психологию и дарвинизм в учении о бессмертии Шеллинга, учении, в основании которого лежит идея о том, что в жизни человечества, взятой во всей ее целостности, имеет место последовательная смена *трех* состояний, а именно: первая ступень человеческой жизни есть настоящая, односторонняя, телесная жизнь человека; вторая — тоже односторонний, духовный образ его существования; третья — жизнь, соединяющая в себе обе предыдущие.[1] Таким обра-

[1] Beckers. Die Unsterblichkeitslehre Schellings. 56-58.

зом, согласно учению Шеллинга с наступлением последнего периода человеческой жизни трансцендентальные способности наши должны сделаться нормальным достоянием обитателей всего мира.

Переходя от трансцендентального нашего субъекта к трансцендентальному нашему миру, мы должны и здесь полагать возможно меньшее различие между этим нашим миром и нашим миром чувственным; наш трансцендентальный мир не может отличаться от нашего мира чувственного *toto genere*, и он должен быть в своем роде материальным. Значит, если мы хотим быть настоящими монистами и отрешиться от дуализма силы и материи, мы непременно должны согласиться со следующими словами Шеллинга: «Не наш, духовный мир должен быть настолько же в своем роде материален, насколько в своем роде духовен наш материальный мир».[1] Но более ясное представление об этом мире для нас невозможно, так как для такого представления о нем нам потребовалось бы обладать и соответствующими чувствами. Мы никак не можем отрешиться от традиционного представления о нашем трансцендентальном мире как о царстве духов, пространственно отделенном от нашего чувственного мира, поэтому, как только несостоятельность этого представления была воочию доказана современной наукой, мы вместе с водой выплеснули и дитя и сделались материалистами. Но подобно тому, как наш трансцендентальный субъект находится в нас самих и управляет бессознательной жизнью нашей души, наш трансцендентальный мир находится в нашем мире чувственном. Потусторонний наш мир представляет продолжение нашего мира посюстороннего, но продолжение, лежащее за порогом нашего сознания. Человек, как биологическая форма, приспособлен только к посюстороннему его миру; потусторонний же его мир скрыт от его познавательного органа подобно тому, как опытно доказуемые продолжения солнечного спектра скрыты от его глаза, приспособ-

[1] Schellings. Werke. A. IX, 94.

ление которого не распространилось за пределы цветов радуги. Мы должны существующее у нас понятие о пороге нашего сознания перенести с отдельных наших чувств на весь наш организм и смотреть на последний, как на предел всего нашего познания. Подобно тому, как, например, у устрицы организм ее служит порогом, отделяющим ее от большей части чувственно воспринимаемого мира, у человека организм служит порогом, отделяющим его от трансцендентального для него мира. О пространственной потусторонности нашего трансцендентального мира можно сказать следующее: так как, принимая во внимание учение Канта и Дарвина, на изменения пространства мы должны смотреть как на приобретенные нами путем нашего биологического развития формы нашего познания, то можно допустить, что наш трансцендентальный мир может простираться и в четвертое измерение. Если наш организм представляет преграду между нами и действительностью, то *eo ipso* [1] этой преградой служат не только отдельные наши чувства, но и их место сосредоточения — наш головной мозг вместе с его формами познания: пространством и временем. Что касается самой гипотезы четвертого измерения, то в пользу ее приведены разнообразные основания: Кантом — философские, Гауссом и Риманом — математические, Цёльнером — космологические; находясь же под таким патронатом, она не нуждается в одобрении «просвещенных» людей.

Вопрос о том, насколько порог нашего сознания скрывает от нас реальность, должен относиться не только к миру внешнему, но и внутреннему. При этом оказывается, что этот порог отделяет нас и от трансцендентального для нас нашего мира и от трансцендентального для нас нашего субъекта. Насчет этого Кант вполне ясен. Что касается содержания нашего самосознания, то он, как увидим это потом, полагал резкое различие между нашим субъектом и нашим лицом. Относительно же содержания нашего созна-

[1] В силу этого (*лат.*).

ния он говорит следующее: «Так как нельзя сказать, чтобы что-либо было частью целого, с остальными частями которого оно не состоит ни в какой связи (ибо иначе не существовало бы никакого различия между единством действительным и единством воображаемым), мир же действительно представляет собой одно целое, то существо, не находящееся в связи ни с одной вещью в целом мире, не может принадлежать этому миру иначе, как только в нашей мысли, то есть оно не может быть частью его. Если таких существ будет много и если они будут находиться во взаимном друг к другу отношении, из них образуется вполне особое целое, вполне особый мир. Поэтому неправы люди, с философских кафедр проповедующие о том, что с метафизической точки зрения может существовать только один мир... Причина такого заблуждения, бесспорно, заключается в том, что, рассуждая так, они не обращают строгого внимания на определение мира. Ведь согласно определению мира к нему принадлежит только то, что находится в действительной связи с остальными частями его, при доказательстве же, что он — один, об этом забывают и к одному и тому же миру причисляют все вообще существующее».[1] Этими словами Канта устраняется необходимость допущения протяженности нашего трансцендентального субъекта.

Так как теперь этот другой мир, к которому человек как чувственное существо не имеет никакого отношения, но к которому он принадлежит как субъект, должен быть мыслим также в своем роде материальным и так как то же самое относится и к человеческому субъекту, то трансцендентально-психологические способности человека лишаются покрова чудесности и делаются такими же законообразно действующими способностями, как и прочие его способности. Властвующие над сверхчувственным нашим миром законообразно действующие силы служат вместе с тем и силами, при помощи которых в нем ориентируется и действует наш субъект. Значит, на этот мир и на отношение,

[1] Kant. Von der wahren Schatzung der Lebendigen Krafte. § 8.

существующее между ним и нашим субъектом, должно распространяться также владычество закона причинности, если не ограничивать понятия о причине причинами, действующими в нашем чувственном мире. На приложении масштаба известных нам естественных законов к миру для нас трансцендентальному основывается стереотипная фраза так называемых просвещенных людей, что явления сомнамбулизма противоречат законам природы. Они противоречат только законам нашей чувственной половины мира; взятые же сами по себе, они столь же законообразны, как и падение камня. Чудесное для половинчатого мировоззрения может быть законосообразным для мировоззрения цельного, почему и неудивительно то, что ясновидение сомнамбул кажется «просвещенным» журналистам таким же чудом, каким, например, дикарю кажется телеграфирование. Уже отец церкви Августин определил чудо словами, что «чудо находится в противоречии не с природой, а с тем, что нам известно о природе».[1]

Вооружившись полученными результатами, мы можем постепенно продвигаться по пути уяснения себе существующего отношения между посюсторонним и потусторонним нашими мирами и по пути подготовки почвы для разгадки смерти, этого сфинкса, стоящего на рубеже двух миров. Однако теперь необходимо сделать отступление.

Внутреннее самосозерцание сомнамбул не могло бы быть критическим, если бы человек не обладал масштабом сравнения, то есть если бы у него не было представления о схеме нормального строения его тела; предсказания их относительно течения их болезней были бы невозможны без интуитивного знания ими законов внутренней жизни; их врачебные самопредписания не имели бы значения, если бы они не исходили от его субъекта, критически созерцающего свой организм и знающего законы развития его болезней. Но последние три явления были бы невозможны в свою очередь, *если бы трансцендентальный субъект человека*

[1] Augustinus. De civitate Dei. XXI, 8.

не был в нем и организующим принципом. Но этим отнюдь не ставится на место дарвиновских факторов развития метафизический принцип; значение этих факторов и их деятельности отнюдь не умаляется тем, что они являются средствами к достижению нашим организующим принципом его целей. Этот принцип должен соблюдать законы материи, на которую ему приходится оказывать воздействие, почему должно быть законосообразным и само обнаружение во вне его деятельности.

Таким образом, с признанием существования в нас трансцендентального субъекта воскресают изгнанные новейшим естествознанием два учения: учение о цели и учение о жизненной силе; но они воскресают в совершенно новом виде. Я не могу смотреть на долговременный спор о том и другом иначе, как на праздное словоизвержение: известно, что со всяким понятием соединяются разнообразные представления; целесообразность и жизненная сила могут быть взяты в таком смысле, что становятся совершенно неуязвимыми для их противников; поэтому необходимо условиться в том, что мы желаем понимать под ними.

Совершенно нелогично смотреть на законосообразность материальных явлений, как на отрицание целесообразности. Отрицанием последней будет хаос, а не законосообразность, которая и представляет собой целесообразность, и представляет ее тем совершеннее, чем совершеннее механизм (чем лучше механизм часов, тем он целесообразнее и действует). То же самое надобно сказать и о жизненной силе. Она не упраздняет законов органической материи. Материалисты думают, что, разлагая жизненную силу на ее факторы, они уничтожают эту самую силу. Но число, например, 12 продолжает свое существование, несмотря на существование доказательства, что оно получается от сложения чисел 4, 5 и 3. Организм состоит из чувственно воспринимаемых веществ, а деятельность его слагается из деятельностей материальных сил; но эти силы действуют в органическом царстве так, что в результате совокупного действия этих механически действующих в отдельности сил получа-

ется целесообразная деятельность их продукта. Если бы в организмах не существовало целесообразно действующего начала, то в них вечно царил бы хаос, и если бы даже природа могла преодолеть его своей механической деятельностью, то и тогда она пошла бы неминуемо по пути, как раз противоположному усилению организации. Послушаем сперва, что говорит об этом один из естествоиспытателей.

Вот слова профессора Барнара: «Если представим себе, что все вещества, из которых состоит земной шар, находятся в элементарном виде, то, хотя допустимо то, что при первом действии в них сродства из них образуется много слабых соединений, однако несомненно и то, что эти соединения должны будут сменяться все более и более крепкими, пока все не соединится в такие формы, которые будут иметь абсолютный *максимум устойчивости*, если только этот процесс не будет остановлен отвердением масс, делающим невозможным дальнейшее движение. Если теперь обратимся к животному и растительному царствам, то увидим, что здесь имеет место процесс, *совершенно обратный указанному*, то есть что с повышением уровня органического развития более устойчивые соединения, образующиеся там, где тип жизни достигает высшего развития, отличаются вообще гораздо меньшей устойчивостью, чем соединения растительные. Присутствие в органических телах жизненного начала дает возможность производящим в них изменения физическим силам действовать так, как они перестают действовать, как только оно их оставляет».[1]

Приступая к анализу совершающихся в организме изменений, мы первым делом наталкиваемся на физические и химические вещества и силы. Не только нет основания ставить на место этих сил жизненную силу, но даже нет основания смотреть на нее, как на силу им равную, соотносящуюся с ними в своей деятельности. Здесь естествоиспытатели вполне правы, и здесь не должно иметь места само слово *жизненная сила*. Мы не находим жизненного начала

[1] Barnard. Fortschritte der Wissenschaften. Übersetzung von Klöden.

там, где действуют силы природы; чтобы встретиться с ним, надо проникнуть глубже, надо проникнуть туда, где деятельность этих сил отходит на второй план, подчиняясь деятельности жизненного начала и уподобляясь действию силы тяжести, подчиняющемуся деятельности выводящего свод архитектора, а не с ней соотносящемуся. Правда, такой свод состоит из извести, кислорода, водорода, углерода и пр., но это не значит, что свод возникает благодаря их деятельности.

Итак, в неорганическом царстве обнаруживается стремление к устойчивости, в органическом же, несмотря на наличие в нем тех же веществ и сил, стремление к изменению, дифференцированию, усилению организации. Поэтому в органическом царстве непременно должно существовать связывающее эти силы, пользующееся ими и подчиняющее их себе начало, должно существовать стоящее за ними жизненное начало, а не действующая совместно с ними жизненная сила. Косвенное доказательство существования жизненного начала состоит в том, что естественнонаучное решение проблемы жизни становится с течением времени все затруднительнее, считается же делом оконченным только одними материалистами, принимающими условие возможности возникновения жизни за причину этого возникновения. Прямое же доказательство существования жизненного начала заключается в том, что там, где оно отходит от веществ и сил, прекращаются органические образования. Если бы в органическом и неорганическом царствах природы были одни и те же вещества и силы, но не было бы некоторого плюса на стороне первого, то не всегда органические части образовывались бы только у организмов; по крайней мере, в виде случайных уродств, на деревьях могли бы вырасти пальцеобразные ветви и появляться глаза и уши вообще на растениях.

Следовательно, жизненное начало надо искать не в совершающихся в природе процессах, но вне их; его надо искать в нашем трансцендентальном мире. Такое заключение неизбежно, и вот почему. На организмы можно смотреть с

двоякой точки зрения: причинной, или точки зрения естествоиспытателя, и теологической, или точки зрения философа, и с последней тем более, что дарвиновские факторы развития могут вызвать к обнаружению только особенности, наиболее соответствующие данным условиям. Что эта антиномия рассудка, эта двойственность в суждении об организованных существах, имеет место в действительности, это доказал Кант,[1] а его доказательства никогда не потеряют своей силы, потому что это — доказательства самой логики. Но антиномии находят свое решение только в лежащей за пределами заключающей их в себе области (планиметрические антиномии разрешаются только стереометрически). Если теперь в органическом царстве механическая точка зрения столь же неизбежна, сколь неизбежна и теологическая, причем, по-видимому, каждая из них упраздняет другую, то принцип, соединяющий оба воззрения, надо искать в области, невидимой с обеих точек зрения, а потому находящейся вне представляемой нами природы, но тем не менее лежащей в ее основании. Вот каким образом случилось то, что в то время, как искали принцип, в котором соединялись бы и из которого вытекали бы оба чуждые друг другу вышеупомянутые воззрения, Кант, который вместо того, чтобы проповедовать субъективную логику, углубился в исследование природы самого разума, пришел к следующему заключению: «Общим принципом механического и теологического воззрений служит *сверхчувственное*, что должно быть положено в основание природы как феномена».[2]

Значит, жизненным началом служит в нас наш трансцендентальный субъект. Вышепоименованные наши трансцендентальные способности обнаруживаются в нас не благодаря обладанию нами чувственным организмом, но несмотря на него: со всякой монистической точки зрения они не порождаются этим организмом, а наоборот: последний вместе с чувственным своим аппаратом представляет про-

[1] Kant. Kritik der Urteilskraft. §§ 63-65.
[2] Idem. § 77.

дукт деятельности нашего трансцендентального субъекта, образующего согласно законам материи наш организм и управляющего его функциями. Будучи организующим в нас принципом, этот субъект по отношению к нашему организму априорен, первичен, вследствие чего форма нашего земного обнаружения непременно должна быть только преходящей формой его существования.

Только теперь мы можем определить значение нашей смерти для нашего трансцендентального субъекта; ему нужен наш чувственный организм для того, чтобы действовать и познавать в феноменальном мире так, как действуем и познаем мы, а не для того, чтобы вообще действовать и познавать. Чувствами обусловливается у нас качество нашего сознания, а не само его в нас существование, подобно тому, как цветными очками обусловливается цвет видимых сквозь них предметов, а не само их видение. Так как наши трансцендентальные способности не зависят от нашего чувственного аппарата, даже предполагают его пассивность, то при имеющем место во время нашей смерти распаде этого аппарата должно остаться неприкосновенным само наше существо. Смерть возьмет от нас только чувственное наше сознание, но зато, вследствие принадлежности ядра нашего существа трансцендентальному миру вещей, она принесет нам полный расцвет обнаруживающихся в сомнамбулизме почек, распусканию которых препятствует наш организм, наших трансцендентальных способностей. Эти-то способности и подразумевал апостол, когда сказал о просветленных людях, что «они вкусили сил будущего мира».[1]

Эти способности неясны только для нашего чувственного сознания, они находятся в зачаточном виде только в человеческой форме существования нашей трансцендентальной индивидуальности и будут оставаться такими до тех пор, пока эта форма не достигнет своей биологической зрелости. Как с созревшего плода спадает кора, так с наступлением нашей смерти с ядра нашего существа спадает

[1] Paulus. Ebräer. VI, 5.

земная его форма и, следовательно, сразу совершается то, что путем биологического развития будет достигнуто человеком только в далеком будущем. Поэтому мы можем сказать вместе с Шеллингом: «Итак, смерть человека должна быть не столько распадом, сколько очищением, устранением из его существа всего случайного и сохранением в нем всего существенного».[1]

Значит, если Плутарх называет «малой мистерией смерти» уже обыкновенный сон, то тем более можно назвать так сомнамбулизм: подобно тому, как с наступлением у нас сна в нас гаснет чувственное наше сознание, но, с другой стороны, совершается внутреннее пробуждение, с наступлением у нас смерти от нас отходит чувственное наше сознание, вместе с чем прекращает свое существование и мир, как наше представление, но наше трансцендентальное сознание и наш трансцендентальный мир продолжают свое существование.

Само естествознание все более и более признает невозможность объяснения нашего сознания и нашего самосознания его принципами. Нет никакой возможности понять, как из расположения атомов нашего мозга и изменения их положений возникают в нас ощущения и единое сознание. Еще менее поддаются объяснению физиологии наблюдаемые в нас во время нашего нахождения в сомнамбулизме явления нашего трансцендентального сознания. А так как между явлением и объяснением его должно существовать строгое соответствие, так как при объяснении явления должно быть обращено внимание на то, чтобы, с одной стороны, объяснение вполне обнимало объясняемое им явление, а с другой, не отличалось излишней по отношению к нему широтой, то мы должны искать причин обнаружения нами сомнамбулических способностей не в области, принадлежащей физиологии, но в области трансцендентальной.

Когда Плотин говорит, что первообразов столько, сколько отдельных существ,[2] то этим он говорит, что бес-

[1] Schellings Werke. B. IV, 207; Vgl. A. VII, 474-476.
[2] Plotin. Enneaden. V, 7.

сознательным в человеке служит его трансцендентальный субъект; когда он говорит, что наше самопознание бывает двояким: познанием нами нашей души и познанием нами нашего духа и что в последнем случае мы познаем себя совсем другими,[1] то это служит с его стороны признанием того, что самосознание наше не исчерпывает нашего существа; когда, наконец, он говорит, что наше соединение с умопостигаемым нами возможно для нас путем отрешения нашего от внешнего для нас мира, путем самоуглубления, но что в таком состоянии мы можем пребывать на земле только краткое время, что в нем не может находиться продолжительное время никакой экстатик,[2] то он имеет в виду наш сомнамбулизм, который показывает, что хотя мы и можем предоставить нашему трансцендентальному субъекту условия обнаружения им его деятельности, но что сама эта деятельность не подлежит нашей воле, что, напротив, она предполагает в нас пассивность воли и сознания. В основе сплошь да рядом употребляемого стоиками наименования души человека его демоном лежит та мысль, что так называемое вдохновение приходит у нас от нашего трансцендентального субъекта. Вместе с тем, когда в одном месте говорит Гаман, что «не у человека разум, а у разума человек», а философ на троне цезарей, Марк Аврелий, постоянно определяет бытие в себе нашей души, как общение ее с находящимся в недрах ее демоном,[3] то тот и другой высказывают догадку, что исходящие из нашей трансцендентальной области импульсы нашей воли и акты нашего представления могут вступать в наше чувственное сознание. Возьмем ли мы *архея* Парацельса, *homo internus* ван Гельмонта, *homo noumenon*, умопостигаемый субъект Канта, наконец, *перво-я* Краузе — общий смысл всех этих выражений состоит в том, что сущность человеческого существа должна быть понимаема не в пантеистическом, а в индивидуалистическом смысле, то есть в таком, в каком она понимается

[1] Idem. V, 4, 8.
[2] Idem. IV, 8, 1; VI, 9, 3, 11.
[3] M. Aurelius. Selbstgespräche. II, 13, 17; III, 6, 12, 16; V, 27.

в общепринятом учении о душе. Но, с другой стороны, все породившие эти выражения воззрения содержат в себе нечто, отличающее их от этого учения: для последнего наша душа и наше *я*, наш субъект и наше лицо тождественны и образуют содержание нашего самосознания; для названных же *философов в нашем самосознании* содержится только наше личное *я*; наш же субъект находится вне нашего самосознания, он находится в области бессознательного, хотя и отнюдь не бессознательного в себе. Очевидно, что при таком различии точек зрения должны получиться и совершенно различные, хотя и не исключающие веры в загробную жизнь человека, воззрения на его жизнь и смерть.

Замечательно, что все философы, признававшие различие между нашим субъектом и нашим лицом, признавали и возможность мистических явлений нашей душевной жизни. Их не отрицает и общепринятое учение о душе, но оно считает трансцендентальное наше существо трансцендентным и, следовательно, уподобляется сомнамбулам, смотрящим на общение лиц своего субъекта как на общение свое со своими руководителями и духами-хранителями. Но возможность мистических явлений нашей душевной жизни отрицается психологами-физиологами; в их системе, признающей только эмпирическое наше лицо, но не признающей нашего субъекта, а потому принимающей половину за целое, нет места для этих явлений, что равносильно для них тому, что для этих явлений нет места и в природе. Такое убеждение, как это уже показано мной на примерах, бывает вообще тем тверже и непреодолимее, чем большим невежением сомнамбулических явлений отличаются люди, его имеющие.

Кто же ознакомится с областью сомнамбулизма, тот перестанет считать мистические явления невозможными, так как будет доведен фактами до убеждения, что наша душа богаче нашего сознания представлениями и что скрывающий от нашего сознания нашу душу порог этого сознания способен к перемещению. Для него сделаются понятными и те явления нашей душевной жизни, которые столь

же мистичны; как, например, ясновидение, и от физиологического объяснения которых всегда остается необъяснимый остаток: наша воля к жизни, обнаружение в нас гения и совести. Эти драгоценные явления жизни нашего духа вытекают из того же источника, из которого вытекают все вообще трансцендентальные ее явления, из бессознательного; но они доказывают очевиднейшим образом, что Шопенгауэр и Гартман решили только часть философской задачи, так как и первый, определивший бессознательное как слепое волеизъявление, и второй, присоединивший к этому признаку другой признак, способность представления, заблуждались, понимая бессознательное пантеистически. Наша воля к жизни есть утвердительное отношение нашего трансцендентального субъекта к нашему индивидуальному существованию, нередко совместно существующее с отрицательным отношением к нему нашего земного сознания. При обнаружении в нас гения и совести также имеет у нас место усиление нашего трансцендентального сознания и перевес его над нашим земным сознанием, часто принимающим под влиянием нашего чувственного желания и нашего чувственного познавания совершенно противоположное нашим трансцендентальным целям направление.

Еще менее способен объяснить эти трансцендентальные тайны человеческого духа материализм. Когда мы смотрим на все проявления нашего духа только как на продукт деятельности в нас слепых сил природы, мы впадаем в противоречие. Мы впадаем в логическое противоречие, когда удивляемся проникающему в саму сущность вещей гению, а породившую гений природу называем слепой и бессмысленной. В логическое же противоречие впадают и материалисты, когда они более удивляются умственным силам Канта, чем обнаруживавшейся в столе, на котором он писал, силе тяжести, когда они ставят поэта выше заурядного человека, сестру милосердия выше землекопа, святого выше преступника. Вот почему последовательные материалисты, как учителя, так и ученики, как теоретики, так и практики, отрицают этику и эстетику. Шурихт, испы-

тывающий чрезвычайно большое удобство от убийств и воровства, но не задающийся вопросом об их дозволенности,[1] впрочем человек, достойный уважения за то, что обнаруживает бóльшую откровенность, чем материалисты, боящиеся пуще огня вопросов о признании морали, настолько же последователен, насколько последовательны те социалисты и анархисты, которые с кинжалом и динамитом в руке производят практическое применение учения, содержащегося в «Силе и материи», отрицают всякую налагаемую на скотские инстинкты людей узду, не видят другого различия, кроме химического, между святой водой и петролеумом и, когда представится возможность, испытывают действие последнего прежде всего над библиотеками, картинными галереями и храмами.

Вся наша жизнь представляет непрерывную борьбу между земной формой нашего обнаружения и нашим содержанием, нашим трансцендентальным существом. Прекрасное с точки зрения нашего субъекта далеко еще не прекрасно с точки зрения на него нашего лица и остается для него пока тем, чем был для лисицы виноград; высоконравственные с точки зрения на них нашего субъекта поступки людей не имеют никакой цены для нашего погрязшего в эгоизме феноменального лица. Да и сама наша жизнь, представляющая, не несмотря, но в силу того, что она полна страданий, драгоценный для нашего трансцендентального сознания дар, кажется юдолью скорби нашему земному сознанию. Но мы, сопричастные трансцендентальному миру вещей, мы не должны поддаваться обольщениям этого покрова майи, нашего земного сознания; мы должны смирять нашу земную волю эстетическим созерцанием природы, нравственным облагораживанием своей жизни и смотреть на наше земное существование как на преходящую, соответствующую интересам нашего трансцендентального субъекта форму его обнаружения.

---

[1] Richard Schuricht. Auszung aus dem Tagebuch eines Materialisten. Hamburg, 1860.

3. Дуализм сознания

Во всяком нашем сновидении, в котором мы ставим вопрос и получаем на него вызывающий удивление ответ, обнаруживается двойственность лиц, которые, как показывает наступающее за этим пробуждение, образуют единый у нас субъект. В таких обычных нам сновидениях распадается на два лица только содержание нашего бодрственного сознания. Но если бы наше удивление полученному нами во сне ответу осталось и после нашего от него пробуждения, то, так как приобретенное нами в нем познание не входило в содержание нашего бодрственного сознания, на наше распадающееся в нем и сливающееся опять по нашем от него пробуждении в одно целое сознание надо бы было, в свою очередь, смотреть как на половину некоторого более пространного нашего сознания. То, что лишь вспоминается нами во сне вследствие совершающегося в нем драматического раздвоения нашего *я*, возбуждает в нас удивление только до нашего пробуждения потому, что, пробудясь, мы признаем в нем сделанное нами когда-то в бодрственном же состоянии приобретение; продукт же драматического ясновидения удивляет ясновидца и после его пробуждения потому, что он находит в нем такие элементы, присутствие которых в его сознании для него необъяснимо, к приобретению которых бодрственное его сознание неспособно и которые, следовательно, вошли в это его сознание из открывшегося у него во время его ясновидения и остающегося у него в другое время жизни его закрытым его трансцендентального сознания.

Признание существования нашего трансцендентального субъекта равнозначно признанию существования нечувственных наших отношений в природе, так как в противном случае наше чувственное самосознание исчерпывало бы все наше *я*, а следовательно, тогда не могло бы быть и речи о нашем трансцендентальном субъекте. Но явления нашей сомнамбулической жизни показывают, что эти наши отношения к природе гораздо глубже наших чувственных

отношений к ней, так что возможно допустить, что все действует на все и все действует на человека. С точки зрения существующих исторических границ нашего естественного знания в природе действует только кое-что на кое-что точно так, как только кое-что действует на нас с точки зрения существующих биологических пределов нашего познания. Но так как с прогрессом наук исторические границы нашего познания постоянно расширяются, биологическое же развитие нашего сознания может совершаться только на почве уже существующего нашего трансцендентального отношения к природе, то мы вынуждены склониться на сторону воззрения, по которому в природе все влияет на все, а потому и на нас, вынуждены это сделать уже потому, что этим снимается с трансцендентальных способностей сомнамбул покров чудесности.

Для уяснения дуализма нашего сознания, а вместе с тем и дуализма нашего существа надо показать, что половины последнего находятся в антагонизме как 1) относительно времени их деятельности, так и 2) относительно их содержания.

Если я задам вопрос человеку, спящему магнетическим сном, спит он или нет, то получу от него отрицательный ответ, и этот ответ будет справедлив, потому что дающий его сновидец, как всякий сновидец вообще, внутренне бодрствует. Отсюда следует, что находящийся в таком состоянии внутреннего бодрствования сомнамбул считает себя *нетождественным* с лицом, которое с запертыми дверями чувств находится перед наблюдателем и тождество которого с ним бесспорно.

Существует и противоположное этому явление. Когда сомнамбул пробуждается к чувственной жизни от своего сна, оказывается, что у него отсутствует тот мост вспоминания, который мог бы соединить оба его состояния, дать ему возможность признать носителя трансцендентального его сознания тождественным с носителем его чувственного сознания и монистически слить оба его лица в один субъект (вследствие того, что объем нашего *я* определяется объемом

нашей памяти, дуализм наших лиц является необходимым следствием дуализма нашего сознания).

Если мы отнесемся к этим двум явлениям сомнамбулической жизни человека без всякого предубеждения, возьмем их такими, какие они есть, и предоставим им говорить самим за себя, то мы услышим от них речи, которые могут показаться парадоксальными, так как стоит только дать этим явлениям точное словесное определение, а затем включить их в рамки аналитического суждения, и мы получим вывод, что человеческий субъект состоит из двух лиц. Отсюда для трансцендентальной психологии возникает задача доказать реальность двойственности лиц нашего субъекта, а затем, так как наш дух, стремящийся к отысканию причин всего существующего, не может найти успокоения ни в каком дуализме, отыскать связывающие их в один этот субъект нити.

От начала веков, от появления древнейшего памятника человеческой письменности до наших дней через все системы религии и философии красной нитью проходит, меняясь постоянно в своей форме, то утверждение, что в человеческом существе скрыто могущее быть у него вызванным к обнаружению зерно. Все употреблявшиеся для пробуждения внутреннего существа человека средства, несмотря на свое разнообразие, состояли всегда в ослаблении чувственной жизни его души. И вот в то время как путем простого ослабления деятельности чувственного его лица вызывали к деятельности его трансцендентальный субъект и гашением чувственной его жизни создавали условие, а не причину разгорания его жизни трансцендентальной, между обеими половинами его существа обнаруживался антагонизм относительно времени их деятельности и взаимное отношение их уподоблялось взаимному отношению попеременно подымающихся и опускающихся чаш весов. Одни из употреблявшихся для пробуждения внутреннего человека средств были медленно действующими, например, умерщвление плоти, пост, уединение, и ими старались достигнуть, называемого в христианской мистике возрождением, перерож-

дения нравственного существа человека; другие были наружными, моментально действующими средствами, например, растительные вещества и газы, и ими чрезвычайно быстро вызывалось условие внутреннего пробуждения человека: глубокий сон. А когда вследствие продолжительного употребления этих последних средств они утрачивали свою силу, для пробуждения внутреннего человека оставалось только погружение внешнего человека в состояние пассивности, бывшее в большей или меньшей степени обычным состоянием индийских йогов и христианских анахоретов. Уже согласно религиозному воззрению буддистов внешний человек не может познать сущности вещей; только йог может, благодаря своему экстазу и сосредоточению своих мыслей, достигнуть здесь, на земле, хотя и несовершенного, созерцания вечных начал.[1]

И к этому искусственному сомнамбулизму можно применить слова апостола Павла: «Но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется».[2] И в этом, как и в исторически ему предшествующих аналогичных с ним состояниях человека, между обеими половинами его существа обнаруживается антагонизм по отношению ко времени их деятельности: величайшая пассивность чувственного человека ведет за собой высочайший экстаз, то есть яснейшее внутреннее пробуждение трансцендентального, или, как называет его Кант, умопостигаемого человека, и наоборот: энергичная в феноменальном мире деятельность внешнего человека погружает в полное усыпление человека внутреннего. В исполненном глубокого смысла мифе о Тейрезие, приобретшем дар пророчества только по ослеплении его Юноной; в словах Филона: «Когда является божественный свет, скрывается свет человеческий и не появляется снова, пока не скроется божественный; так бывает с пророками, дух которых как бы оставляет их, когда приходит к ним дух божества, и возвращается к ним по отходе от них последнего»; во влагаемых Плато-

[1] Brama-Soutra. IV, 4, 7.
[2] 2 Кор 4:16.

ном в уста Сократа словах: «Для меня воистину ясно вполне то, что когда мы желаем узнать что-либо во всей его чистоте, мы должны отрешиться от тела и созерцать вещи самой душой; только тогда мы и достигнем того, к чему стремимся теперь и обладателями чего, убеждены в том, будем после смерти, а именно мудрости»;[1] наконец, в повторяемых на все лады христианскими мистиками словах, что *«sensuum occasus veritatis exortus est»*,[2] — во всем этом в различных формах выражается одна и та же мысль, справедливость которой подтверждается сомнамбулизмом и которая состоит в том, что внутреннее чувство человека обнаруживает свою деятельность только с притуплением его внешних чувств, что восход высшей жизни его души обусловлен закатом ее чувственной жизни.

В сущности мы бессознательно руководствуемся этой мыслью и в повседневной нашей жизни, когда, избегая всякой помехи нашему умственному труду, ищем тишины и одиночества или когда закрываем глаза, желая во что-нибудь глубоко вдуматься, и если посчитаем выдумкой рассказ о том, что Эмпедокл ослепил себя, дабы, освободясь от чувственного восприятия, быть более способным к мышлению, то все-таки этот рассказ останется исполненным глубокого смысла. Художники, поэты и философы согласны в том, что в результате полнейшего отрешения от нашей внешней жизни у нас появляется в конце концов бессознательное творчество, которое только и дает нетленные плоды не несмотря, но в силу того, что оно самое легкое, хотя, конечно, и не возникающее по нашему произволу. Хотя многие сочтут за парадокс, но можно утверждать смело то, что того никогда еще не посещала гениальная мысль, кто не в состоянии представить себе абсолютно бессознательного. Слепота бессознательного существует только для человека чувственного и рефлектирующего, только по степени бессознательности творчества человека и можно судить о степени оказываемой ему в нем трансцендентальным его соз-

[1] Plato. Phädon.

[2] J. Bona. Principia vitae christianae. I, 25.

нанием помощи. В основании творчества гения лежит не достигшая высшей степени своего развития рефлексия, но качественно различный от нее способ познания, интуиция. Надо пропитаться насквозь материалистическим образом мыслей, чтобы думать серьезно, что механическими движениями молекул мозгового вещества человека можно объяснить замечательнейшее из всех явлений в мире — творчество гения.

Нередко предварительным условием обнаружения у нас деятельности нашего трансцендентального сознания могут служить даже болезни, как это выразила сомнамбула профессора Беккерса в следующих словах, сказанных ею в ее сомнамбулическом кризисе о двух лицах ее субъекта: «Чем слабее *ее* тело, тем *я* сильнее; чем оно крепче, тем мне труднее обнаружиться».[1] То же самое рассказывает об одной своей сомнамбуле и доктор Майер. «Между прочим, — говорит он, — у нее наблюдалось то странное явление... что если она хотела разглядеть что-либо находящееся вдали от нее, или проникнуть взором в глубь чего-либо, или обдумать какой-нибудь важный предмет: исследовать состояние своего собственного тела или тела какого-нибудь другого больного и найти лекарство, то она погружалась в состояние *отрешения внутреннего человека от внешнего*, обнаруживавшееся у нее в виде глубокого обморока или мнимой смерти, продолжавшееся до четверти часа и оканчивавшееся обыкновенно глубоким вздохом, сопровождавшимся возвращением к ней жизни, цвета лица, речи и способности движения».[2] История христианской мистики содержит в себе множество примеров того, что продолжительные болезни, истощающие жизненные силы наружного человека, содействуют обнаружению способностей трансцендентальных, способностей человека внутреннего;[3] а Кант говорит, что восприятие нами впечатлений от мира для нас умопостигаемого, мира, к которому в качестве трансценденталь-

[1] Das geistige Doppelleben. 108.

[2] Kieser. Archiv für tierischen Magnetismus. VI, 1, 31.

[3] Görres. Die christliche Mystik. I, 388-402.

ных субъектов принадлежим мы сами, невозможно, «пока все обстоит благополучно»,[1] то есть пока мы находимся в нормальном, здоровом состоянии.

Явления, вызываемые у нас продолжительными болезнями, могут быть вызываемы и повреждениями нашего организма во время нахождения его в здоровом состоянии. В мартирологии говорится о том, что часто мученики под влиянием сильнейших мучений погружались в сопровождавшееся обнаружением в них трансцендентальных сил их души состояние восторга и внутреннего блаженства; это приписывали действию особенной благодати Божьей. Хотя из средневековых процессов о ведьмах оказывается, что то же явление наступало у ведьм, когда они, вследствие мучительных пыток, погружались в спокойный, исполненный видений сон, но этот «сон ведьм» приписывали действию дьявола. Очевидно, что как у мучеников, так и у ведьм невыносимые страдания производили глубокий обморок, служащий условием внутреннего пробуждения нашего трансцендентального существа.

Если уже вышеуказанного антагонизма между двумя лицами нашего субъекта, сменяющимися подобно дню и ночи, достаточно для того, чтобы говорить об их обособленности, то наше право говорить о ней окажется еще неоспоримее, когда мы обратим внимание на то, что во время нашего пребывания в сомнамбулическом сне содержание нашего бодрственного сознания находится у нас отнюдь не в таком беспорядочном виде, в каком оно находится во время нашего пребывания во сне обыкновенном, что в этом глубоком сне у нас отнюдь не закатывается осознание нами нашей индивидуальности, что в нем наш индивидуум отнюдь не расплывается пантеистически (как это должно бы было иметь место в том случае, если бы наше земное существо погружало свои корни непосредственно во всеединую мировую субстанцию), но напротив, не только усиливается в нас осознание нами нашей индивидуальности, но и появ-

[1] Kant. Träume eins Geistersehers. Zweites Hauptstück.

ляются психические функции, качественно отличные от функций нашего нормального бодрственного сознания. Одна из сомнамбул Вингольта говорит, что с переходом ее от обыкновенного сна ко сну сомнамбулическому в ее сознание мало-помалу проникают другие идеи, что сперва она слабее, а потом *сознает себя все сильнее*. А другая сомнамбула того же врача говорит, что нередко, находясь в обыкновенном сне, она погружается в сон магнетический, что это узнается ею по расширению ее сознания и по приобретению процессом ее представления правильности и живости. Еще большее значение имеет то ее показание, что в сомнамбулизме *обнаруживается сильнее ее настоящий характер*.[1]

Наше право говорить о двойственности лиц нашего субъекта очевиднейшим образом вытекает из того, что антагонизм их распространяется и на содержание их деятельности. Заключения сомнамбул относительно болезней и лекарств, делаемые ими в кризисах, совершенно отличны от заключений, даваемых ими о том же в бодрственном состоянии. Так, одна из сомнамбул Делеза, находясь в кризисе, говорила, что ее можно вылечить только магнетизированием, находясь же в бодрственном состоянии, обнаруживала к этому способу лечения величайшее отвращение.[2] Другая выразила в кризисе сожаление о своем недоверии к магнетическому лечению и указала средство, при помощи которого можно было бы побороть в ней это недоверие.[3] Третья, находясь в магнетическом сне, настаивала на том, чтобы ей произвели немедленно обильное кровопускание, предсказав, что если ей сделают предложение об этом по ее пробуждении, то встретят с ее стороны сильнейшее сопротивление и потратят без пользы время на ее уговаривание.[4]

Пюисегюр рассказывает, что одна сомнамбула, находясь в состоянии бодрствования, постоянно встречала сво-

---

[1] Wienholt. Heilkraft des tierschen Magnetismus. III, 3, 40, 275, 398.

[2] Deleuze. Histoire critique du magnétisme animal. 104.

[3] Ibid. II, 172.

[4] Dupotet. Manuel etc. 110.

его магнетизера с неудовольствием и порицала его за недейственность его лечения, погружаясь же в свой сон, со слезами просила у него прощения и называла его своим спасителем.[1] Сомнамбула Кернера сказала, что хотя тотчас по пробуждении от сна она потребует кислого молока, но что ей безусловно должны отказать в нем.

Таким образом, сомнамбулы в состоянии бодрствования отказываются от того, чего требуют в состоянии сомнамбулизма, и наоборот; их симпатии и антипатии меняются со сменой этих двух их состояний так, что, находясь в одном из них, они порицают то, что делали в другом. Эти состояния противоположны до такой степени, что они, как говорится в отчете Парижской академии, только и могут быть состояниями различных лиц. Находясь в своем сне, сомнамбулы прописывают себе и требуют, чтобы их заставляли употреблять по пробуждении такие лекарства, к которым они в состоянии бодрствования питают сильнейшую антипатию, и наоборот: просят отказывать им во время нахождения их в состоянии бодрствования в том, что вредно для них, как бы сильно они его ни желали.[2] Кроме состояний сомнамбулического сна и бодрствования, сомнамбула Вингольта бывала еще и в третьем состоянии, которое она называла «необузданным страхом». В этом своем состоянии она часто требовала таких лекарств, на которые налагала для себя запрет, находясь в сомнамбулизме; но если ей давали их, то, не успев взять их в рот, она их выплевывала. Так бывало с вином, мясом, каштанами и пр.[3] Значит, действие трансцендентальной ее воли продолжалось в ней и в этом состоянии.

Особенно замечателен рассказываемый в большинстве сочинений о сомнамбулизме случай с госпожой Плантен. У нее был потребовавший операции грудной рак. Находясь в бодрственном состоянии, она не могла без ужаса говорить о

---

[1] Puységur. Du magnétisme animal. 394.

[2] Ennemoser. Der Magnetismus nach d.allseitigen Beziehung etc. 134.

[3] Wienholt. Heilkraft etc. III, 3, 55.

предстоящей ей операции; погрузившись же в вызванный у нее с целью безболезненного перенесения ею операции сомнамбулический сон, заговорила о ней спокойно, сняла с себя сама платье и села на стул. С тем же спокойствием продолжала она говорить и во время своей ужасной операции, причем ни болезненное выражение лица, ни ускоренное дыхание, ни неправильное биение пульса, ничто не обнаруживало в ней, чтобы она в течение ее испытывала от нее хоть малейшее ощущение. Такие явления показывают, что наше трансцендентальное существо относится к положению нашего чувственного *я* с полной объективностью, что оно взирает на его судьбу с таким же равнодушием, с каким взирало бы на судьбу постороннего ему лица. Так оно и должно быть, если принять во внимание, что половины нашего существа отделены друг от друга порогом нашего сознания. Существование объективности во взаимном отношении двух лиц нашего субъекта как со стороны представления, так и со стороны воли обнаруживается уже во время нашего нахождения в состоянии обыкновенного сновидения. На ней основывается как то явление драматического в обыкновенном сне раздвоения нашего *я*, когда мы удивляется высказываемым являющимся нам в нем посторонним лицом мыслям, так и то, когда мы остаемся равнодушными зрителями испытываемых этим лицом неприятностей.

Но если наш трансцендентальный субъект относится объективно к счастью и несчастью нашего чувственного *я*, взирая на них со своей особой точки зрения, то напрашивается сам собой вопрос капитальной философской важности: не распространяется ли равнодушное отношение к нам нашего трансцендентального субъекта на всю нашу жизненную судьбу? По-видимому, такое заключение не встречает ни в чем препятствия. Кроме того, так как нам известно, что плоды нашей земной жизни не пропадают даром для незнающего забвения нашего трансцендентального существа, то становится правдоподобным заключение, что трансцендентальное существо само же предопределяет свою

земную судьбу: ведь его не трогают страдания нашей земной жизни, а между тем оно пользуется ее плодами. Стоит только, не смущаясь преобладанием в нашей земной жизни страданий, посмотреть на нее с такой точки зрения, то есть как на результат нашего трансцендентального самоопределения, и тогда, но только тогда, рассеются в миг все существующие противоречия как для теистических, так и для пантеистических систем между бедствием бытия и промыслом, смолкнут все людские жалобы на природу, жалобы, необоснованности которых еще ни разу не удалось вполне доказать ни одной философской системе.

Дуализм нашей души сказывается еще и в том, что во время нашего нахождения в сомнамбулическом состоянии наш субъект обнаруживает такие нравственные стороны, которые во время нашего нахождения в бодрственном состоянии им не обнаруживаются совсем или обнаруживаются не в такой степени. Доказательством этому служит уже столь часто наблюдаемое у сомнамбул облагорожение их речи. У Делеза была сомнамбула, которая, говоря в своих кризисах о религии, морали и метафизике, обнаруживала воззрения, совершенно непохожие на те, какие имела в бодрственном состоянии.[1] Одна желавшая посвятить себя театральной карьере сомнамбула Шарпиньона думала об этом совершенно иначе с погружением в сон. Спрошенная во время сна, зачем она хочет идти в актрисы, она ответила: это — не я, а она; а когда врач, подделываясь под ее речь, сказал ей, что она должна *«ей»* это отсоветовать, она возразила: «Что ж с ней можно поделать? Ведь она — дурочка».[2] У Рейхенбаха была сомнамбула, которая скрывала от него, что ее сватает какой-то капитан, но которая во сне обнаружила большую откровенность и выдала ему свою тайну, присоединив, однако, просьбу не говорить ей об этом ничего по ее пробуждении.[3] Следовательно, она знала, что,

---

[1] Deleuze. Hist. critique etc. II, 173.

[2] Charpignon. Physiologie, médecine et metaphysique du magnétisme. 341.

[3] Reichenbach. Der sensitive Mensch. II, 686.

проснувшись, не только не будет откровенной, но и не будет помнить о сказанном во сне. Далеко не безгрешная во лжи Петерсен в высоком сомнамбулическом сне не позволяла себе сказать ни одного слова неправды: по ее заявлению, она была не в силах обмануть своего врача, находясь в этом состоянии. То же самое имело место и относительно почти беспричинно появлявшегося у нее в обыкновенное время гнева; находясь в высоком сне, она только однажды рассердилась по маловажному поводу.[1]

Конечно, нельзя допустить, чтобы сомнамбулизм мог произвести повышение нашего нравственного уровня, качественно изменить нашу моральную субстанцию, но так как при смене у нас состояний бодрственного и сомнамбулического оказывается, что интересы лиц нашего субъекта не тождественны, то можно допустить, что со сменой нашего бодрственного состояния сомнамбулическим обнаруживаются скрытые в нас нравственные наши задатки. Так как с изменением нашего интеллектуального уровня изменяется и значение мотивов наших поступков, то уже одно происходящее у нас с нашим погружением в сомнамбулический сон повышение этого уровня могло бы породить дуализм и в области нашей морали. Наконец, к этому дуализму может привести нас и соединенное с наступлением у нас сомнамбулизма изменение симпатий и антипатий к нашим ближним, и вот каким образом. В бодрственном состоянии мы бываем склонны к преувеличению умственных качеств людей и к снисходительному суждению об их нравственности. Напротив, во время нахождения в сомнамбулизме эта, сообщаемая нашему воззрению на людей нашим земным лицом розовая окраска у нас исчезает, и только внутренняя моральная субстанция их трансцендентального существа определяет наши к ним симпатии и антипатии. Точно так же сомнамбулы судят и о химических веществах растительного и минерального царств: не по действиям, оказываемым ими на нормального человека, но по их дей-

[1] Archiv. X, 1, 108.

ствиям, в которых обнаруживается преимущественно их внутренняя природа.

Но если всякий мало-мальски определившийся сомнамбулизм производит в нас представляющую прогресс, по крайней мере для нашего земного лица, моральную перемену, то, по-видимому, это обстоятельство находится в противоречии с тем общеизвестным явлением, на которое уже жаловались не только отцы церкви, но и греческие философы и поэты, а именно, что во время сна мы гораздо безнравственнее, чем во время бодрствования.[1] Я не могу согласиться ни с одним из существующих в литературе о сновидениях объяснений этого противоречия, но думаю, что то, что будет сказано мной сейчас, объяснит его в достаточной степени. Наше сновидение не терпит в нас отвлеченного мышления и бездеятельного желания. Во сне малейшие движения нашей мысли выражаются в образах, малейшие движения нашей воли — в действиях. Эти обыкновенно находящиеся у нас в исключительной зависимости от состояний нашего тела движения не могут быть приписаны деятельности в нас нашей моральной субстанции и подавляются нами во время нашего нахождения в состоянии бодрствования; с наступлением же у нас сна они вырываются на свободу и пользуются ею до тех пор, пока сновидение определяется у нас нашими физиологическими состояниями. Но, с углублением сна у нас ослабляется восприимчивость органа нашего смутного сновидения, и определявшееся нашими физиологическими состояниями сновидение постепенно уступает место видению, определяемому чистой деятельностью трансцендентальной половины нашего существа. Таким образом, резко отличающиеся своими качественными особенностями наши сомнамбулические видения представляют продукт деятельности нашего трансцендентального существа, а наши обыкновенные смутные сновидения — чувственного, почему на них должна отразиться и моральная противоположность, в которой нахо-

[1] Plato. Der Staat. IX, 1; Sophokles. König Ödipus; Augustinus. Confessiones. X, kap. 11.

дятся эти два существа. Значит, явление кажущегося понижения нашей нравственности во время нашего нахождения в состоянии смутного сновидения, понижения, усугубляемого имеющим у нас при этом место образным языком, и повышения ее во время нахождения нашего в состоянии сомнамбулического видения объясняется двойственностью лиц нашего субъекта и, в свою очередь, служит одним из наилучших доказательств этой двойственности. Если бы не существовало двух качественно различных родов сновидения, если бы с углублением сна в нас не совершалось смены наших лиц, то в таком случае наши сомнамбулические видения должны бы были представлять собой продолжение и даже усиление видений нашего легкого сна, и вышеупомянутое противоречие должно бы было быть не только кажущимся, но и действительным. Если бы человек был существом монистическим в материалистическом смысле этого слова, то углубление его сна не могло бы породить морального дуализма в области его сновидений; но это явление объяснится вполне удовлетворительно, если мы совместно с метафизическим монизмом нашей души допустим и некоторый ее дуализм. Этот дуализм подтверждается и самими сомнамбулами при расспросах их об этом, которые, понятно, должны знать о своих собственных состояниях больше, чем может знать о них стесненный узами чувственного сознания посторонний им человек. Все сомнамбулы имеют обыкновение говорить или о своем различно именуемом ими магнетическом я, или о видимом ими, часто же только слышимом, наставляющем их существе. Пока существует возможность объяснения вдохновений сомнамбул деятельностью их трансцендентального существа, было бы не логично, увлекаясь их показаниями, допустить существование существ трансцендентных. Подобно тому, как нельзя смотреть на имеющий место в нашем обыкновенном сне диалог иначе, как на монолог, то есть в являющемся нам в нем человеческом образе не видеть нашего двойника, так точно надо поступать и относительно сомнамбулизма, в котором только в большей степени обнаруживается существующее

между нами и нашим двойником различие. Но сами эти вдохновения возбраняют нам доводить наше стремление к *полному* изгнанию вдохновителей сомнамбул до скептического отношения к самому драматическому раздвоению нашего *я*, до отрицания того, что это раздвоение служит метафизической формулой разгадки человека, внутреннее существо которого, подобно гению Сократа, в исключительных случаях может обращаться к нему с речью вдохновителя даже во время его бодрствования.

«О том, — говорит одна из сомнамбул Кернера, — что выходит из меня и входит в другое лицо, внутреннее существо которого хочется мне постигнуть, я не могу дать более точного понятия иначе, как назвав его моим магнетически *я*, совокупностью всех сил моей души».[1] Раздвоение сомнамбул обнаруживается даже в непроизвольном образе их действий. Одна сомнамбула Рейхенбаха заказала себе белье, которое во время ее нахождения в магнетическом сне и было ей доставлено. Поговорив с принесшей ей белье швеей и оставшись очень довольной ее работой, она начала будить себя, как если бы будила свою подругу совсем другая особа, желающая показать ей ее интересующее. Проснувшись, она ничего не знала о *происшедшем во время сна, и ей должны* были сказать, что ей доставлено белье.[2] Раздвоение сомнамбул обнаруживается и в их отношениях к солнечному сплетению их ганглиозной системы, как известно, считаемому ими органом их восприятия. Часто бывает, что они наклоняются к своему желудку, как если бы в нем находился посторонний им человек, ведущий с ними беседу.[3]

К раздвоению сознания человека приводит и хлороформирование. Когда закричала одна нянька, захлороформированная зубным врачом при производстве ей операции, она, как рассказывала потом сама по своем пробуждении, задалась при этом вопросом: кто это так громко кричит? Сознание своей двойственности обнаруживается у сомнамбул,

---

[1] Kerner. Geschicte zweier Somnambulen. 192.

[2] Reichenbach. Der sensitive Mensch. II, 689.

[3] Schindler. Magisches Geistesleben. 134.

находящихся в высоком сне, с такой силой, что они говорят в нем о себе в третьем лице. На обращенный к одной из находившихся в таком состоянии сомнамбул вопрос: «Почему это говорится не тобой, а ею?» последовал с ее стороны ответ: «Она — тело, которое ты видишь и к которому ты прикасаешься; дух же это я, телом которого служит теперь душа, в остальное время заключенная в ее теле».[1] Эти слова служат вместе и ответом на вопрос, почему спящий раздвояющим его сном субъект говорит о себе в третьем лице.

Блаженный Августин, превознося чудесные свойства человеческой памяти, говорит, что его память — это его душа, это он сам, что без нее он не смог бы назвать самого себя.[2] Расхождение нити вспоминания равнозначно распаду субъекта на два лица. Вот почему Лейбниц говорит: «Если бы мы могли предположить, что два различных и ненаходящихся между собой в соединении сознания действовали попеременно *в одном и том же теле* и притом так, что одно действовало бы постоянно ночью, а другое днем, или что одно и то же сознание действовало бы разновременно в двух различных телах, то тогда пришлось бы задаться вопросом: в первом случае — о том, не представляют ли собой (если можно так выразиться) дневной человек и человек ночной два столь же различных, как Сократ и Платон, лица, а во втором — о том, не обитает ли в двух различных телах одно и то же лицо?»[3]

Первый из этих вопросов находит себе обоснование и утвердительный ответ в доказывающем двойственность нашего субъекта сомнамбулизме. Осознание нами нашей личности держится на проходящей через все наши представления нити нашего вспоминания; а значит, всякий раз, как между нашими двумя психическими состояниями не существует моста вспоминания, логика обязывает нас говорить о двух в нас лицах.

---

[1] Archiv. XII, 1, 159.

[2] Augustinus. Confessiones. X, c. 6.

[3] Leibniz. Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand. II, c. 27, 23.

Окончательное решение находит этот вопрос в том, что сомнамбулы при смене своих состояний *чувствуют* себя различными лицами. Вот что говорит на этот счет Кернер об одной из своих сомнамбул: «Прежде чем проснуться, она обыкновенно прощается со мной, как будто уходя и появляясь другим лицом по своем пробуждении; со мной как бы прощается вверившееся мне ее магнетическое *я*». Так же *наивно и ясно* обнаруживает свое раздвоение и та сомнамбула, о которой он говорит: «Уже в течение нескольких дней она видится со мной, как только погружается в магнетический сон, и перед пробуждением другого, бодрственного, своего *я* со мной прощается».[1]

Так как интересы лиц нашего субъекта не тождественны, то сомнамбулы очень заботятся и требуют такой же заботливости от своих врачей о поддержании существующего между их состояниями разобщения. Таким образом, по словам доктора Клуге, одна молодая дама, сомнамбула, имела обыкновение во время магнетического сна снимать с себя лишние при производившейся ею работе на пяльцах принадлежности туалета; но как только наступало время пробуждения, она всегда *откладывала в сторону работу*, надевала на себе все, с себя снятое, и принимала то самое положение, в котором находилась до отхода ко сну, чтобы не испугаться какой-нибудь в себе перемены.[2]

На имеющей место у сомнамбул высшей ступени развития такой объективности у них наступает то замечательное явление, что они видят возле себя свое собственное тело. Это явление представляет только специальный вид явления, наблюдаемого у тяжело больных, преимущественно же у умирающих, и называемого двойничеством. Вот что рассказывает об одном из таких случаев, имевшим место во Франкфурте, Шопенгауэр: «Как вам теперь? — спросил недавно один врач своего, лежавшего пред ним в тяжелой болезни пациента. — Теперь лучше, с тех пор как мы оба в постели, — ответил последний, но затем вскоре

[1] Kerner. Geschichte zweier Somnambulen. 151, 172.
[2] Kluge. Darstellung etc. 386.

умер».[1] Подобный же случай рассказал мне недавно д-р Биллингер из Мюнхена. Он лечил одного восьмидесятилетнего старика от *pneumonia notha* и, задав ему за несколько дней до его смерти вопрос: «Как ваше здоровье?» — получил от него в ответ: «Ну, один из нас вполне здоров, но здоровье другого — в плачевном состоянии». То же самое имеет место и на высшей ступени развития у нас сомнамбулизма, в так называемом высоком, или двойном сомнамбуличёском сне. Так, одна сомнамбула, увидев лежащее перед собой распростертым собственное тело, сказала своему врачу, что вступить опять в *соединение с этим телом ей что-то препятствует*. Другая сомнамбула, описывая свой экстаз, сказала, что сперва она погружается в сомнамбулическое состояние, но затем видит свое тело удаленным от себя, неподвижным, охладевшим и мертвенно бледным, себя же — в виде дыма и также отдельно от своего тела. Находясь в таком состоянии, она, по ее словам, видит и понимает гораздо больше, чем когда находится в сомнамбулизме. По истечении, самое большее, четверти часа, этот дым, как прибавила она к своему рассказу, приближается к ее телу, она теряет сознание, и экстаз ее кончается.[2]

Чтобы правильно судить о сомнамбулизме, надо постоянно иметь в виду следующие два обстоятельства. Во-первых, он отнюдь не усиливает ни в интеллектуальном, ни в моральном отношении нашего чувственного сознания, но скорее действует на него ослабляющим образом; далее, сам по себе он отнюдь не в состоянии породить в нас новых психических способностей, он способствует только обнаружению находящегося в нас в скрытом состоянии нашего трансцендентального лица, обладающего кажущимися нам вновь рождающимися в нас способностями. Таким образом, сомнамбулизм представляет условие обнаружения, а не причину возникновения в нас этих способностей; мы ими обладаем всегда, но они обыкновенно находятся у нас в скрытом состоянии и обнаруживаются только при нали-

[1] Schopenhauer. Über Geistersehen.

[2] Charpignon. Physiologie etc. 100, 101.

чии благоприятствующих тому условий. Но если мы обладаем скрытыми в нас психическими способностями, то *eo ipso* нормальное наше сознание не исчерпывает нашего *я* и за пределами этого сознания находится еще другое лицо нашего субъекта. Ван Гельмонт говорит, что в человеке спят магические силы, нуждающиеся только в пробуждении,[1] а мистик Таулер выражает то же самое следующими словами: «Когда человеку надо совершить какую-нибудь внутреннюю работу, он должен сосредоточить все силы своей души как бы в одном ее уголке, заперев двери своих чувств для всех форм и образов; он должен прийти в состояние забвения и полного неведения — только тогда он будет в состоянии сделать необходимое».[2] Наоборот, трансцендентальное наше лицо скрывается опять с пробуждением нашего лица чувственного. «Действующее в нас в течение нашего земного существования наше чувственное сознание, — говорит Филон, — является на свет, подобно Еве, во время сна нашего духа, Адама».[3]

Точно так же представляют дело и сами сомнамбулы, Пользовавшийся у своего брата и вместе с тем врача малолетний сомнамбул Рихард сделал несколько предсказаний насчет будущего; на вопрос родных, почему и они не обладают такими же, как он, познаниями, удачно ответил: «Собственно говоря, это знаете и вы, но вы не знаете того, что вы это знаете».[4] Другими словами: трансцендентальный человек ясно видит то, чего совсем не видит земной человек, потому что его чувственное сознание скрывает от него ядро его существа.

Таким образом, у нас получается дальнейшее определение бессознательного: во-первых, оно — индивидуально; а не расплывается в мироздании подобно тому, как расплывается в море капля воды, как это думают пантеисты; во-вторых, оно само по себе независимо от нашего чувствен-

---

[1] Helmont. De magnetica vunerum curatione. 159.
[2] Görres. Christliche Mystik. I, 468.
[3] Philo. Leg. Alleg. II, 1092.
[4] Görwitz. Idiosomnambulismus. 136.

ного аппарата, сознательно. Неправда, как это думают дуалисты, что наш субъект в течение своей земной жизни занимается исключительно чувственно осознаваемыми нами отправлениями, а впоследствии предается всецело трансцендентальным функциям; нет, обе половины нашего существа действуют *одновременно*, хотя наша трансцендентальная деятельность остается скрытой для нашего земного лица.

Согласно дуалистическому учению о душе, чувственное сознание представляет временную функцию нашей души, орган же этой нашей функции — наши чувства и головной мозг — принадлежит нашему мертвому самому по себе телу. Если представим себе трансцендентальный наш субъект в виде круга, то по такому воззрению выйдет, что этот круг как бы отделяет нашу голову от туловища, что мы вместе с нашим чувственным сознанием находимся в этом круге, мертвая же масса нашего тела остается вне его.

Но если мы хотим монистически разрешить дуализм нашего тела и нашего чувственного сознания, мы не можем считать хотя и своеобразную, но все-таки телесную функцию душевной, а орудие этой функции телесным; нет, мы должны выводить и наше тело и действующую на земле нашу душу из общего начала, из нашего трансцендентального субъекта. Таким образом, мы должны — и в этом материалисты правы — смотреть на наше чувственное познавание как на функцию головного мозга и вместе с тем считать наш трансцендентальный субъект априорным по отношению к нашему телу, взятому со всеми его сознательными и бессознательными функциями. Для своего погружения в материальный мир этот субъект построил себе соответствующее орудие — наше тело и снабдил его необходимым для своего ознакомления с этим миром познавательным аппаратом. Упомянем при этом, что такое воззрение, представляющее только опыт метафизического объяснения биологических процессов, не может прийти в столкновение ни с одним из физических объяснений их, а следовательно, и с современной теорией развития.

Но если наш трансцендентальный субъект сам строит себе земное тело, то — повторяем опять — в высшей степени вероятно, что погружение его в земной мир вещей представляет собой его добровольный акт.

4. Двуединство человека

Итак, в сокровенных недрах нашего существа пребывает недоступный нашему самосознанию наш трансцендентальный субъект, корень нашей индивидуальности; он отличается от чувственной половины нашего существа как формой, так и содержанием своего познания, так как находится в других отношениях к природе, то есть воспринимает от нее другие впечатления, а следовательно, и реагирует на нее иначе, чем эта наша половина.

Но это ставит нас лицом к лицу с настоятельно требующей решения философической проблемой двуединства человека. Хотя мы видели, что половины нашего существа для нашего эмпирического *я* существуют не одновременно, то есть находятся во временном антагонизме, но здесь разновременность представляет как бы оптический обман, подобный тому, какой представляет разновременность существования для нас солнца и звезд, то есть это — разновременность только кажущаяся, а не действительная; так как мы не можем представить себе не функционирующего существа, то, придерживаясь нашего сравнения, можно сказать следующее: как сами по себе звезды светят и днем, но не светят в это время для нашего глаза, так точно сам по себе, хотя и несознаваемо для нашего земного *я*, функционирует непрестанно и трансцендентальный наш субъект. Если бы разновременное существование функций половин нашего существа не было только оптическим обманом, но имело место и в действительности, то мы вынуждены были бы допустить, что сомнамбулизм рождает несуществующие в нас вне его способности. Но это немыслимо; он может только переводить через порог нашего сознания то, что под

ним у нас уже скрывалось. Сокровенность трансцендентальных наших способностей существует только для сознания нашего головного мозга, для которого остается скрытым и весь наш трансцендентальный субъект.

Но если наш трансцендентальный субъект должен быть признан непрестанно деятельным, то между нашими чувственными и трансцендентальными функциями существует временная параллельность, то есть мы оказывается существами, одновременно сопричастными и миру чувственному, и миру трансцендентальному. В этом и заключается существенное различие между дуалистическим и монистическим учениями о душе: умирая, мы погружаемся в сверхчувственный мир не впервые; мы живем в нем и теперь, хотя наше земное лицо не подозревает этого.

Теперь мы достигли такого пункта, с которого открывается для нас возможность мистических явлений. История показывает нам, что задача доказательства возможности мистики всегда служила подводным камнем для дуалистического учения о душе, историческим следствием чего была *опала и мистики, и этого учения*. Но если бы удалось доказать, что монистическое учение о душе может не только совместно с этой задачей существовать, но и ее решить, то возможность мистики сделалась бы ясной для многочисленной фаланги людей, не видящих существования ее только вследствие не обращения ими на нее внимания.

Если бы лица нашего субъекта могли существовать только *разновременно*, как это утверждает дуалистическое учение о душе, то в таком случае невозможна бы была никакая мистика, если же и была бы возможна, то не иначе, как при посредстве неземных существ (будь то ангелы или демоны), в чем средние века были вполне последовательны.

Напротив, раз мы сопричастны обоим мирам и подвижен порог нашего сознания, является сама собой и трансцендентальная психология, ибо в таком случае, несмотря на пребывание земной части нашего существа в феноменальном мире, должно обнаруживаться по временам то, что его корни погружены в мир трансцендентальный.

Таким образом, одновременное существование лиц нашего субъекта служит основой всякой мистики и остается при всевозможных изменениях ее формы неизменным ее предположением; в силе и слабости учения о двуединстве человека — сила и слабость мистики. Самое меньшее, что содержит в себе эта метафизическая формула, так это то, что между сознательным и бессознательным лицами нашего собственного *я* могут существовать мистические отношения; так как чувственное наше сознание служит скорее преградой, чем связью между нами и внешним миром, трансцендентальным же нашим субъектом мы вплетены в него гораздо крепче, то с перемещением порога нашего сознания должны обнаружиться в нас такие способности, которые с чувственной точки зрения на них кажутся нам чудесными.

В этом отношении сомнамбулизм можно назвать вместе с Герресом магическим отношением человека к самому себе,[1] то есть отношением между лицами нашего субъекта. Сама же мистика идет еще дальше и утверждает, что мы можем вступать в магнетическое отношение не только со *своим трансцендентальным* субъектом, но, при посредстве этого субъекта, и с трансцендентальными существами.

Что наши магнетические способности приобретаются нами после нашей смерти не впервые, но лежат в нас в скрытом состоянии уже и теперь — это очень древнее учение. Магические силы души человека были известны уже индийской философии, называвшей их *arta ahancarasya*, то есть силами моего *я*. Обнаружение нашего трансцендентального субъекта во время нашего нахождения в состоянии экстаза изображается в ведических Упанишадах с замечательной точностью, откуда можно сделать заключение, что в Индии Месмер и Пюисегюр отнюдь не стяжали бы себе славы открывателей. Очевидно, что в словах Упанишад «бессмертное лицо обитает в лоне сердца» понимается играющее такую важную роль в сомнамбулизме наше солнечное сплетение.

---

[1] Görres. Die Christl. Mystik. III, 316.

В Индии никогда не прекращалось изучение магических сил человека. Чудеса, производимые индийскими факирами, знакомят нас только с экзотерической частью учения об этих силах; [1] эзотерическая же часть его нам неизвестна.

Магические силы человека были хорошо известны и греческим философам, в особенности же философам александрийской школы: Порфирию, Ямвлиху, Плотину и пр.; а в средние века о них знали: Парацельс, ван Гельмонт, Порта, Кардан, Маквелл, Роберт Фладд, Агриппа фон Неттесгейм, Вирдит, Афанасий Кирхер, Кампанелла и др. Значит, относительно знания позитивных сторон нашего бессознательного наш век стоит в изолированном положении.

У недосягаемого в этом отношении Канта наш трансцендентальный субъект стоит незыблемо. Хотя современники Канта обнаруживали слабую склонность к признанию магических сил человека, тем не менее он считал возможным их существование; он ни к чему не подходил с предвзятой мыслью, ибо, будучи могучим логиком, считал возможным все, за исключением того, что содержит в себе логическое противоречие, и знал, что мы ничего не можем предписывать опыту, что мы должны брать от него все, что он нам дает, как бы оно ни было для нас неожиданно.

Так как Кант в «Грезах духовидца» не без иронии говорит о своих обманутых надеждах, то об этом его произведении судят преимущественно по его отрицательным сторонам, а на положительные элементы не обращают, или не хотят обратить внимания. К местам этого сочинения, содержащим в себе положительные элементы, принадлежит то, в котором Кант в следующих словах выражает верование в справедливость того, что составляет сущность монистического учения о душе. «Признаюсь, — говорит он, — что я очень склонен к утверждению о существовании в мире нематериальных существ и к причислению к этим существам собственной моей души». И чтобы не оставить никакого

[1] Jacolliot. Voyage au pays des fakirs charmeurs.

сомнения в том, что он стоит на стороне одновременного существования лиц нашего субъекта, он прибавляет: «Поэтому человеческую душу следовало бы считать одновременно связанной уже и в настоящей жизни человека с двумя мирами, из которых она, пока образует со своим телом одно личное целое, воспринимает ясно только мир материальный». Наконец, верование Канта переходит в твердое убеждение, когда он говорит: «Поэтому можно считать почти доказанным, или легко можно бы было доказать, если бы захотеть распространиться более, или, лучше сказать, будет доказано, хотя не знаю, где и когда, что человеческая душа и в этой ее жизни находится в неразрывной связи со всеми нематериальными существами духовного мира, что она попеременно действует то в одном, то в другом мире и воспринимает от этих существ впечатления, которых она как земной человек не сознает до тех пор, пока все обстоит благополучно». Но совершенно ясное подтверждение находит себе монистическое учение о душе в словах Канта: «Итак, видимому и невидимому мирам принадлежит одновременно, как член их обоих, один и тот же субъект, а не одно и то же лицо, ибо представления об одном мире, в силу особенной своей природы, не сопровождают представлений о другом, почему я как человек не помню того, что я мыслю как дух».[1]

Подобным же образом говорит и Сведенборг. «Человек создан, — говорит он, — так, что он одновременно существует и в мире духовном, и в мире вещном. Духовный мир — это мир, в котором обитают ангелы, а вещный — тот, в котором находятся люди, и так как человек создан так, как сказано, то он обладает и внутренним существом и внешним: внутренним — чтобы посредством его пребывать в духовном мире, внешним — чтобы посредством его пребывать в мире вещном».[2]

Во вступлении к своим «Грезам духовидца» Кант по поводу ясновидения Сведенборга говорит, что «если бы

[1] Kant. Werke (Rosenkranz). VII, 45, 52, 53, 59.
[2] Swedenborgs. Leben und Lehre. Frankfurt, 1880.

можно было предположить доказанным хоть один такой факт, то мы пришли бы к поразительным заключениям». Поэтому теперь относительно Канта дело обстоит так. По смерти Канта магические способности сомнамбул констатированы настолько, что к ним может относиться скептически только человек, совершенно в сомнамбулизме несведущий. Поэтому так как Кант, если бы дожил до наших дней, сознался бы в том, что теперь доказано существование сотен фактов, способных «привести нас к поразительным заключениям», то сама логика вынуждает нас принять и эти заключения. Последние содержатся в вышеприведенных цитатах из Канта; эти же цитаты представляют продукт не одной из скоропреходящих фаз его развития; нет, он всегда держался своего учения о причислявшемся им к умопостигаемому миру *homo noumenon*. Характер и способ решения Кантом задачи о свободе,[1] решения, называемого Шопенгауэром глубокомысленнейшим, какое когда-либо исходило из человеческого ума,[2] доказывают, что он всю свою жизнь питал неизменную, обнаруженную им в зачаточном виде в «Грезах духовидца», веру в двойственность природы человека. Таким образом, монистическое учение о душе опирается на главнейшие произведения Канта, и притом, как признает это между прочим Шеллинг,[3] на глубокомысленнейшие их части.

Системы нашего столетия — Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Гербарта, Шопенгауэра, Гартмана и Гелленбаха — представляют не что иное, как развитие того, что в зародыше лежало в кантовской философии, удивление перед производительностью которой увеличивается тем, что в ней предвосхищено и монистическое учение о душе.

Что из факта магических способностей души человека непосредственно вытекает заключение о его двуединстве,

---

[1] Kant. Kritik der reinen Vernunft (Rosenkranz). 418-427; Kritik der praktischen Vernunft. 224-231; Metaphysik der Sitten. 80-100.

[2] Schopenhauer. Kritik der Kantischen Philosophie.

[3] Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke VII. 333-416.

это может быть доказано и исторически. Представители александрийской философии, не только знавшие вообще о существовании этих способностей у человека, но и убежденные собственным опытом, немедленно вывели отсюда заключения, поразительно совпадающие с кантовскими. Согласно Плотину, в нашем теле заключена не вся наша душа, как то утверждает дуалистическое учение о душе. «Только часть нас закована в тело, — говорит он, — и мы находимся в таком же положении, в каком находился бы человек, которого ноги были бы погружены в воду, все же остальное тело было бы вне ее».[1] По Плотину, человек имеет двоякое *я*, двоякую душу: высшую, всю погруженную в сверхчувственное, и низшую, заключенную и действующую в теле.[2] Наша высшая душа не выходит из недр умопостигаемого; она остается в них в течение всей нашей земной жизни; в чувственный мир может погрузиться только представляющая как бы придаток высшей нашей души наша душа низшая.[3]

Плотин говорит: «Души подобны амфибиям; они живут то в посю-, то в потустороннем мире, смотря по надобности».[4] Но из одновременности существования лиц нашего субъекта следует, что с ослаблением чувственности в нас тотчас же обнаруживается, но не рождается и трансцендентальное сознание. Плотин разделяет и этот взгляд; он говорит, что задача нашей жизни должна состоять в отрешении от всего чувственного, отрешении, за которым наступает для нас *непосредственно* узрение истины. Таким образом, как только устраняется к тому препятствие — наше чувственное сознание, наступает нормальная деятельность нашей души, направленная на сверхчувственное.[5]

О двуединстве человека можно найти места и у неоплатоника Аммония Саккаса. Яснее выражается Плутарх; кажется даже, что, говоря о разуме человека как части его ду-

---

[1] Plotin. Enneaden. VI, 8, 9.
[2] Id. I, 1, 10; VI, 7, 5.
[3] Id. IV, 3, 19; IV, 8, 8; III, 4, 3; IV, 7, 13; IV, 3, 12.
[4] Idem. IV, 8, 4.
[5] Idem. I, 2, 3; I, 6, 6.

ши, при вхождении в тело не поглощающейся материей, почему и находящейся, собственно говоря, не в человеке, но вне его и *долженствующей быть названной его демоном*, а не разумом, он хотел возвести двойственность нашего *я* на степень метафизической формулы разгадки человека и вместе предостеречь других от погрешности, в которую впадает большинство сомнамбул, а именно: от принятия за посторонний нам субъект второго лица нашего собственного субъекта.[1] И Эпиктет говорит, что, когда человек уходит в свой внутренний мир, он находится в нем не один, а вместе со своим демоном.[2] Смешение нашего трансцендентального субъекта с существами трансцендентальными встречается в последовавшем за этим христианском мировоззрении, в котором внутренний демон человека уступил место ангелу-хранителю.

Если мы обратимся теперь к средневековой мистике, то и здесь встретим подобные же воззрения. В открытой Лютером и так высоко ценимой им и Шопенгауэром «Theologia Deutsch» говорится: «У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой — только временное и сотворенное. Но эти два глаза нашей души могут делать свое дело не оба разом, а только так, что когда наша душа вперяет правый свой глаз в вечность, левый ее глаз должен отказаться вполне от своей деятельности и пребывать в бездействии, как бы умереть. Когда же действует левый глаз нашей души, то есть когда нашей душе приходится иметь дело с временным и сотворенным, тогда от своей деятельности, то есть от созерцания, должен отказаться правый ее глаз. Поэтому кто хочет смотреть только одним глазом, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам».[3]

Осознание антагонизма между чувственным и трансцендентальным и проходящий через всю мистику высокий

---

[1] Plutarch. De genio Socratis.

[2] Zeller. Ph. d. Cr. III. 1, 319. Anm. 2.

[3] Theologia Deutsch. Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Stuttgart, 1845, kap. VII.

взгляд на трансцендентальный способ нашего познания порождали аскетизм и презрение к телу и его привязанностям не только у средневековых мистиков, но уже у индийцев и александрийских философов, из которых последние были в высшей степени преданы своему идеалу, бесплотности.

Таким образом, согласие взглядов на занимающий нас предмет существовало не только у всех мистиков, наблюдавших в себе самих трансцендентальные способности человека, но и у всех философов, знакомившихся с трансцендентально-психологическими способностями людей анормальных или находящихся в анормальных состояниях людей нормальных. Отсюда следует, что заключение по трансцендентальным способностям человека о двойственности его природы представляет требование логики. А если принять во внимание еще то, что Кант, хотя, очевидно, и не располагавший в этом отношении ни своими собственными опытами, ни опытами посторонних лиц, путем простого углубления своего необыкновенного ума в загадку о человеке, пришел к таким же заключениям и в истине этих заключений был убежден всю свою жизнь, то на такой тройственный союз можно смотреть, как на незыблемое доказательство справедливости монистического учения о душе.

Если между нами и *вещью в себе*, которую можно назвать также Богом, *всем*, природой, должен быть вставлен наш трансцендентальный субъект, то в таком случае задача нашего бытия является в совершенно новом свете. Ни теизм со своим дуалистическим учением о душе, ни пантеизм, ни материализм не могут разрешить существующего противоречия между стремлением человека к счастью и его страданиями. Что эти страдания нами заслужены, этого не может доказать ни одно из мировоззрений, по которым человек возникает из ничтожества *благодаря посторонней силе*, то есть по которым он приобретает свою индивидуальность только со своим телесным рождением. У нас же средством к выходу из этого противоречия служит такое мировоззрение, которое, хотя и оставляет за пессимизмом неоспоримое

raison d'etre,[1] но по которому рождение является добровольным актом рождающегося, то есть по которому существование нашей индивидуальности начинается не с плотским нашим рождением и по которому ее значение не ограничивается феноменальным значением кратковременной жизни нашего земного существа. С допущением предсуществования исчезнет главное встречающееся при решении задачи затруднение, так как, хотя и тогда все-таки будут логически мыслимы наша виновность и наша наказуемость, но на первом плане останется во всяком случае то, что к воплощению привела нас воля нашего трансцендентального субъекта, воля, считающаяся метафизически свободной.

Что человек как существо, существовавшее до своего рождения, вступает в жизнь добровольно — это такое воззрение, которое проходит через всю историю философии. По Филону, побуждаемые любовью к плотской материализации души постоянно нисходят с неба на землю,[2] вследствие чего их союз с телом является их свободным актом.[3] И по Плотину, душу соединяет с телом не посторонняя сила: каждая душа входит в тело, соответствующее ее природе и ее воле, и избирает для себя жизненное поприще на свой страх и согласно своим склонностям.[4] С рождением мы утрачиваем память о нашем трансцендентальном существовании подобно тому, как по пробуждении от сомнамбулического сна сомнамбулы утрачивают память об этом сне; но подобно беспамятливости же сомнамбул эта наша беспамятливость существует только для нашего земного лица, которое и понимается Плотином, когда он в следующих словах говорит, что от нас скрыто одно из наших существований. «Но эта деятельность остается скрытой не от всей его самости, а только от одной из ее частей подобно тому, как восприятие нами впечатлений от совершающейся в нас вегетативной деятельности не осознается только той частью

[1] Разумное основание (*лат.*).
[2] Philo. Quod a Deo mittuntur somnia.
[3] Zeller. Philosophie der Griechen. III, 1, 402.
[4] Plotin. Enneaden. III, 2, 12; IV, 4, 45; IV, 8, 5; V, 1, 1.

нашего существа, способность восприятия которой обусловлена чувствами».[1]

Если справедливо, как это признавали, между прочим, Фихте и Шеллинг, что наше *я* есть наш собственный продукт, то это мыслимо только если допустить существование дуализма лиц нашего собственного субъекта. Только наш трансцендентальный субъект может быть причиной существования нашего земного лица; с нашим рождением начинает свое существование не наша индивидуальность, а только обусловленное в своей деятельности чувствами наше земное *я*.

Если бы в основе возникновения жизни органических существ лежали только физические и химические процессы, то тайну жизни могла бы разгадать биология. Но разгадка жизни не под силу биологии. Жизнь должны быть выводима не из деятельности материи, но из жизни же. Здесь неуместны и надежды на прогресс биологии, так как биология, как биология, может указать только на условия, без которых не может возникнуть жизнь, но отнюдь не на причины ее возникновения.

Мы обращаемся теперь к процессу, предшествовавшему физиологическому процессу нашего рождения, к половой любви с тем, чтобы из ее анализа почерпнуть положительное основание в пользу добровольности нашего земного существования.

Метафизическое значение любви признавалось весьма немногими философами. Они, как бы повинуясь требованиям приличия, считали своей обязанностью сторониться ее исследования и забывали, таким образом, слова Бэкона Веруламского, что все достойное существования достойно и изучения.[2] Путем углубления в задачу Шопенгауэр пришел к признанию того, что качество ее, сила ее и направление ее выбора определяются метафизической волей, стремящейся путем соединения данных лиц вызвать к бытию долженствующее явиться в результате такого соединения дитя.[3]

---

[1] Idem. I, 4, 9.

[2] Baco. Novum Organon. I, 120.

[3] Schopenhauer. Über die Metaphysik der Geschiechtsliebe.

Чтобы убедиться, что источником происхождения любви служит инстинкт, надо прежде всего уяснить себе отношение, в котором она находится к половому влечению, влечению, инстинктивность которого обнаруживается с величайшей ясностью во многих явлениях, имеющих место в животном царстве. Всякий инстинкт указывает на лежащую вне сознания индивидуума, действующего под его влиянием, известную цель природы, причем дело ничуть не изменится, если, согласно Дарвину, допустить, что инстинкт своим возникновением обязан биологической привычке. Но эта цель природы обнаруживается в результате инстинктивного деяния. Значит, надо задаться вопросом: в чем состоит различие между результатом деятельности половой любви и результатом деятельности полового влечения? Это различие покажет нам, имеем ли мы в обоих случаях дело с одним и тем же инстинктом или нет. Результатом имеющей место в жизни животного царства деятельности полового влечения служит увеличение в нем количества индивидуумов (у животных уклонения от родового типа так незначительны и являются результатом совокупной деятельности стольких поколений, что мы для большей ясности дела и принимая во внимание то обстоятельство, что в жизни человеческого рода наблюдаются отклонения от родового типа гораздо большие, считаем возможным обойти их молчанием). По наступлении увеличения в животном царстве количества индивидуумов в нем начинается деятельность борьбы за существование. Последняя совершается во вред количеству и на пользу качеству его индивидуумов, так как при ней сильнейшие его индивидуумы переживают слабейших, вследствие чего и путем наследования свойств в нем постепенно улучшается порода. Таким образом, деятельность подбора может наступить у животных только с появлением у них нового поколения. Значит, у животных половое влечение имеет общий характер (приводимые Дарвином примеры полового подбора у животных можно, конечно, оставить здесь в стороне), а потому у них отдельные представители потомства почти не отличаются друг от друга

и повторяют только тип предков. Если бы появился разводчик, который занялся бы составляющим дело самих родителей подбором животных, то процесс улучшения их расы значительно сократился бы и ускорился бы, то есть наступающие у них вследствие деятельности природы только после целого ряда поколений отклонения от родового типа появлялись бы с каждым новым поколением. По такому пути и идет природа и уподобляется занимающемуся искусственным разведением животных лицу, заменяя половое влечение любовью. Любовь есть подбор, производимый природой в среде родителей. Значит, у людей половое влечение специализируется (чем индивидуальнее человек, тем индивидуальное и его выбор), а потому у них индивидуализируются и отклоняются от общего родового типа потомки. Итак, в результате любви обнаруживается цель природы. Если я люблю одну девушку, а мой друг — другую, причем мы сильно восстали бы против обмена невестами, то хотя наша любовь увенчается в конце концов тем, что у обоих нас будет потомство, но у нас дети будут не одни и те же (такое тождество результатов уничтожало бы всякую возможность объяснения требования инстинктом различия в средствах), но разные. Другие родители — другие и дети. Следовательно, с превращением у человека общего полового влечения в любовь в мире не изменяется ничего, кроме свойств ближайшего поколения. Таким образом, любовь преобразует ближайшее поколение в качественном отношении, а половое влечение — в количественном. В животном царстве улучшение расы достигается косвенным путем, так как здесь цели подбора служит появляющаяся только впоследствии борьба за существование, в человеческом же роде — прямым, так как здесь подбор производится через самих родителей, но не родителями, которые хотя устраивают брачное соединение свое сами, но повинуются при этом природе, инстинкту. Являющаяся у людей впоследствии борьба за существование только содействует природе в достижении ею результата, подготовленного уже любовью. В животном царстве для сохранения родового типа, даже,

пожалуй, образования новых видов и пород, достаточно общего полового влечения; у человеческого же рода присоединяющийся к общему половому влечению новый момент, определенно направленный подбор, служит средством к достижению новой цели: скорейшего отклонения от родового типа. Человечество с превращением у него общего полового влечения животных в любовь остановилось в своем биологическом развитии, и подспорьем его органического изменения явилось у него индивидуализирование потомков.

Итак, всякий раз, как природа умножает свои средства, необходимо делать заключение об изменении ее цели. Шопенгауэр говорит: «Подобно тому, как существование — *existentia* — будущих личностей обусловлено вообще нашим неопределенным половым влечением, сущность — *essentia* — их насквозь обусловлена избранием нами удовлетворяющего такому нашему влечению индивидуума, то есть половой любовью, и тем бесповоротно определяется во всех отношениях». Но Шопенгауэр сам же ослабляет силу своего выражения «во всех отношениях», так как далее он говорит преимущественно о телесных свойствах ближайшего поколения. Это его выражение неверно уже потому, что индивидуализирование наших потомков обнаруживается гораздо менее в их телесных особенностях, чем в их характере и психических склонностях. Так как в результате, а именно, в среде нового поколения людей появляются психические различия, то и приводящее к этому результату средство должно быть по своему существу также психическим. Если в конце концов телесная красота определяет наш половой выбор, то это происходит только оттого, что она служит внешним выражением чего-то влекущего нас к себе определенного психического. Вот почему в своих физиогномических соображениях, которыми мы бессознательно руководимся в своих отношениях к людям, мы придаем первостепенное значение преимущественно выражающим это влекущее нас к себе психическое чертам их лица и только затем уже обращаем внимание на остальное их тело.

Так как любовь есть инстинкт, цель которого — не в любящем субъекте, то сознание не представляет собой достаточной данной для ее объяснения. Разгадка отличающейся своим особенным характером любовной страсти лежит в бессознательных мотивах. Красота далеко не может служить здесь ключом к объяснению: она представляет собой только инстинктивно сознаваемое средство к достижению бессознательной цели. Служит ли основой брака любовь, это совсем другой вопрос. Часто страсть имеет в деле заключения брака решающее значение, но это бывает, особенно в наше время, отнюдь не всегда. Оттого-то Банзен вполне был прав, когда сказал, что браки можно разделить на две главных категории: браки физические и браки метафизические;[1] при заключении первых мы руководимся ближайшими, земными целями, при заключении же вторых нами руководит бессознательное.

Значит, сказанное Спинозой об аффектах вообще, а именно, что «человек не потому стремится к чему-либо, хочет, добивается, жаждет его, что считает его хорошим, но наоборот: считает его хорошим, потому что стремится к нему, желает, добивается, жаждет его»,[2] бесспорно может быть отнесено и к объекту любви. Мы любим девушку не потому, что находим ее красивой, но находим ее красивой потому, что ее любим. Сознание нашего земного лица принимает в любви следствие за причину. Мы, для чувственного сознания которых доступен только земной мир вещей, считаем в любви существенным только то, что из нее нами осознается, а именно: влечение к определенному индивидууму другого пола. Но так как о достаточном основании всякого явления, а значит и инстинктивных наших деяний, можно судить только по его следствиям, то вся своеобразность полового влечение только и может заключаться в том, что живое существо чувствует себя понуждаемым трудно преодолимым аффектом положить материал для образова-

[1] Bahnsen. Der Widespruch im Wissen und Wesen der Welt. II, 174.

[2] Spinoza. Ethik. III, Lehrsatz. 9.

ния зародышевой клетки в пригодное для ее развития место, причем в любовь привходит еще другой момент, а именно, что по каким-то странным причинам не всякое из этих мест считается одинаково пригодным для этой цели, вследствие чего в ней и является его выбор. Как в каждом инстинкте, так и здесь осознание средства не сопровождается осознанием цели; что нам на основании опыта заранее известен результат, это не имеет никакого значения, так как такое знание результата, очевидно, не может объяснить аффекта не только в том случае, когда мы ни разу еще его, результата, не желали, но даже и в том случае, когда мы его уже желали. Лежащая в основании такого явления воля есть воля метафизическая, отнюдь не всегда совпадающая с волей нашего земного лица.

Таким образом, разгадка любви, и притом еще в большей степени, чем разгадка неопределенного полового влечения, лежит в области бессознательного. Она лежит больше, чем разгадка полового влечения, в этой области потому, что хотя мы в любви и знаем о результате образа наших действий вообще, но ничего не знаем о том, каков будет этот результат в каждом отдельном случае. Мы знаем, что этим результатом будет возникновение у нас потомства, но мы совершенно не знаем, какое оно будет. Здесь как сила инстинкта, так и противоположность его нашим земным интересам говорят нам о его трансцендентальном происхождении. Итак, особенность результата действующей в жизни человека половой любви кроется в индивидуальных свойствах его потомства; значит, наша половая любовь преобразует наше потомство в отношении его качеств и индивидуальности, почему всякий любящий и считает данную девушку наиболее для себя подходящей. Нет двух одинаковых по остроте индивидуализирования любовных страстей, точно так, как — и это с метафизической точки зрения одно и то же — нет двух вполне одинаковых людей. Каждый любящий человек смотрит на свою любовь как на единственную в своем роде, и в этом нисколько не ошибается, так как у разных людей может быть одинаковой степень любви, но не ее ка-

чество, в каждом отдельном случае отличающееся неуловимыми оттенками. Всякая действительная любовная страсть, до мельчайших своих черт и подробностей своего течения, представляет явление *sui generis*. Этой своеобразности причины соответствует и своеобразность результата: насквозь специализированная индивидуальность ребенка. Поэтому следующие слова Шопенгауэра отличаются очень большим глубокомыслием. «Как необъяснима, — говорит он, — вполне особенная и исключительно ему одному присущая индивидуальность каждого человека, так точно необъяснима вполне особенная и индивидуальная страсть любящейся четы; да в сущности, индивидуальность человека и индивидуальность его любовной страсти — это одно и то же: в первой содержится *explicite* [1] то, что *implicite* [2] содержится во второй».

Так как любовь — инстинкт, то и все попытки ее объяснения мотивами сознания любящего человека должны всегда оканчиваться неудачей. Несмотря на все степенные различия любви, получаемый от нее ее носителями интерес всегда более или менее одинаков для их земного лица; но *он не одинаков для* бессознательного, назовем ли мы последнее, заодно с Шопенгауэром, мировой волей или трансцендентальным субъектом человека. Любовь не принимает в расчет счастья земного лица любящих. Если бы любовная страсть определялась только красотой, если бы в основе ее лежали только сознательные мотивы, то браки, заключаемые по страстной любви, были бы и счастливейшими; но этого не бывает в действительности. Вот почему истинные поэты черпали темы для произведений своих не в браке, а в любви. Когда страстно влюбленный человек чувствует себя несчастным по заключении брака с предметом своей любви, это повергает его в изумление: ведь он был убежден, что осознает основу своей любви и преследует не трансцендентальные, а свои личные цели.

Нередко сознание борется у нас с любовной страстью и тем доказывает, что не принимает в ней никакого участия.

---

[1] В явном виде (*лат.*).

[2] Неявно (*лат.*).

Вот почему в любви имеют место замечательнейшие антиномии чувства. Может случится так, что качества существа, которые оттолкнули бы нас от него, если бы оно было только нашим другом, не только не развязывают, но еще больше запутывают узы нашей к нему любви и приводят нас к браку с ним несмотря на наше сомнение в уместности такого брака. Для любви не имеют никакого значения доводы рассудка; в суждении о любимом предмете она руководствуется своим особенным критерием. Девушка может быть любима нами не только несмотря на осуждаемые нашим сознанием ее недостатки, но и за эти самые недостатки: они одобряются нашим бессознательным. Сюда относятся, например, про явления женского привередничества и легкомыслия, которые могут усилить в нас нашу любовную страсть к женщине, несмотря на то, что мы взираем на них с прискорбием. Особенно частое явление представляют капризные и легкомысленные женские характеры в театральном мире, не столько потому, что их может образовать сцена, сколько потому, что уже сам выбор театральной карьеры предполагает в делающих его особах существование задатков к их развитию. А между тем всем известно, как часто без всяких колебаний мужчины приносят в жертву обладательницам подобных характеров даже высокое общественное положение, а потом убеждаются на опыте в безобразии заключаемых ими браков. Но антиномия чувства обнаруживается в любви с особенной силой в том случае, когда любовь существует совместно с ненавистью, даже с презрением. Такое реально диалектическое раздвоение объяснимо только тем, что в его основе лежит дуализм сознательного и бессознательного. Оттого-то и производит в нас впечатление величайшей психологической правды та сцена, в которой исполненный ненависти и презрения в Дездемоне Отелло сперва ее целует, а потом закалывает. Эта имеющая место в любви реальная диалектика чувства служит неисчерпаемым источником для поэтического творчества.

Бессознательность мотивов любви доказывается и тем, что мы придаем чрезвычайно маловажное значение разви-

тию сознания, то есть образованию любимой нами девушки. Ведь образование человека, будучи ненаследственным, не имеет никакого значения для его потомства. Напротив, чем неопределеннее психические качества данного лица, чем глубже лежат они в недрах его бессознательного, как это очень часто наблюдается у женщин, тем больше мы поддаемся его очарованию.

Итак, вследствие того, что в своей деятельности в жизни людей природа руководствуется принципом индивидуализирования, у них половое влечение утрачивает свой неопределенный характер, деятельность его сопровождается выбором, и оно превращается в любовь, часто достигающую такой остроты индивидуализирования, что из нее совершенно исчезает отличительная черта полового влечения — неопределенность. Такое различие между половым влечением и любовью выражает уже в мифологической форме Платон, когда говорит о первочеловеке, разрозненные половины которого страстно ищут друг друга, побуждаемые стремлением к соединению, что, пожалуй, можно понимать так, что гермафродитизм представляет первичную биологическую форму.

Таким образом, в справедливости теории Шопенгауэра не может быть никакого сомнения, но она нуждается как в исправлении, так и в восполнении. Индивидуализированию у людей подлежат преимущественно душевные качества, их характер и интеллект, почему и любовь должна преобразовывать преимущественно психические качества, а не одни только определенные свойства их ближайшего поколения. А так как психические качества человека определяют склад истории жизни человечества, то оказывается, что история представляет как бы продолжение биологии. Было бы непоследовательно думать, что лежащая в основе нашей любви воля только вводит нас в жизнь и затем покидает, предоставляя нас игре наших сознательных мотивов. Как нельзя допустить того, чтобы организующий в нас принцип, снабдив нас мозговым аппаратом, не заботился совсем о его функциях, так нельзя допустить и того, чтобы метафи-

зическая воля, постаравшись развить у ближайшего нашего поколения известные способности, не преклась об их употреблении. К тому же мы уже неоднократно видели прежде, что деятельность человека может определяться прямо, без посредства его сознания, мотивами, исходящими из недр трансцендентального, а это, конечно, может иметь место и в истории человечества.

Как биология, указывая на преследование в развитии органических форм и их сознания какой-то бессознательной цели, приобретает теологическую окраску, причем открывающее условия и средства законообразного достижения этой цели естествознание нисколько не впадает оттого с самим собой в противоречие, так должна поступать и история. Значение метафизики половой любви для истории несомненно: всякий раз как данному поколению людей приходится решать известные исторические задачи, можно смело сказать, что любовь предшествовавшего ему поколения преобразовывала его способности, необходимые для решения этих задач, и это одинаково верно, идет ли речь о производящей перевороты в жизни человечества деятельности его героев, появление которых в мире столь же фатально, как и фатально рождение в известное время, в известном месте известного человека, или о героях мысли, производящих перевороты в истории человеческого духа. Часто приходится слышать, что многие замечательные лица имели и замечательных матерей; к этому можно бы было прибавить то, что они имели матерей и страстно любимых. Высоко висящий на духовном древе плод точно так же преобразуется не только в мозгу срывающего его человека, но и в любви родителей, как высоко висящий древесный плод преобразуется в длинной шее жирафы. Шопенгауэр, соглашающийся со второй частью этого афоризма, был бы последователен, если бы согласился и с первой; этим он достиг бы более глубокого понимания истории, хотя, конечно, впал бы в противоречие со своим учением о слепоте мировой воли.

Но Шопенгауэр должен быть восполнен еще в следующем. Что метафизическая воля лежит в основе любви, это

бесспорно; но если между человеком и мировой субстанцией стоит его трансцендентальный субъект, то в таком случае ближе метафизическую волю, побуждающую его к любви, поместить не в этой субстанции, а в этом субъекте и признать, что любовь между родителями совпадает со стремлением трансцендентального, предсуществующего субъекта к воплощению. Но стоит только сделать это, как тотчас же его теория, находящаяся в непрестанной войне с его же учением о слепоте мировой воли, выиграет в ясности, и выиграет потому, что наш трансцендентальный субъект не слеп, а значит, он способнее мировой воли к тем удивительно мудрым мероприятиям, которые Шопенгауэр навязывает этой воле. Биологическая точка зрения на нашу индивидуальность, согласно которой она определяется для выполнения целей рода, но и в силу причины субъективной, трансцендентальной точки зрения на нее, согласно которой наш субъект мог до своего воплощения знать эти законы и, приняв их во внимание, пожелать воплотиться через данных родителей. Впрочем, это еще вопрос: влияет ли на точность отображения нашего трансцендентального субъекта в человеческой форме его обнаружения материал зародышевой клетки. Многие явления сомнамбулизма говорят больше в пользу того, что не влияет.

Значит, открытая Шопенгауэром метафизическая воля есть индивидуальная воля нашего трансцендентального субъекта, который стремится обнаружиться в земной форме не только в силу объективной причины для выполнения целей рода, но и в силу причины субъективной, для выполнения своих собственных целей. Таким образом, к монистическому соединению биологии с трансцендентальной психологией приводит нас и метафизика половой любви, так как в ней человек является существом, в жизненном процессе которого соединены и развитие его рода, и развитие его собственного трансцендентального субъекта.

Только тогда у нас будет настоящая философия истории, когда мы будем смотреть на человеческую жизнь, как на процесс вышепоименованного двойственного развития,

а не ограничивать ее задачи достижением людьми одних только земных целей, хотя бы, например, водворением ими у себя золотого века, чем бредят социалисты в своем оптимистическом ослеплении. Спору нет, что на историю надо смотреть, как на продолжение биологии, в котором простая борьба из-за средств к существованию сменяется малопомалу борьбой идей, сопровождающейся переживанием идей живучих, то есть истинных, но при этом не надо покидать точки зрения и трансцендентально философской. Инстинкты животных доказывают нам психологическую возможность действий, несознаваемых со стороны их цели и в то же время сознаваемых со стороны средств к ее достижению. Далее. Мы видели, что многие сомнамбулы, по собственному побуждению или в силу так называемого магнетического обета, совершают во время своего бодрствования такие поступки, цель и средства к совершению которых ими осознаются, лежащий же в их основе импульс не исходит от их земной воли. Таким образом, если сравнить нашу жизнь с бодрственным состоянием сомнамбул, а наше предсуществование — с их сном, то нельзя будет отрицать психологической возможности того, что деяния человеческих индивидуумов, из которых слагается жизнь человечества, подобны вышепоименованным поступкам сомнамбул, что наши представления, определяющие образ наших действий и движения воли исходят из трансцендентальной области, а мы, подобно сомнамбулам, имеем непреодолимое убеждение, что поступаем по собственному усмотрению. При этом рождается дальнейший вопрос: находятся ли волевые импульсы человеческих индивидуумов в атомистической и беспорядочной разрозненности или они исходят от единого, лежащего в направлении равнодействующей этих импульсов, принципа? Может быть, этот принцип останется для человечества навеки сокровенным; но возможность его существования не подлежит сомнению, так как уже в жизни термитного муравейника и колоды пчел, в разделении труда у гидромедуз, в способе схватывания некоторыми полипами пищи обнаруживается с большой ясностью, что

множественность индивидуумов может образовать реальное целое. Значит, если мы на вопрос пророка: «Оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя?» [1] — понимая в нем под людьми все, как появлявшееся на сцене истории, так и имеющее появиться на ней человечество, дадим отрицательный ответ, то затем все дело будет состоять только в том, к кому должен быть обращен этот вопрос: к личному ли Богу, к единой ли мировой воле или к совокупности наших трансцендентальных субъектов, хотя и отдельных, но таких, осознание которыми своей солидарности, взятой во всей ее пространственной и временной целостности при образовании истории, непрестанно чреватом целями, должно произрасти на почве антагонизма земных и индивидуальных воль.

Итак, приводящее к теологическому пониманию истории метафизическое воззрение на любовь логически вытекает из воззрения, по которому наша жизнь и наше существо представляют результат нашей свободной деятельности. Если эта наша деятельность не ограничивается нашей *existentia*, *но распространяется* и на нашу *essentia*, то она должна восходить к такому пункту, на котором происходит определение нашей индивидуальности, то есть к половой любви. Метафизике половой любви надо было посвятить несколько слов уже потому, что в наше время люди склонны смотреть на любовь и на брак только как на дело нашего земного лица, как на *egoisme a deux*.[2]

Взгляд на нашу жизнь, как на акт свободной деятельности, совместим как с оптимистическим, так и с пессимистическим к нашему земному бытию отношением; если мы станем на точку зрения чисто логическую, то он может появиться у нас как вследствие высокой оценки, так и несмотря на низкую оценку нами нашего земного существования, ибо в последнем случае это наше существование может иметь еще и педагогическое значение. Стремление нашего субъекта к воплощению не может внести противоречия в

[1] Авв 1:14.

[2] Эгоизм на двоих (*фр.*).

учение любого человека, будь он даже пессимист, если он полагает различие между нашим субъектом и нашим лицом. Во время нашего нахождения в сомнамбулизме не только обнаруживается с полной ясностью несовпадение воли нашего трансцендентального субъекта с волей нашего бодрственного лица, но может иметь место даже явный их антагонизм. Значит, если вместе с Буддой, с основателями и святыми всех религий, с большинством всех глубоких мыслителей и поэтов смотреть на нашу земную жизнь, как на юдоль слез, то это не может помешать смотреть на нее вместе с тем, как на результат нашего трансцендентального самоопределения, подобно тем самопредписаниям сомнамбул, в которых они не обращают никакого внимания на симпатии и антипатии своего бодрственного лица. Обнаруживающееся во время нашего нахождения в сомнамбулизме только относительно отдельных случаев нашей жизни между нашей трансцендентальной волей и нашей волей земной противоречие должно распространяться на нашу жизнь, взятую во всей ее целостности, насколько она не согласуется с нашими земными влечениями. Стремление нашего трансцендентального субъекта к воплощению понятно только в том случае, если допустить, что страдания нашей жизни приносят ему пользу, то есть что его интересы совершенно отличны от интересов нашего земного лица. По-видимому, от земной жизни для нашего трансцендентального субъекта получается двоякая польза, и тем большая, чем больше зло, нами в ней претерпеваемое. Нужда — мать изобретений, а также и христианского милосердия, а следовательно, она способствует как историческому прогрессу рода, так и нравственному прогрессу индивидуума. Влекущее за собой борьбу за существование зло является вместе с тем и добром, ибо эта борьба содействует, во-первых, биологическому развитию форм жизни и их сознания, а во-вторых, вместе с тем, как интеллектуальному, так и моральному развитию индивидуума.

Таким образом, пессимизм уместен относительно жизни нашего земного лица, оптимизм — относительно жизни нашего рода и пожинающего плоды жизни нашего земного

лица нашего трансцендентального субъекта. Во всяком случае, можно быть уверенным, что стоишь на наиболее правильной точке зрения, если эта точка зрения такая, что для находящегося на ней человека *aut-aut* таких противоположных воззрений, какими являются оптимизм и пессимизм, превращается в *et-et*, и превращается в него путем не эклектического, но монистического синтеза; истины надо искать на гипотенузе, а не на катетах.

В главе «Память» было показано, что вступление человека в область бессознательного в сущности есть вступление его в область трансцендентально им сознаваемого. Но это не значит, что дарвинизм упраздняется трансцендентальной психологией. Сам дарвинизм сознается в том, что он перестает что-либо понимать, как только переходит к бессознательному, почему для него и остается загадкой наследование. Значит, трансцендентальная психология начинается там, где оканчивается дарвинизм. Но то, что относится к бессознательному возникновению в нас воспоминаний должно относиться вообще ко всем нашим представлениям, образующим как бы путем своего отстоя наши психические способности и склонности. Поэтому наш трансцендентальный субъект является как бы наследником всего приобретаемого нами в течение нашей земной жизни богатства, хотя нравственного преимущественно перед интеллектуальным, преимущественно уже потому, что с сопровождающим нашу смерть изменением формы нашей организации изменяется и способ нашего познания, нравственная же наша природа и по нашем переходе в трансцендентальный мир остается неизменной. Соответственно этому и сомнамбулы, находясь в своем сне, делают оценку людей не со стороны умственного их развития, как во время нахождения в состоянии бодрствования, а преимущественно со стороны их нравственности и в своих симпатиях и антипатиях к ним руководствуются их нравственной природой.

Гелленбах склоняется на сторону трансцендентального оптимизма, говоря следующее: «Если справедливо то, что умственный труд постепенно приводит к образованию та-

ланта, а нравственные победы — к образованию счастливых задатков характера, то в таком случае, несмотря на то, что земля представляет юдоль слез, наша земная жизнь перестает быть бесцельной, значение жизненной борьбы как единственного средства к развитию и образованию характера делается понятным всякому заурядному уму, и материальное благосостояние — единственная цель материалистов — обращается самое большее в средство к достижению гораздо высшей цели».[1] Гелленбах — монист, в высоком значении этого слова; он обнаруживает гораздо большую последовательность, чем наши натуралисты, когда говорит так: «Магическая формула, дающая миру нравственную основу, это — сохранение силы, ее капитализация, точнее говоря, тот — принцип, с которым мы встречаемся в жизни звездного мира, в развитии растений и животных, в развитии культуры и цивилизации. На этом основном законе естествознание хочет возвести здание своего монизма, и в то же самое время думают, что он не должен иметь значения только для морали, только для развития благороднейшего на земле создания, что должна исчезнуть без следа только сила, накопившаяся в человеке».[2]

Что жизнь дается нам не для того, чтобы мы после кратковременного существования снова погрузились в ничтожество, что не прав и пантеизм, утверждающий, что как расплывается в море капля дождя, так после своей смерти расплывается в мировой субстанции и человеческий индивидуум, это доказывает нам сомнамбулизм, в котором обнаруживаются у нас укрепление нашей индивидуальности и усиление нашего сознания, а не их уничтожение. Земная жизнь дана нам для укрепления нами в ней нашей индивидуальности. Укрепление индивидуальности имеет место при биологической смене животных форм, а обнаруживавшаяся уже неоднократно перед читателем этого моего труда связь между биологией и трансцендентальной психологией говорит в пользу того, что это укрепление должно состав-

[1] Hellenbach. Phil. d. ges. Menschenverstandes. 235.
[2] Hellenbach. Vorurteile etc. II, 257.

лять и цель воплощения нашего трансцендентального субъекта: земной человек представляет собой общий пункт определения и развития как его трансцендентального субъекта, так и его рода.

Напротив, если мы заодно с материалистами допустим, что все свойства, наследуемые индивидуумом, заключаются в его зародышевых клетках, что, таким образом, наследование определяет только тип ближайших поколений, видов и родов, тогда как сам индивидуум со своей смертью исчезает без следа, то в таком случае наша жизнь будет иметь значение исключительно для нашего рода. Очевидно, что наследование имело бы гораздо большее значение, если бы одним и тем же процессом, процессом земной жизни индивидуума достигалась бы двоякая цель: совершалось бы и развитие самого индивидуума в области истории его трансцендентального существования и развитие его рода в области истории его земной жизни. Это согласовывалось бы со столь ясно обнаруживаемым везде природой стремлением к экономии; тогда как если бы результаты биологического и исторического процессов нашего развития исчерпывались только тем, что объективно остается от нас после нашей смерти, будь то дети, художественные произведения или философские мысли, субъективное же наше богатство, все наши способности, исчезали бы без следа, то это совершенно противоречило бы соблюдаемому природой правилу бережливости. Если бы Кант, Гете, Будда... трудились и страдали только для рода, без всякой пользы для своего трансцендентального субъекта, то природа была бы расточительна в высшей степени.[1] Но если бы к физиологическому наследованию присоединилось и трансцендентальное, то в таком случае природа достигла бы в соблюдении правила бережливости идеального совершенства и уподобилась бы машине, которая по мере производства продуктов совершенствуется сама, делается способной к производству продуктов высшего порядка.

[1] Vgl. Hellenbach. Vorurteile. II, 181.

Так как наш трансцендентальный субъект наследует и хорошие, и дурные плоды нашей жизни, ее нравственные результаты, карму буддистов,[1] то трансцендентальный мир и мир чувственный объединяются двумя величайшими, открытыми новейшей наукой, законами: сохранением силы и развитием. Во всех пантеистических системах человеческий индивидуум оказывается работником, работающим на себя только между прочим, так как он представляет собой только кратковременно существующую в отдельности частицу мировой субстанции. В материализме же, признающем за этим индивидуумом одно феноменальное значение и отрицающем за ним всякое значение метафизическое, он воистину работает только для ближайшего поколения, это поколение — для следующего за ним и т. д. до последнего, причем в конце концов оказывается, что весь труд пропадает даром. В монистическом же учении о душе главной целью нашей жизни служит наша индивидуальная цель, и только затем уже цель общая, привходящая в нашу личную жизнь вследствие того, что каждый из нас играет роль если и не во внешней жизни человечества, то в психической жизни других индивидуумов.

Шопенгауэр объясняет, и совершенно правильно, совместное существование нашей привязанности к жизни и преобладания в ней страданий тем, что мало того, что у нас есть воля существования, эта воля — мы сами. Монистическое учение о душе удерживает этот взгляд со следующим незначительным изменением: наша жизнь есть результат нашего трансцендентального самоопределения; в основе нашей привязанности к жизни лежит акт воли нашего трансцендентального существа, длящийся всю нашу жизнь, и притом с одинаковой интенсивностью даже тогда, когда с этой волей сталкивается воля нашего земного существа. Если бы мы имели только земную волю, сами же не были волей метафизической, то в нашей жизни не могло бы иметь места то противоречие, что мы продолжаем свое су-

[1] Olcott. Le Bouddhisme. (Paris, 1883.)

ществование после того, как давно уже его осудили; тогда наша привязанность к жизни возрастала бы с возрастанием ее страданий, и самоубийства должны бы были наступать у нас при малейшем преобладании в нашей жизни страданий. Самоубийство не сопровождалось бы у нас никакой борьбой, если бы мы, как думают материалисты, состояли только из атомов, а значит, если бы желание жизни определялось у нас только ее содержанием, мы же сами не были бы метафизической волей, остающейся неизменной при всяком содержании нашей земной жизни, даже в случаях самоубийства, наступающих не вследствие прекращения, но несмотря на продолжение существования в нас этой воли. Признавая для себя пользу страданий нашего земного лица, наш трансцендентальный субъект остается к ним равнодушным, настаивает на продолжении нами нашего земного существования и тем уподобляется сомнамбулам, настаивающим во время своих кризисов на операциях, которым они противятся во время своего бодрствования. Таким образом, с признанием дуализма лиц нашего субъекта исчезают все призрачные, но для материалистов остающиеся вполне неразрешимыми противоречия.

У Шопенгауэра и Гартмана мировой процесс самоотрицания воли есть в сущности развертывающееся во времени самоумерщвление *всего*, а наше бытие есть акт нашей воли только постольку, поскольку это *все* представляем мы сами. Но если признать вместе с Шопенгауэром, что мы представляем собой продукт метафизической воли земного существования и в это учение внести только ту поправку, что эту волю надо понимать в смысле индивидуалистическом, то в такой видоизмененной форме его тезис будет только другим способом выражения того тезиса, что наша жизнь есть, собственно говоря, дело нашего же выбора, выбора нашего трансцендентального субъекта, а не *всего*, что, значит, наша привязанность к жизни, так часто продолжающаяся и после того, как мы уже давно перестали ее ценить, объясняется продолжением существования желания земной жизни у нашего трансцендентального субъекта, тем,

что нормальный человек, подобно сомнамбулу, может желать, в качестве субъекта, того, от чего он отрекается, как лицо.

Но если наше рождением есть свободный акт нашей воли, то взаимная любовь родителей отождествляется со стремлением к воплощению трансцендентального субъекта их предсуществующего ребенка, родители оказываются не виновниками жизни своих детей, но только как бы их усыновителями, и обнаруживается воочию тщетность попыток объяснения загадки нашей жизни физическими и химическими процессами. Трудно оправдать брак с пантеистической точки зрения; с материалистической же точки зрения, согласно которой любовь и брак представляют собой простые физические явления, не заключающие в себе ничего метафизического, брак оказывается — как и думал, говорят, Александр фон Гумбольдт [1] — просто-напросто преступлением, так как родители не имеют никакого права из-за своего собственного удовольствия вызывать *новое* существо к жизни, на которую, если лишить ее метафизической подкладки, только и можно смотреть, как на злую шутку.

Но если допустить, что так происходит наше возникновение, то приходится решать еще два вопроса, из которых один оставлен Шопенгауэром без внимания, а другой, хотя и наперекор требованиям его собственной системы, поставлен и отчасти решен им первым. Речь идет о нашей привязанности к нашей индивидуальности и о целесообразном строительстве нашей индивидуальной судьбы.

Наша привязанность к нашей индивидуальности, привязанность, в силу которой мы, хотя и ежеминутно готовые поменяться внешними обстоятельствами нашей жизни с людьми, стоящими в лучшем, чем мы, положении, но остаемся при непрестанном желании сохранения нашей индивидуальности, должна иметь метафизическую основу, потому что, взятая в своей глубочайшей основе, она, даже без внесения каких бы то ни было поправок в шопенгауэров-

[1] Mainländer. Philosophie der Erlösung. I, 349.

ские посылки, тождественна с отличающейся остротой своего индивидуализирования половой любовью родителей. Таким образом, наша привязанность к нашей индивидуальности должна основываться на том, что мы, в качестве трансцендентальных существ, обладали последней еще до нашего земного рождения. Значит, вопрос состоит в том, как появилась у нас наша индивидуальность.

Во время нашего нахождения в сомнамбулизме наш трансцендентальный субъект обнаруживает резко определенную индивидуальность. В нем, как и в бодрственном состоянии, мы является волеизъявляющими и познающими существами, но способ познания и направление воли оказываются у нас в этих двух наших состояниях различными. Все наши психические способности обнаруживаются и у сомнамбул, но обнаруживаются в чрезвычайно усиленной степени: в сомнамбулизме наши чувства делаются глубже, симпатии и антипатии — гораздо определеннее, умственные способности и нравственное сознание нередко достигают поразительной высоты, а вместе с этим крепнет и вся наша духовная индивидуальность, словом, в нем у нас наблюдается полная противоположность тому, чего следовало бы ожидать согласно пантеистическим, а тем более материалистическим предположениям. Но особенного внимания заслуживает имеющая у нас место в сомнамбулизме энергичная деятельность нашей фантазии. Уже во время нашего нахождения в состоянии обыкновенного сновидения наша фантазия обнаруживает такую производительность, что сведение фантазии сновидца к фантазии бодрствующего человека является вполне неудовлетворительным и неизбежно необходимо допустить существование у нас особого органа сновидения. Если, чего никто не станет отрицать, существует различие между деятельностью нашей фантазии, имеющей место во время нашего нахождения в состоянии бодрствования, и деятельностью нашей фантазии, имеющей место во время нашего нахождения во сне, то, в таком случае необходимо, несмотря на одинаковость нашей фантазии в обоих этих случаях по существу, полагать

различие между деятельностью нашей фантазии сознательной и деятельностью ее бессознательной, то есть между деятельностью фантазии нашего чувственного лица и деятельностью фантазии нашего трансцендентального субъекта, и если бы даже в основе той и другой деятельности лежал у нас один и тот же материальный субстрат, то и тогда различие их результатов обязывало бы нас, по меньшей мере, к допущению того, что деятельность нашей фантазии, имеющая место во время нашего нахождения в состоянии сновидения, совершается в другом месте нашего головного мозга, например, в более внутренних его слоях, чем деятельность нашей фантазии, имеющая место во время нашего нахождения в состоянии бодрствования, и этого было бы достаточно для удержания выражения «орган сновидения».

Если примем во внимание, что способности нашего бодрственного *я* мы находим и у нашего трансцендентального субъекта, так что этот субъект при посредстве органов чувств своего земного лица как бы погружает в материальный мир нити своего чувствования, и что наше чувственное *существо способно к психическому* развитию, то мы придем к заключению, что и наш трансцендентальный субъект также должен быть способен к развитию, то есть что он должен, бессознательно для нас, извлекать пищу из продуктов *нашей деятельности и*, значит, расти благодаря своему чувственному организму таким же ростом, каким растет дерево благодаря своим ветвям и листьям. Но если настоящим наследователем богатства; приобретаемого нами в течение нашей жизни в чувственном мире, то есть всего, что дарвинизм относит к области объектов *нашего* бессознательного обладания, служит, как это неопровержимо нами доказано в главе «Память», наш трансцендентальный субъект (вследствие чего этот субъект обладает способностями по своему существу одинаковыми с теми физическими способностями, какими обладает его побег, его чувственное лицо), то нельзя ограничивать его развитие его теперешним чувственным существованием: и определенная индивидуальность, с которой мы вступили в эту жизнь, должна была

появиться у нас так, как она у нас укрепляется. Значит, наш трансцендентальный субъект должен был сделаться тем, что он есть, путем целого ряда существований, подобных его теперешнему чувственному существованию.

Из силы половой любви, или, говоря языком метафизики, из силы стремления нашего трансцендентального субъекта к воплощению необходимо сделать заключение, что из своего погружения в чувственный мир этот субъект извлекает для себя большую пользу, что, следовательно, он должен желать повторений своего существования в этом мире с тем, чтобы переносить богатства в виде задатков, приобретаемые им в каждом из его предыдущих существований в последующее. Вот почему гипотеза трансцендентального сознания, несмотря на то, что от нее отвернется не один дарвинист, вполне согласуема с дарвинизмом. Наше бессознательное представляет собой только отрицательную сторону того, чего положительная сторона называется трансцендентально нами сознаваемым, почему и содержание обоих наших сознаний, и чувственного, и трансцендентального, наследуется нами путем одних и тех же биологических процессов. Процесс, именуемый дарвинистами переходом наших действий и эмоций в бессознательные склонности, наши задатки и таланты, выражается на языке трансцендентальной психологии словами: наследование нашего субъекта нашему лицу. Дарвинизм гласит, что такие наши задатки бессознательны для нас, то есть для нашего лица; трансцендентальная же психология прибавляет к этому, что они сознательны для нашего субъекта. Значит, когда дарвинистское изречение, что «привычка делается второй натурой», говорится наоборот, а именно так, что первая вносимая нами в жизнь природа (наша натура) есть биологическая наша привычка, то этим дарвинизм отнюдь не упраздняется, от этого он приобретает только космическое распространение. А если допустить палингенезис, то можно пойти еще далее и сделать к дарвинизму добавление, что эта наша привычка есть привычка наших предков, так как в таком случае последние и были бы скоропреходящи-

ми формами обнаружения трансцендентальных субъектов, имеющих воплощаться в последующих наших поколениях.

В конце концов дело сводится к тому, как мы будем понимать слово «наследование». По Дарвину, привычки наследуются зародышевыми клетками, а через них последующими поколениями, видами и родами; согласно трансцендентальной психологии, наши привычки в виде задатков переходят к нашему трансцендентальному субъекту и тем определяют последующие формы его обнаружения, которыми служат последующие наши поколения. Так как эти два воззрения не противоречат друг другу, то они могут быть справедливы оба; здесь уместен только вопрос: не умножается ли без нужды этим «и — и» число объяснительных принципов, не обращаемся ли мы к двум причинам для объяснения явления, объяснимого одной из них? За доказательством справедливости дарвинистского объяснения ходить недалеко: стоит только указать на сходство детей с их родителями; но доказательство правильности объяснения трансцендентально психологического — еще ближе: оно находится в нас самих и, как то мы видели в главе «Память», имеет место всякий раз, как какое-нибудь наше представление переходит из нашего сознания чувственного в трансцендентальное.

Учение о переселении душ должно быть изменено и в том отношении, что на возрождение надо смотреть не как на постоянное правило, а только как на исключение, что следует уже из одновременности существования земной формы нашего обнаружения и лежащего в ее основе нашего априорного субъекта. К тому же, при конечности условий планетарной жизни извлечение нами пользы из воплощения нельзя считать бесконечным, неисчерпаемым, делающим необходимыми наши вечные возрождения; да и процесс нашего биологического развития как такой должен, по-видимому, закончиться нашим трансцендентальным существованием, если, согласно с Шеллингом, не признать еще третьего вида существования, ожидающего нас в отдаленнейшем будущем.

Из сказанного следует, что не только существование человека вообще, но и его индивидуальность определяется метафизически и представляет его собственный продукт, чем и объясняется наша привязанность к своей индивидуальности, которой мы обладали еще до нашего рождения.

То, что слепая мировая воля может целесообразно устраивать судьбу каждого человека в отдельности, этого, конечно, понять нельзя, но что это может делать его трансцендентальный субъект, понимание этого не представляет никакой трудности. Но мысль об устроении нашим трансцендентальным субъектом нашей судьбы парадоксальна до такой степени, что допущение уже одной психологической возможности такого устроения нуждается в ссылке на аналогичные явления из области нашей внутренней жизни. Такие явления существуют на самом деле. В одной из предыдущих глав этого труда было показано, что наши сновидения дают нам эмпирическое доказательство психологической возможности распада нашего субъекта на два лица, и так как в них действительно имеет место устроение нами нашей жизненной судьбы, то оно возможно и вне их, тем более, что в обоих случаях это устроение должно являться результатом деятельности одного и того же посредника: нашего трансцендентального субъекта. Кроме того, выше было сказано, что нельзя (и было сказано, почему нельзя) объяснить возникновение образов наших сновидений деятельностью нашей фантазии, что это обстоятельство заставляет нас допустить существование у нас особого органа сновидения, хотя под этим органом может быть понимаема только фантазия нашего бессознательного, то есть фантазия нашего трансцендентального субъекта. Шопенгауэр мотивирует необходимость допущения существования у нас особого органа сновидения следующим образом: «К тому же, возникновение в нас образов нашей фантазии обусловливается ассоциацией идей или известными мотивами и сопровождается осознанием нами их произвольности. Образы же наших сновидений стоят пред нами, подобно внеш-

нему миру, как нечто вполне нам чуждое, и возникают в нас без всякого с нашей стороны участия, даже наперекор нашей воле. Полная неожиданность оборота, принимаемого течением наших сновидений, даже в мельчайших подробностях, налагает на них печать объективности и произвольности».[1] Но нам известно уже из главы «Сновидение — драматик», что эта неожиданность, эта объективность наших сновидений служит всегда отличительной чертой драматического раздвоения нашего сновидящего *я* и что это раздвоение наступает при всяком выплывании у нас представлений из недр нашего бессознательного, причем наш психофизический порог является поверхностью излома нашего драматически раздваивающегося в нашем сне субъекта.

Это и послужило Шопенгауэру исходным пунктом для трансцендентально-спекулятивных выводов относительно целесообразного строительства нашей индивидуальной судьбы. «И несмотря на то, — говорит он, — что это обращение к жизни человека во сне дает нам возможность видеть, хотя и в туманной дали, какую-то тайную силу, слагающую и устраивающую, сообразно своим целям, внешние обстоятельства нашей жизни, тем не менее корень этой силы может скрываться в неизмеримой глубине собственного нашего существа. Хотя и во сне может иметь у нас место чисто случайное стечение обстоятельств, делающихся мотивами наших в нем поступков и кажущихся нам внешними, от нас независящими, часто даже нам ненавистными, однако между ними существует какая-то тайная и целесообразная связь, так как какая-то сокровенная сила, которой повинуются все случайные события сновидения, управляет и распоряжается этими событиями, имея при этом в виду единственно только нас».

Если мы перейдем теперь от жизни человека во сне к жизни его действительной, то увидим, что его трансцендентальный субъект служит цели объяснения поставленной

[1] Schopenhauer. Über Geistersehen.

нами задачи несравненно лучше, чем слепая мировая воля. Чтобы убедиться в этом, стоит только послушать, что говорит дальше сам Шопенгауэр.

«Больше всего поражает здесь то, — говорит он, — что эта сила в конце концов не может быть не чем иным, как нашей собственной волей, однако такой, которая остается вне сферы нашего сознания, вследствие чего нередко бывает так, что события наших сновидений вторгаются в наше сознание наперекор нашему желанию, погружают нас в удивление, досаду, даже страх и смертельный ужас, а судьба, которой, однако, в тайне мы управляем сами, не является к нам на помощь»... «Но тот, кто создает эти препоны и наносит удар за ударом нашему пылкому желанию, — продолжает Шопенгауэр, — это все-таки наша собственная воля, но воля, исходящая из области нашего существа, лежащей далеко за пределами нашего сознания, представляющего во время нашего нахождения во сне, и потому кажущаяся нам неумолимой судьбой».

Подобно тому, как указанные здесь явления нашей жизни во сне говорят в пользу существования у нас особой действующей в нем фантазии, факты нашей бодрственной жизни говорят в пользу существования независимой и скрытой от нашего сознания воли, слагающей нашу судьбу; но в поисках такой воли гораздо ближе обратиться к нашему трансцендентальному субъекту, чем к трансцендентальной мировой воле, ближе уже на основании следующих слов того же Шопенгауэра. «Не представляет ли, — говорит он, — эта роковая цепь событий нашей действительной жизни и, вероятно, замеченная каждым из нас целесообразность их течения аналогии с тем, что, как показано нами, имеет место в наших сновидениях?» И, обращаясь затем к так часто испытываемым нами при неосуществлении наших земных желаний жестоким «ударам судьбы», он продолжает: «Нередко оказывается впоследствии, что неосуществление нашего намерения вполне соответствовало нашему истинному благу; поэтому, особенно же, если наше истинное благо представлять в метафизически нравственном,

можно сделать допущение, что то же самое имеет место и в тех случаях, когда этого не оказывается».[1]

Шопенгауэр далеко опередил сознание своих современников, поставив в конце своего сочинения (цитируемого нами) задачу философии отдаленного будущего, решение которой подготовил уже своим различием *вещи в себе* и явления Кант, а именно: примирение противоположностей между свободой и необходимостью, механикой и теологией, слепым роком и провидением. Если же мысль о целесообразном строительстве нашей индивидуальной судьбы является в системе Шопенгауэра фальшивой нотой, то производимый ею диссонанс исчезнет сейчас же, как только мы положим различие между нашим *я в себе* и его формой обнаружения, между нашим трансцендентальным субъектом и нашим земным лицом. Подобно тому, как во сне мы несознаваемым для нашего сновидящего *я* образом являемся не только авторами и режиссерами, но даже и декораторами созерцаемой нами на сцене сновидения пьесы, так точно и правящие нами во время свершения нами нашего жизненного пути бразды находятся, хотя и не сознаваемо *для нашего земного я*, в руках нашего трансцендентального субъекта. Таким образом, наш трансцендентальный субъект не только вводит нас в жизнь и определяет нашу индивидуальность, но и устраивает нашу судьбу; но для него существует только наше трансцендентальное благо, на наши же желания он не обращает ни малейшего внимания и, следовательно, поступает так, как поступаем во сне мы сами, когда в качестве тайных директоров разыгрывающейся перед нами на сцене сновидения пьесы не обращаем никакого внимания на желания нашего сновидящего *я*. Замечательная мысль Шопенгауэра о целесообразном строительстве нашей индивидуальной судьбы непременно ляжет в основу философского и религиозного сознания будущего столетия.

Взгляд, что наше земное существование представляет продукт нашего трансцендентального самоопределения, слу-

---

[1] Schopenhauer. Über die ancsheinende Absichtlichkeit etc. 231-233.

жит только восполнением и логическим развитием учения Канта и Шеллинга о нашем умопостигаемом характере и нашей умопостигаемой свободе. Всякое воззрение, по которому наше существование начинается с нашего земного рождения и которое затем, несмотря на зависимость нашего существования от посторонних факторов, хочет навязать ему смысл и значение, впадает в противоречия, от которых мы освободимся в том случае, если эти две посылки заменим предсуществованием и трансцендентальным самоопределением. Шеллинг говорит: «Существо человека есть, собственно говоря, дело его рук»,[1] и цитирует при этом слова Фихте: «*Я* есть продукт его собственной деятельности». Только на этой почвой примиримы возможность, необходимость и свобода; но единственный путь спасти свободу, без которой, по словам Шеллинга, философия потеряла бы всякое значение [2] и для которой нет места в причинной связи явлений, есть путь, указанный в кантовской философии. «Идеализм, — говорит он, — впервые возвел учение о свободе на ту высоту, на которой она только и делается понятной. С точки зрения идеализма умопостигаемая сущность всякой вещи, и преимущественно человека, находится вне всякой причиной связи, вне всякого времени или, пожалуй, над всяким временем, почему она и не может быть определена ничем, ей предшествующим».[3]

Хотя психологически и несвободные, мы можем быть свободными метафизически. Уже Кант высказал мысль, что вопрос о возможности свободы относится, собственно говоря, не к психологии, но к трансцендентальной философии. Свобода не может быть приписана человеку, как явлению чувственного мира, а значит, она может быть спасена только тогда, когда мы не будем считать явлений *вещами в себе*, когда мы положим в их основу не принадлежащую миру явлений природы, а потому и не подлежащую причинному с их стороны определению умопостигаемую при-

[1] Schelling. A. VII, 385.
[2] Idem. A. VII, 338.
[3] Idem. A. VII, 383.

чину. Только в таком случае деяние человека и будет необходимым как явление и вместе с тем свободным как продукт умопостигаемой причины. Как обитатель чувственного мира, человек подчинен закону причинности, его поступки с необходимостью вытекают из его эмпирического характера. Подобно каждой вещи в природе, он имеет свой эмпирический характер, которым определяется его реакция на внешние на него воздействия. Мотив и характер — это два фактора, необходимым продуктом которых служит деяние. Но, с другой стороны, человек является для его собственного самопознания, с точки зрения внутренних определений его поступков, предметом не чувственным, а умопостигаемым; поэтому его эмпирический характер должен быть явлением его характера умопостигаемого. «Таким образом, свобода и необходимость, — говорит Кант, — каждая в полном своем значении, могут существовать совместно и не противореча друг другу в одном и том же нашем деянии, так как всякое наше деяние есть продукт причины умопостигаемой и чувственной.[1] Вот почему можно утверждать, — говорит Кант далее, — что если бы нам удалось так глубоко проникнуть взором в мышление человека (насколько оно обнаруживается во внешних и внутренних своих проявлениях), что мы видели бы малейшие внутренние побуждения к его поступкам, равно как и все внешние к ним поводы, то, хотя тогда мы и могли бы предсказать с такой же достоверностью, с какой предсказываем затмение солнца или луны, образ его действий в будущем, тем не менее он все-таки остался бы свободным».[2]

Итак, учение о свободе отнюдь не ставит человека в исключительное положение относительно всех остальных вещей природы, так как не только в человеке, но и во всякой вещи мы должны различать две стороны: феноменальную и умопостигаемую. Шопенгауэр, ставивший так высоко учение Канта о свободе, показал, что умопостигаемое, воля, просвечивается как в человеке, так и в вещах, только

[1] Kant. II, 425.
[2] Ebdas. VII, 320.

с различной степенью ясности. Делаемое им при этом сопоставление воли и причинности содержит в себе, по моему мнению, глубочайшую мысль его философии и, может быть, объективнейший взгляд, какой когда-либо был брошен на природу. Вот это сопоставление. Стародавнее заблуждение гласит: «Где воля, там нет причинности, где причинность, там нет воли». Мы же скажем так: «Всякий раз, как есть причинность, есть и воля, когда же причинности нет, нет и воли». Таким образом, здесь *punctum controversiae* состоит в том, могут ли и должны ли воля и причинность существовать одновременно в одном и том же явлении. Что затрудняет рассмотрение того, что так всегда бывает в действительности, так это то, что причинность и воля познаются существенно различными способами: причинность — совершенно извне, вполне опосредовано, — следовательно, чем яснее в каждом данном случае познание одной, тем смутнее познание другой. Поэтому мы познаем меньше всего сущность воли там, где причинность достигает высшей степени осязательности; там же, где заявляет о себе непреложнейшим образом воля, причинность затемняется до такой степени, что грубый разум мог бы отважиться на ее отрицание. Но причинность, как показал Кант, есть не что иное, как априорная форма познания самого разума, а следовательно, она есть сущность *представления*, сущность одной из сторон мира, другая сторона которого есть воля, *вещь в себе*. Поэтому обратность отношения причинности и воли со стороны их ясности, попеременность их обнаружения зависят от того, что чем больше дана нам вещь, как явление, то есть как представление, тем яснее обнаруживается априорная форма представления, причинность (это имеет место в неорганической природе), и наоборот: чем непосредственнее осознается нами воля, тем больше отступает на задний план форма представления, причинность (это имеет место в нас). Значит, здесь речь идет о том, что перед нами обнаруживается одна сторона мира тем больше, чем больше скрывается от нас другая.[1]

[1] Schopenhauer. Will in der Natur. (Phisische Astronomie.)

Из всего сказанного нами относительно учения Канта о свободе вытекает следующее. Подобно тому как вызываемые к явной деятельности известными изменениями в вещах силы скрыто в них постоянно существуют и известным образом непрерывно действуют, подобно тому как сила тяготения не рождается в камне в момент его падения, но пребывает в нем и в то время, когда он находится в покое, так точно и умопостигаемая часть нашего существа существует и в нас действует, хотя и сокровенно для нас, в каждый момент нашего земного существования. Но это утверждение тождественно с утверждением об одновременности существования обоих лиц нашего субъекта; поэтому учение Канта о свободе примыкает не к дуалистическому учению о душе, согласно которому наши лица существуют разновременно, но к учению о душе монистическому, провозглашающему совместность их существования.

Отсюда видно, что Кант был доведен до признания возможности существования магических отношений между лицами нашего субъекта (между ними прежде всего) и до исследования с этой стороны дела Сведенборга силой логической необходимости. Он ничуть не сомневался в существовании нашего трансцендентального субъекта, и так как он говорит, что «трансцендентальный субъект эмпирически для нас непознаваем»,[1] то в силу этого самого было бы нелогично отказывать существу «для нас непознаваемому», то есть нам неизвестному, в определенных способностях, например, в способности ясновидения. Лица нашего субъекта связываются его единством, разделяются — выражаясь языком новейшей психологии — психофизическим порогом нашего сознания, на который, однако, нельзя, как показывают то факты, смотреть, как на незыблемую преграду, и при перемещениях которого к способностям нашего чувственного лица присоединяются способности нашего лица трансцендентального. Значит, вопрос состоит только в том, существуют ли человеческие организмы, у которых порог

[1] Kant. II, 428.

сознания находится постоянно в анормальном положении? Хотя Кант не утверждал этого, но он считал это возможным и был настолько логичен, что вывел отсюда следующие заключения: между лицами нашего субъекта возможны прямые магические отношения; между нашим трансцендентальным существом и существами трансцендентальными — если считать их, подобно земным существам, связанными в общество, — также могут существовать прямые отношения; а значит, между трансцендентными существами и нашим чувственным существом при посредстве нашего трансцендентального существа возможны косвенные отношения. Исследование дела Сведенборга не могло убедить Канта в фактической верности этих его заключений. Но мы, знакомые с сомнамбулизмом, который был неизвестен Канту, знаем о существовании магических отношений между лицами нашего субъекта и потому не можем сказать, подобно Канту, что «наш трансцендентальный субъект эмпирически непознаваем».

В принципиальном противоречии с этими явлениями находится, впрочем, только материализм, отрицающий существование всего метафизического, особенно же существование души. Но нетрудно видеть, что это отрицание, даже с современной естественнонаучной точки зрения, является анахронизмом, так как при обстоятельном исследовании вопроса оказывается, что оно основывается на нескольких утверждениях, об опровержении которых позаботились сами же материалисты, и что, следовательно, держаться его может только тот, кто неспособен к логическому мышлению. Учение, отрицающее существование у нас души, утверждает, что наше самосознание исчерпывает свой объект, наше *я*, то есть оно отрицает за нашим сознанием и частным видом его, нашим самосознанием, способность к биологическому развитию, а следовательно, противоречит самому себе. Если справедлива теория развития, то человек должен быть двуликим Янусом: в нем должны совмещаться и остатки его биологического прошлого и задатки будущих высших способностей его души, обнаруживающиеся у него

при перемещении порога его сознания. Но новейшая физиология указала на существование у нас порога сознания для каждого из наших чувств; значит, она доказала и существование хотя и не существующего для нашего чувственного сознания, но действующего на наш трансцендентальный субъект и вызывающего в нем реакции трансцендентального для нас мира. Если возможно развитие человека путем изменения его формы или, по крайней мере, развитие его сознания путем изменения его познавательного аппарата, то в таком случае во внешнем мире должны существовать и объекты его приспособления. Если его сознание должно подняться над современным уровнем своего развития, то для совершения такого подъема оно должно иметь соответствующую опору и скрывать в себе способность к высшей психической деятельности. Чтобы убедиться, что это имеет место в действительности, стоит только обратиться к физиологии чувств и к теоретической физике. Столпом материализма служит утверждение, что только чувственное и действительно. Сами материалисты сокрушили этот столп своей системы и только не хотят видеть того, что вместе с ним обрушилась и их система.

Но монистическое учение о душе доказывает — и этим ставит себя во враждебное к пантеизму отношение, — что с ослаблением, даже пропорционально ослаблению нашего сознания наша душа обнаруживает новые способности, откуда непосредственно следует, что нашему самосознанию известна не вся наша душа, что значит, в основе нашего чувственного существа лежит наш трансцендентальный субъект, который бесконечно богаче и неизмеримее, чем каким он является перед нашим чувственным сознанием. Но если во время нашего нахождения в состояниях, сопровождающихся обнаружением нашего трансцендентального субъекта (основную форму их представляет сомнамбулизм), обнаруживаются и новые наши отношения к природе, а вместе с тем и новые нашего субъекта на нее реакции, то отсюда надо сделать заключение, что с прекращением нашей чувственной жизни должно наступить не пантеистиче-

ское разрешение нашей индивидуальности в мировой субстанции, а укрепление ее в области бессознательного.

Наконец, монистическое учение о душе не ладит и с учением о ней богословов-метафизиков. Это учение началом существования нашей души считает наше земное рождение и вместе с тем наделяет нашу душу бессмертием. Но предсуществование есть логический постулат бессмертия, так как уже Аристотель доказал, что непреходящим может быть только существо безначальное.[1] Далее. Догматизм приходит к своему понятию о душе благодаря смешению аналитического суждения с синтетическим, то есть благодаря тому, что из добытого аналитическим путем сведения, что *я* есть простой логический субстрат, он делает синтетический вывод, что мыслящее *я* есть простая, а следовательно, бессмертная субстанция. Но если в нашем сознании обретается только наше логическое *я*, то отсюда еще не следует, чтобы наше реальное *я* не могло преступать в виде нашего трансцендентального субъекта пределов нашего сознания, чтобы в наше тело была погружена вся наша душа, чтобы вся она содержалась в нашем самосознании. Это учение заставляет нашу душу жить полной жизнью сперва в посюстороннем, а затем в потустороннем мире, быть сперва земной, а потом трансцендентальной, и тем идет в разрез с монистическим учением о ней, по которому она одновременно живет и земной и трансцендентальной жизнью. Что мы живем одновременно двойной жизнью, что наша жизнь представляет монистическое соединение двух жизней, в этом убеждает нас каждое наше сновидение, в котором мы задаем кому-то вопрос и получаем от этого кого-то ответ: так как в этом случае наш субъект содержит в себе и вопрошающее и отвечающее лицо, распадается же он на них только драматически, то здесь в основе кажущегося дуализма лежит монизм. Психологическая формула разгадки нашего сновидения служит вместе с тем и метафизической формулой разгадки нас самих: как во время сновидения,

[1] Aristoteles. De coelo. I, 12.

так и во время бодрствования порог нашего сознания образует границу между лицами нашего субъекта. Таким образом, мысль неоплатоников, что человек есть двойное существо, стоящее на рубеже чувственного и сверхчувственного миров,[1] приобретает научную основу.

При имеющем место во время нашего нахождения во сне драматическом раздвоении лица субъекта обнаруживаются одновременно; в других же случаях, например, в случае попеременности сознания, образования из гусеницы мотылька и вообще при имеющей место в жизни животных смене поколений, они обнаруживаются разновременно. Но и эти случаи не противоречат одновременности существования лиц субъекта, так как в них последующее состояние (мотылек) находится в скрытом виде в предыдущем (в гусенице). Отсюда становилось понятным, почему уже в древнейшие времена наш трансцендентальный субъект сравнивали с мотыльком, а наше тело с коконом куколки его гусеницы.

Согласно существованию в нас трансцендентального субъекта известно, что земные наши бедствия приносят нам трансцендентальную пользу и что земное наше существование есть дело наших же рук. Ни пустота, ни скоротечность нашей жизни не могут ввести нас в заблуждение относительно места, занимаемого нами в природе; ведь если наше чувственное сознание ничего не ведает о нашем трансцендентальном субъекте, то смерть этого сознания не только не может причинить ни малейшего вреда этому субъекту, но может даже принести ему пользу, так как опыт показывает, что ослабление нашего чувственного сознания сопровождается усилением нашего трансцендентального сознания. Насколько достоверно то, что деятельность нашего трансцендентального субъекта не может (наперекор стремлению мистиков и аскетов всех времен) обнаружиться во всей своей нормальной полноте во время земной жизни, настолько возможно то, что при помощи опыта над человеком мы уз-

[1] Zeller. Philosophie der Griechev. III, 2, 434.

наем его трансцендентальный субъект гораздо точнее, чем знаем его теперь. При этом прежде всего обнаружится несостоятельность дуализма тела и души. Наше тело — не антипод нашей души уже в силу того, что наши органические процессы сопровождаются нашим трансцендентальным сознанием. Это доказывается критическим самосозерцанием сомнамбул и выражающимся в их врачебных советах их вступлением в сферу представления их целебной силы природы. Значит, организующее и мыслящее в нас начала тождественны; наш трансцендентальный субъект представляет общий корень нашей души и нашего тела, образуемого и поддерживаемого в своем существовании по существующей в представлении этого субъекта схеме. Следовательно, дуализм тела и души существует не в действительности, но в нашем самосознании. Но этим самым монистически разрешается и часто проповедуемая тройственность человека: и деление его на дух, душу и тело существует только для нашего самосознания. В нашем самосознании обретается наш дух постольку, поскольку он является нашей душой, то есть поскольку он чувствует и мыслит при посредстве нашего организма. Наша душа есть часть нашего духа, обнимаемая нашим самосознанием; дух же наш есть сумма нашей души и ее части, находящейся вне границ нашего самосознания.

Задача о бессмертии решается точно так, как решались в истории философии все философические задачи: превращением недопускающего примирения двух взаимно противоположных воззрений «или — или» в примиряющее их «и — и». Смерть расторгает союз лиц нашего субъекта. Что она уничтожает одно из наших лиц, в этом правы материалисты; но, что с наступлением ее наш субъект только как бы снимаете себя земные очки и потому остается и после нее таким же самым, каким был до нее, в этом правы спиритуалисты. Если бы наше *я* обнималось вполне нашим самосознанием, если бы в тело была погружена вся наша душа, то в таком случае не могло бы быть и речи о нашем бессмертии, так как тогда со смертью наших чувств должно бы

было умереть все наше сознание. Только часть нас, находящаяся вне наших чувств, и может пережить нашу смерть, то есть бессмертие человека возможно только в том случае, если его душа превышает объемом его сознание, если в нем таятся такие силы, которые независимы от его тела и потому не могут умереть вместе с его телом. Непокрываемость нашей души нашим сознанием обнаруживается с большой ясностью во время нашего нахождения в сомнамбулизме. То замечательное явление, что сомнамбулам во время их кризисов неведом страх смерти, не только понятно, но и необходимо с нашей точки зрения. Сознающие себя в своих кризисах трансцендентальными субъектами сомнамбулы знают, что, умирая, они теряют только одно сознание и вознаграждаются с лихвой другим, трансцендентальным. Чем глубже погружаются они, освобождаясь от оков чувственной жизни, в трансцендентальное существование, тем больше возрастает их отвращение к возврату к чувственному сознанию и к новому соединению с их телом, лежащим перед ними, как нечто им чуждое. Несмотря на то, что пробуждение их от их сна сопровождается потерей ими памяти об испытанном ими в нем состоянии, последнее все-таки оставляет в них по себе след, подобный тому, какой нередко оставляет в нас прекрасное, но с нашим пробуждением позабытое нами сновидение, почему они и горько жалуются на их насильственное выведение из сна. Страх смерти существует только на низших ступенях развития сомнамбулизма; но в высоком сне, симптомы которого так сходны с симптомами смерти, сомнамбулы нередко обнаруживают сопротивление желанию магнетизеров вывести их из этого сна.[1]

Итак, смерть не приносит нашему трансцендентальному субъекту никакого вреда. С земной формой нашей организации связано наше чувственное сознание, и от распада этой формы ничуть не страдает производящее и наш организм и наше сознание ее содержание. После нашей смерти мы окажемся опять трансцендентальными существами, как

[1] Chardel. Esquisse etc. 282.

оказываемся прежними чувственными существами, пробуждаясь от сна. Переход наш в потусторонний мир представляет только образное выражение изменения формы нашей организации, изменения, с которым, конечно, исчезнет существующий теперь в нашем представлении мир. Материалисты говорят: мы умрем, мир останется; мы же скажем наоборот: мы останемся, исчезнет наш мир.

Шопенгауэр прав, когда называет показания сомнамбул относительно потустороннего мира бестолковым пересказом урока. Так как не только с наступлением смерти, но и с нашим погружением в сомнамбулизм у нас происходит изменение форм и способов познания. Вот почему многие сомнамбулы и говорят, что, не находя соответствующих слов для выражения того, что им надо выразить, они прибегают к образам и как бы делают переводы с языка трансцендентального на язык чувственный. В нашем сознании, обнимающем всю нашу жизнь, мы имеем один из главнейших элементов нашего трансцендентального сознания, а именно тот, благодаря которому наш трансцендентальный субъект, несмотря на постоянную смену форм своего существования, одной из которых служит его существование земное, сохраняет свое духовное единство. При такой смене форм существования умственное и нравственное его совершенствование возможно только при условии непрерывности его вспоминания. «Сила практических оснований учения о переселении душ, — говорит Гартман, — возрастает и слабеет с верой в тождество моего существа и существа моего преемника; она не может держаться на простом продолжении существования после моей смерти моих гипостезированных грехов».[1] Но чтобы было возможно такое совершенствование нашего субъекта, для этого достаточно, чтобы сознание нашего лица — действительность существования чего доказывается сомнамбулизмом — обнималось сознанием нашего субъекта; при одновременности существования нашего субъекта и нашего лица нет надобности в

[1] Hartmann. Das Religiose Bewustsein. 344.

том, чтобы оба они обладали одинаковой по объему памятью. Поэтому, если бы кто-либо возымел желание, чтобы воспоминанием соединились и лица нашего субъекта, чтобы мы уподобились Пифагору, который будто бы помнил, что жил жизнью Пирандера и Мидаса, что в лице Эвфорба был умерщвлен Менелаем [1] и что в храме Юноны Аргосской узнал щит, который тогда носил,[2] то такое желание, законное с точки зрения дуалистического учения о душе с монистической точки зрения было бы желанием бесполезного усложнения существующих в области нашего сознания отношений.

Обнаружившаяся у человека почти везде и всегда и потухавшая только в периоды увядания культуры в его поколениях, погружавшихся в материализм, инстинктивная вера его в бессмертие не могла бы иметь такого пространственного и временного распространения, если бы она не была тем, чем являются почти все его инстинкты, а именно: ослабленной порогом его сознания трансцендентальной несомненностью, подобно тому как существующее у него *совместно с* этой верой желание продолжения им земного существования является остатком от имевшего у него место до возникновения этого порога наглядного созерцания трансцендентальной пользы для него от такого его существования. Если таково происхождение у нас идеи о нашем бессмертии, то с падением порога сознания инстинкт чувственного сознания должен сделаться у нас опять твердой уверенностью.

Таким образом, монистическое учение о душе разрешает многие противоречия и устраняет многие затруднения. Но, с другой стороны, оно, как и всякое новое воззрение, рождает новые задачи, число которых превосходит число задач, им разрешаемых. Когда явления сомнамбулизма приписываются деятельности нашего трансцендентального субъекта, то, конечно, такое толкование их сложнее физиологического; но простота физиологического толкования

[1] Ilias. XVII, 59.

[2] Diogenes Laërtius. VIII, 4.

сомнамбулических явлений не имеет никакой цены, так как само это толкование вполне произвольно и не соответствует природе истолковываемых им явлений, явлений, которые, что бы ни говорили, отличаются своеобразностью. Решить задачу не значит обойти существующие в ней затруднения молчанием; кажущаяся от такого ее решения польза быстро обращается во вред. Кант говорит: «Когда наука нуждается в помощи, то должны быть не только исследованы все препятствия, лежащие на ее пути, но и обнаружены препятствия, скрывающиеся в стороне, так как каждое из них вызывает помощь, которая иначе может явиться только с увеличение объема науки или ее определенности; вследствие этого сами препятствия в науке обращаются в средства к приобретению ее основательности. Когда же эти препятствия умышленно скрываются, или когда для устранения их употребляются паллиативы, это рано или поздно приносит науке непоправимый вред и повергает ее в полный скептицизм».[1]

В психологии утаивание фактов принесло много зла; но особенно большой вред принесло ей физиологическое толкование трансцендентально-психологических явлений, или, лучше сказать, глумление над этими явлениями. Теоретически обнаружился этот вред в том, что задачи, решенные монистическим учением о душе, считаются все-таки нерешенными, так как настаивают на материалистическом или дуалистическом их решении.

Всякий раз, как вам приходится наталкиваться на какое-нибудь социальное зло, проследите всю цепь вызвавших его причин, и вы увидите, что конечная его причина заключается в превратностном образе мыслей народных масс. Но если задаться вопросом, в каком из существующих мировоззрений черпаются мысли наиболее превратные и практически вредные, то придется ответить, не колеблясь, что таким мировоззрением должно быть то, которое меньше всего способно служить для людей путеводной нитью в

[1] Kant. VIII, 235.

нравственном отношении, то есть что им должен быть материализм. Это учение вовсе неспособно нравственно руководить людьми, потому что если оно провозглашает, что мир есть только физическая, а человек — только химическая задача, то, конечно, мораль не имеет для него никакого смысла.

Но если причины всех наших социальных бедствий сводятся к нашим ошибочным представлениям, то и наоборот: правильные представления людей служат залогом общественного благосостояния. По правде говоря, я никогда не задавался целью построения системы, направленной к практической пользе общества, и только побуждаемый теоретическими основаниями склонился на сторону монистического учения о душе. Так как это учение, будучи простым истолкованием явлений сомнамбулизма, теоретически неизбежно, рассматриваемое же с практической точки зрения, только одно и содержит в себе очень веские мотивы морали, то оно увеличивает число доказательств, говорящих в пользу согласия теоретически истинного с практически добрым. Насколько материализм вредит человеку, порождая в нем ложное на самого себя воззрение, настолько на монистическом учении о душе должны оправдаться следующие слова Шеллинга: «Дайте человеку осознание того, кто он есть, и он вскоре научится быть тем, кем он должен быть».[1]

5. Наше место во Вселенной

Из одновременности существования нашего трансцендентального субъекта и земной формы его воплощения вытекает само собой заключение, что указанием Земле ее астрономического положения в мирозданйи [2] и человеку — его биологической ступени на земле [3] еще не определяется

[1] Schelling. I, 157.

[2] Proctor. Unsere Stellung im Weltall.

[3] Darwin. Die Abstammung des Menschen.

место человека во Вселенной. Если и у природы и у человека есть метафизическая сторона, то задача о месте, занимаемом человеком во Вселенной, должна быть понимаема гораздо глубже: она превращается в задачу об определении отношения места, занимаемого им на земле, к месту, занимаемому им в трансцендентальном мире, так что философия и религия являются и здесь необходимым восполнением естествознания. Сама этическая задача, которая будет оставаться задачей чисто социальной, пока мы будем смотреть на человека только как на земное существо, обратится в задачу чисто метафизическую, как только мы допустим, что его действительное место не ограничивается местом, занимаемым им на земле. Так как в наши дни выяснилось с достаточной ясностью, что решение социальной задачи вечно будет разбиваться о людской эгоизм, что во всяком случае с последним придется вести бесконечную войну, что, следовательно, радикальное решение этой задачи возможно только при помощи этики, последняя же возможна, в свою очередь, только при том допущении, что человек есть гражданин Вселенной, то отсюда вытекает заключение, что занимающий нас вопрос имеет и высокое практическое значение. Если человек — гражданин Вселенной, то этика возможна; если же он — только гражданин земли, то тогда не существует этической задачи, а существует задача только социальная. Сила этики — в признании, слабость ее — в отрицании прав человека на вселенское гражданство. Поэтому задача философии и религии состоит в том, чтобы воспитать в человеке осознание его вселенского гражданства. Когда человек осознает свое вселенское гражданство, он станет преследовать в своей жизни этические цели, и наоборот: он не будет руководствоваться ими в своей жизни до тех пор, пока не осознает, что он — гражданин Вселенной.

Можно сказать, что с древнейших времен до наших дней все наше спекулятивное мышление вращалось вокруг вопроса о месте, занимаемом человеком во Вселенной. Всякая система философии, всякая система религии решает

этот вопрос по-своему. Поэтому и не входя в подробный разбор достоинств данных ими ответов, можно наперед применить к ним в этом отношении следующие слова Паскаля: «Ты меняешься, значит, ты — не истина: истина неизменна».

Однако нельзя отрицать того, что вместе со сменой систем религии и философии приобретал все большую определенность если и не ответ на вопрос о месте человека во Вселенной, то сам этот вопрос, и что опыты решения задачи о месте человека, несмотря на содержащиеся в них частные противоречия, восполняют друг друга. Это справедливо даже относительно случаев такого принципиального противоречия, в каком находятся, по-видимому, оптимизм и пессимизм. Если мы посмотрим на мир глазами астронома, мы увидим в движениях небесных светил величайшую гармонию и величайшую целесообразность. Материалисты говорят, что в нем нельзя видеть ничего, кроме законообразности, и это справедливо до такой степени, что астроном, *как астроном*, никогда не дойдет до признания Бога или мирового разума. Но, с другой стороны, мы видим, что почти все астрономы не только верят в этот разум, но даже исповедуют теизм. Это потому, что только для близоруких людей искание истины завершается открытием космических законов; тот же, чей глаз видит далеко, не примет за истину призрак истины; для него потребуют объяснения и сами столь чудодейственные космические законы, и он, естественно, склонится на сторону оптимизма.

Всякое действие имеет свою причину, и так как действие и причина должны быть однородны, то у разумного действия должна быть и разумная причина. Можно впасть в погрешность, индивидуализируя или даже антропоморфизируя эту причину; но видеть в законах *последнее* объяснение всех явлений, это значит впасть в погрешность еще большую. Так как можно представить себе хаотический мир вещей, управляемый физическими и химическими законами, так как закон может царить как среди гармонии, так и среди хаоса — почему понятие о космическом законе и не

совпадает с понятием о законе вообще, а представляет только частный его вид, — то хотя и нельзя ничего сказать против самого подведения астрономом явлений под законы, однако можно и должно по окончании им этой операции поставить ему вопрос: где причина того, что ему приходится иметь дело с одним из частных видов законообразности, а именно, с законообразностью гармонической? А что последняя присуща астрономическим явлениям, это оптимисты всегда будут толковать в свою пользу.

Но и противная сторона права, говоря, что дело состоит не только в том, гармонично ли (как оно и есть) или нет движение планет вокруг солнца, но и в том, какие части планет освещаются солнцем, и здесь начинается торжество пессимистов. Как бы то ни было, а системы Гартмана и Шопенгауэра не имеют солидного эмпирического базиса, так что пессимизм прав только относительно. Являющаяся конечной причиной всех бедствий на земле дарвиновская борьба за существование побуждает склониться на сторону Шопенгауэра; с другой стороны, она же служит и условием всякого космического, биологического и исторического развития; значит, во всяком случае ее результаты являются в оптимистическом свете. Следовательно, так как и оптимизм и пессимизм опираются на опыт, то правильным воззрением будет воззрение, совмещающее в себе их оба.

Нет ничего удивительного, что по временам человечество впадает в бессилие и скептицизм и всецело предается исследованию чувственного мира. Это имеет место относительно подвизающихся с беспримерным в истории успехом на пути этого исследования позднейших поколений. Но в такие периоды значение религии и философии ничтожно, по крайней мере — для тех людей, которые имеют поверхностное знакомство с философией и от которых факт неуспешного решения ею мировой задачи заслоняет другой факт, факт обнаружения в историческом процессе решения этой задачи поступательного движения. В такое время в обществе царит величайший скептицизм, рельефным выражением которого служит материализм, обвиняющий фи-

лософию не только в том, что она блуждает продолжительное время, но и в том, что она заблудилась навеки.

Как бы то ни было, а в настоящее время все выдающиеся естествоиспытатели являются скорее врагами, чем друзьями материализма; публика же, по милости своего поверхностного знакомства с естествознанием, только и бредит материализмом; на вопрос о том, не есть ли человек нечто большее, чем земное существо, она отвечает, что такого вопроса даже быть не может. Поэтому в числе моих читателей найдутся не только такие, для которых человек занимает иное, чем, по моему мнению, место, но и такие, которые будут отрицать саму возможность вопроса об ином месте человека, чем то, которое он занимает на земле как индивидуум и представитель рода.

Естественные науки, упирая на непреложность своих выводов, именуют себя точными. И действительно, нельзя отрицать того, что так как законы природы неизменны во времени, то раз она дала известный ответ на поставленный ей в одном каком-нибудь опыте вопрос, этот ответ должен быть рассматриваем окончательным. Но, с другой стороны, несомненно и то, что физическими опытами можно решать только физические задачи, химическими — только химические; решение же философских задач — вне компетенции естествознания. Значит, последнее не может относиться к философии положительно, то есть оно не может увеличивать ее содержание; оно может относиться к ней только отрицательно, ограничивая ее, налагая *veto* на ее заключения, противоречащие результатам опыта. Дальше компетенция экспериментальной науки не распространяется, почему между естествоиспытателями и возникают споры всякий раз, как дело касается задач, решение которых не обретается в тигелях и ретортах. Геккель и Бэр, при всем уважении, каким они пользуются в среде своих коллег за свое добросовестное осознание того, что естествознание — несовершенное создание человека и что сила и атом — метафизические понятия, встречают со стороны их мало благодарности.

Конечно, у крайних материалистов не может быть глубоких споров, так как то, о чем они спорят, служит, собственно говоря, предметом не спора, а пари и так как разрешителем их споров является не разум, а реторта. Взаимное согласие легко достигается ими тем, что они отрицают всякую философию вообще. Но, исключаемая из области естествознания, она все-таки проникает в него через заднюю дверь, а именно следующим образом. Когда материалисты утверждают, что так как при посредстве наших чувств и наших физических приборов мы воспринимаем только ограниченное число существующих в природе материй и сил, а потому во всей природе не может существовать никаких других сил и материй, то этим чудовищным «потому» простая отрасль знания возводится на степень миросозерцания, хотя на самом деле и представляющего собой чрезвычайно жалкую философию, но все-таки философию.

Решительнее, чем могла бы сделать то сама философия, *право ее существования доказано в новейшее время точными науками*, и доказано следующим образом. Через всю историю философии *красной нитью* проходит та мысль, что чувственно воспринимаемый нами мир представляет только входящий в нас при помощи наших чувственных каналов образ мира, что мы познаем не действительность, а только реакцию на нее наших чувств. От Протагора, называющего человека мерой всех вещей, до Канта, поставившего задачу шире и глубже, чем ставил ее кто-либо когда-либо до него, эта истина постоянно провозглашалась в философии. Материализм же считает явления за *вещи в себе*, хотя если бы было так на самом деле, то объяснение мира не составило бы никакого труда. Но что действительность не может быть отождествлена с отражением ее в зеркале нашего сознания, а значит, что философия неизбежна, это доказано самими точными науками: теоретической физикой и теорией чувственного восприятия. Теперь известно всякому образованному естествоиспытателю, что так называемые свойства вещей, в сущности, представляют собой только свойства нашей организации и что, следовательно,

объяснение свойств вещей представляет объяснение свойств этой организации, а отнюдь не объективное решение мировой задачи. Наше представление объективного мира обусловливается природой наших чувств как в количественном, так и в качественном отношении, ибо, во-первых, мы познаем чувствами далеко не все совершающиеся в мире процессы, а во-вторых, воспринимаемые нами внешние воздействия вещей на нас испытывают по милости наших чувств превращения: мы воспринимаем глазом только миллионнократные колебания эфира, и то не в виде колебаний, а в виде света и цветов.

Из сказанного следует, что для уяснения вопроса о месте, занимаемом человеком во Вселенной, надо приложить интеллектуальный рычаг к задаче, на которую уже давно указывала философия и экспериментальное решение которой наметило теперь естествознание, а именно, к точному определению отношения действительности к нашей организации, так как материалистический взгляд, по которому все действительное — чувственно, по которому чувственно *воспринимаемое* покрывает действительное, опровергнут радикальным образом с тех пор, как поставлена Дарвином на твердую почву теория развития. Весь процесс биологического развития, процесс развития чувств и сознания есть процесс непрерывного расширения области воспринимаемого. Увеличивался постоянно субъективный фактор, а не мир объективный. Воспринимаемое и действительное никогда не покрывали друг друга, никогда не было так, чтобы процесс биологического развития уподоблялся, как думает то отождествляющий их материализм, такому движению путника, вместе с которым объективно растет сама дорога, или такому росту вьющегося растения, вместе с которым растут и подпоры последнего.

Если у человека пять чувств соответствующих определенным родам совершающихся в природе процессов, которые все могут быть сведены на соответствующее число определенных родов движения материи и эфира, то отсюда не следует, что в природе, взятой независимо от человеческого

субъекта, не существует других родов движения. Нам известны не все властвующие в природе силы, да при восприятии и немногих известных нам сил объективный процесс (например, воспринимаемые нашим ухом колебания воздуха) подвергается превращению (в звук).

Этим окончательно устраняется принципиальное отрицание сверхчувственного. Поэтому Протагор усиливает свое изречение, что «человек есть мера всех вещей», словами: «...сущего, поскольку оно есть, не сущего, поскольку оно не есть». Пусть изменятся у человека его чувства, и сейчас же мир явится перед ним в совершенно ином виде; пусть увеличится число его чувств, и тотчас же природа обнаружит перед ним несравненно большее богатство; [1] пусть будет отнято у него какое-нибудь из чувств, например зрение, и тотчас же исчезнет для него большая часть природы. А так как не только ограничено каждое из его чувств, но и весь его организм имеет свои чувственные границы и воспринимает только осколок действительности, то, очевидно, что воздвигнутое на этом осколке здание материализма далеко не может представлять собой решение мировой загадки. С таким же точно правом мог бы считать свой мир за Вселенную и слепой. В 1876 году в лейпцигской клинике находился больной, не испытывавший почти ни одного чувственного и мускульного ощущения; связанный с внешним миром только правым глазом и левым ухом, он погружался в сон, как только ему их закрывали. Его не могли разбудить даже встряхиванием; этого можно было достигнуть только криком над его левым ухом или действием света на его правый глаз.[2] Этот больной находился в таком же отношении к нормальному человеку, в каком последний находится к существу, число чувств которого превышало бы число наших чувств. Если чувства такого больного предоставляют ему материал, совершенно недостаточный для объяснения нашего чувственного мира, то и чувства ка-

[1] Vgl. du Prel. Die Planetenbeqohner. Cap. VI: Über die intellektuelle Natur der Planetenbeqohner.

[2] Archiv f. d. ges. Physiologie. XV, 573.

кого-нибудь Фохта или Бюхнера предоставляют им материал, совершенно недостаточный для решения мировой задачи.

Спектральный анализ показывает, что световой спектр небесных тел, а также их химические элементы и соединения этих элементов очень разнообразны. Это относится прежде всего к солнцам, неподвижным звездам, но по аналогии с нашей системой должно быть отнесено и к отдаленным невидимым нами планетам этих звезд. Значит, согласно учению о приспособлении, организмы, находящиеся на обитаемых небесных телах, должны быть в высшей степени разнообразны. Если представим себе теперь, что на всех таких небесных телах находятся представители материалистического учения, что существует мировой конгресс материалистов, на который каждое из них посылает своего Людвига Бюхнера, и что изобретен язык для словесного общения между членами этого конгресса, то нельзя еще будет сделать заключение, что между этими членами должно существовать взаимное понимание. Если, например, *один из них будет только видеть*, а другой только обонять розу, то каждый будет говорить о своем объекте и останется в конце концов в том убеждении, что другой говорит об объекте совершенно ином.

Простейший взгляд на место, занимаемое человеком в природе, состоит в том, что оно индивидуально, субъективно и как в пространстве, так и во времени ограничивается землей. Первое возражение против такого взгляда заключается в том, что уже вследствие оказываемого отдельным человеком на общую историю человечества влияния его существование продолжается и по своем прекращении. Построив только часть здания своей культуры, человечество будет продолжать строить его и впредь путем коллективного труда образующих его индивидуумов. Такое воззрение породило у арабов то житейское правило, в силу которого каждый человек обязан или посадить дерево или написать книгу, или оставить по себе потомство. Хотя с этой точки зрения жизнь человеческого индивидуума и не имеет мета-

физического значения, однако, она имеет значение для его рода, то есть она имеет значение историческое.

Но может ли сказанное о человеческом индивидууме быть отнесено и к человеческому роду?

Когда-нибудь прекратится на земле жизнь, прекратится существование и самой земли. Какая польза из того, что каждое светило разовьет своеобразную культуру, если эта культура должна когда-нибудь умереть и потонуть в забвении? Какое значение имеет история нашей культуры, если земля должна остаться навсегда уединенным островом и история человечества не вольется никогда в общее русло мировой истории? Или, может быть, сделавшееся со времени Лессинга, Гердера и Гегеля общим достоянием образованных людей воззрение на историю человечества допускает космическое распространение?

Хотя процесс установления космических отношений представить себе и не легко, но возможность этого процесса не немыслима. Подобно тому, как это имело место относительно океанических островов, пребывавших до времени географических открытий в изолированном положении по отношению ко всем прочим местам земного шара, можно вообразить себе, что между нашей планетой, представляющей в настоящее время уединенный в океане мирового пространства космический остров, и остальным миром когда-нибудь установятся отношения. Нет надобности понимать буквально это сравнение и мечтать о будущих путешествиях на Луну или на Марс, хотя и можно надеяться, что с нами будет то же, что и с первобытным человеком, который когда-то стоял на берегу моря столь же беспомощным, какими стоим и мы теперь перед воздушным океаном, пока однажды, с каменным — как говорит Гораций — сердцем в груди, он не отважился пуститься на утлой ладье по волнам.

Материально наша земля от остального мира не изолирована; иначе, не говоря уже о всемирном тяготении, до нас ни с одной звезды не доходил бы ни один луч света. Поэтому уместно задаться вопросом: не может ли хоть наша

мысль, при лучшем нашем пользовании силами, связующими обитаемую нами планету с другими планетами, сделаться способной пробегать мировое пространство? Из того, что мы не в состоянии представить себе, каким образом может быть достигнуто космическое общение, не следует еще того, чтобы не могло иметь места его осуществление; и для Аристотеля было бы немыслимо, чтобы мы, не переплывая океана, могли обмениваться мыслями с нашими антиподами. Нет ничего невозможного в том, что говорящий нам теперь о химическом составе небесных тел спектроскоп со временем превратится в космический телеграф.

С астрономической точки зрения мир представляет одно связанное силой тяжести целое. Но неужели единство, гармонию космоса надо понимать только механически? Неужели все небесные тела обречены на вечное пребывание в атомистической разрозненности? Если могущественнейшим явлением природы служит не материя, а обнаруживающийся в столь разнообразных формах дух; если природа, очевидно, как бы навешена на дух, то трудно допустить, чтобы объединяющая природу связь ограничивалась только связью материальных масс небесных тел. Дух был бы совершенно бесполезным наростом на космосе, если бы и он не был способен достигнуть единства. Кто склонен скорее допустить бессмысленность истолкования природы, чем бессмысленность самой природы, тому и мысль, что все мировое развитие было направлено только к водворению в мире царства силы тяжести, покажется столь же странной, как утверждение, что существенное значение большого города заключается в массе его построек, а не в совокупной духовной жизни его жителей. И существенное значение природы заключается в духовной жизни населяющих ее существ, а не в местах их жительства.

Какие удивительные перевороты в социальной жизни произведены силами пара и электричества! Но мы далеко еще не знаем всех сил, существующих в природе; их должно быть больше, чем сколько знаем их мы, уже потому, что, как учит нас физика, все силы природы представляют собой

только превращение одной неизвестной нам ее первичной силы и что, следовательно, каждая из известных нам сил может переходит в количественно ей эквивалентную, не воспринимаемую нами силу. Да если бы нам были известны даже все *существующие теперь* в природе силы, то все-таки, вследствие дальнейшего развития земного шара, могли бы явиться новые их превращения, подобно тому как с определенным охлаждением земли явились и другие, чем до него, химические соединения.

Так как, очевидно, нелогично утверждать, что благодаря *неизвестным* нам силам природы может возникнуть только определенная сумма *известных* нам явлений, то уже *a priori* можно допустить, по меньшей мере, возможность вселенского общения, а значит, и вселенского гражданства человека. Вместе с этим появляется надежда на то, что даже по прекращении жизни человечества на имеющем охладиться до степени необитаемости земном шаре не исчезнут плоды земной культуры. Человечество сойдет со сцены истории в такой же мере, в какой сошел с нее оставивший после себя культуру древнегреческий народ. Оно найдет себе преемника в других существах космоса, и если даже допустить, что с ослаблением центробежной силы должна пасть на Солнце Земля, то все-таки можно сказать: *«non omnis moriar!»* [1]

Но в колчане философа есть еще и другие стрелы, которые он может пустить, если бы не достигла цели уже пущенная. До сих пор мы не задались еще вопросом: действительно ли решить задачу установления космического общения предстоит человеку? Может быть, надежды на осуществление космической истории кажутся нам столь плохими только потому, что мы ставим эту задачу человеку? Ведь ничто не препятствует допустить не только то, что эта задача может быть решена на земле человеком высшей, чем мы, организации, которому она будет больше, чем нам, по силам, но еще и то, что инициатива установления вселен-

[1] Нет, весь я не умру! (*лат.*)

ского общения будет принадлежать обитателям какого-нибудь другого светила. Теперь мы и должны обратиться к исследованию обеих этих возможностей.

Наш сосед Марс раньше Земли отделился от Солнца, и на нем быстрее, чем на Земле, должно было совершиться как геологическое, так и биологическое развитие, быстрее не только потому, что при меньшем поперечнике он быстрее и охладился — что доказывается обширными ледяными полями у его полюсов, — но и потому, что на нем имеет место более благоприятное, чем на земле, взаимоотношение воды и суши (на нем сравнительно больше, чем на земле, суши). Таким образом, препятствия к возникновению взаимных отношений между обитателями Марса были не так велики, как препятствия к возникновению взаимных отношений между обитателями Земли, а следовательно первым удалось раньше завязать эти отношения и развить более совершенную культуру, чем последним. Значит, жителям Марса должна казаться мысль о будущем общении их планеты с Землей менее парадоксальной, чем нам — мысль об отношениях Земли с их местом жительства. Может быть, относительно биологического развития Марс превзошел уже земной шар; может быть не только то, что в научном распоряжении его обитателей находятся неведомые нам силы природы, но даже и то, что они обладают высшими, чем какими обладаем мы, чувствами. Может быть, они воспринимают своими органами электричество и магнетизм, о существовании которых мы знаем только благодаря аппаратам. Может быть, их орган зрения могущественнее вооруженного телескопом нашего глаза; может быть, их солнечный спектр содержит в себе более семи цветов, так что они видят еще и цвета по эту сторону красного и по ту сторону фиолетового границ спектра. Если да, то жители Марса, которым, может быть, в общих чертах известна даже деятельность человечества, могли выставить из своей среды Колумба для земного шара, культура которого кажется им такой же, какой показалась европейцам при открытии ими Америки культура американцев.

Если предположим теперь, что европейцам удалось бы, не ступая ногой на почву Америки, провести туда телеграф, то телеграфные постукивания остались бы для американских дикарей совершенно непонятными. Они сочли бы их не выражением желания отдаленных их собратьев завязать с ними отношения, но бессмысленным явлением, чудом, галлюцинацией, и европейцы, за невозможностью прибегнуть к помощи других сил, остались бы ими непонятыми.

И степень понятности для нас сообщений с Марса зависела бы отнюдь не от произвола его обитателей, а от уровня развития у них естествознания и от наличных условий, в которых они стоят относительно земного шара. Положим, что им удалось бы произвести на поверхности последнего очень незначительное, но тем не менее способное обратить на себя внимание изменение; тогда, даже при частом повторении этого изменения, мы увидели бы в нем все что угодно, только не разумное сообщение, которое на самом деле было бы разумным и неудовлетворительное качество которого обусловливалось бы только бедностью средств жителей Марса к установлению с нами более понятной для нас корреспонденции. При этом наши ученые начали бы оспаривать достоверность рассказов о таком с точки зрения всех *известных* нам законов природы невозможном для нас явлении; потом они заговорили бы о галлюцинациях, или сочли бы это явление злоумышленным обманом, или предъявили бы требование, чтобы разумные обитатели Марса протелеграфировали нам ясно: «Здравствуйте!», — и объявили бы бессмысленными бессмысленные только для нас вследствие ограниченности имеющихся в распоряжении у жителей Марса средств к установлению с нами более понятной для нас корреспонденции знаки; если же, наконец, явился бы такой человек, у которого возникла бы догадка насчет истинного положения дела, он был бы встречен ими гомерическим смехом. Словом, в этом случае произошло бы то, что происходило везде и всегда в таких случаях: присяжные ученые пустили бы в ход все, чтобы изгнать новую истину.

Для начала в деле установления космического общения есть два средства: одно находится в мало еще известных человеку силах внешнего мира, другое — в нем самом, и постольку, поскольку его организм способен к развитию. Для уяснения значения второго средства надо обратиться к выводам дарвинизма.

Так как дарвинисты смотрят на биологическое прошлое человека как на процесс развития, то они впадают в противоречие со своей собственной теорией, ставя на место будущего развития человеческой организации ее неизменность.

Теория развития и дарвинизм — не одно и то же. Первая говорит, что в природе высшие формы всегда появлялись из низших, то есть что они от низших происходили. Нам нет надобности вдаваться в обсуждение этого спорного вопроса; для нашей цели достаточно констатировать два следующих бесспорных для всех факта. Несомненно то, что существовало развитие животных форм: чем древнее геологические пласты, тем проще и содержащиеся в них животные формы, и наоборот. Но несомненно также и то (без чего не возникло бы никогда и учения о происхождении видов), что каждая из животных форм, как своим строением, так и своими функциями, приспосабливалась к условиям жизни вообще, вследствие чего она обнаруживает двоякого рода признаки: остатки ее прошлого, напоминающие о пройденной ею ступени лестницы биологического развития и задатки ее будущего, указывающие на ожидающую ее ступень этой лестницы. Это справедливо как относительно организмов, стоящих на ступенях эмбрионального развития, так и относительно организмов, уже их прошедших, как относительно строения организмов тех и других, так и относительно духовных качеств организмов последних (в игре девочки в куклы преобразуется будущая стадия ее духовного развития). Значит, каждая форма жизни представляет собой двуликого Януса, глядящего и в прошлое и в будущее. Это имеет место даже в неорганической природе: так называемые туманные звезды (космический туман с ярко

светящимся ядром) носят на себе печать прежнего своего состояния, равномерно светящейся разреженной туманности, и служат вместе с тем прообразом имеющих возникнуть из них солнечных систем.

Дарвинизм не может обречь человека на *status quo*; он должен допустить и для человека возможность его развития в высшую биологическую форму или, по крайней мере, возможность развития способности его чувственного восприятия до степени восприятия им остающихся под его психофизическим порогом сознания воздействий на него внешнего мира и возможность развития у него новых чувств. А так как мир, каким мы представляем его себе, есть продукт наших чувств, то всякое развитие существующего уже у нас чувства, всякое образование у нас чувства нового должно изменить и существующий в нас образ мира. В представлении устрицы мир не такой, какой он в представлении человека, и, восходя от устрицы до человека, мы наблюдаем у всех животных форм постоянное дифференцирование и развитие способности их чувственного восприятия. Этот процесс совершался у них постоянно и постепенно, а вместе с тем постоянно перемещался у них порог сознания, постоянно уменьшалась сила воспринимаемых их чувствами физических воздействий на них.

Если мы возьмем существо, стоящее на какой-нибудь из средних ступеней биологической лестницы развития, то увидим, что мир его представлений беднее нашего, и тем беднее, чем большее число ступеней этой лестницы отделяет его от нас; но существующий теперь для нашей организации мир объективно существовал уже и тогда, когда это существо стояло на низшей ступени биологической лестницы. Этот мир не осознавался им субъективно, он не существовал еще ни для одного из тогдашних существ, он был тогда вполне сверхчувственным. Значит, из теории развития вытекает с необходимостью то заключение, что и для нас, людей, должен существовать сверхчувственный, или — как говорит Кант — трансцендентальный мир, к которому мы постоянно приближаемся, но в который, может быть,

суждено вступить не нам, а имеющим сменить нас высшим формам жизни.

Таким образом, существование трансцендентального мира представляет логический вывод из дарвинизма и физиологической теории познания.

Теперь для нас ясна вся тщета спекулятивных попыток разгадать мир. Мы хотим философствовать о мире, а между тем знаем только часть его, так как не знаем части его, скрытой от нашего сознания, для нас трансцендентальной. Если бы сразу взвилась завеса, скрывающая от нас эту последнюю часть мира, если бы сразу явились у нас все могущие явиться в природе и, может быть, распределенные уже между населяющими весь звездный мир существами чувства, если бы наш организм вдруг пришел в соприкосновение со всеми точками действительности, то нам показалось бы, что мы перенеслись в совершенно другой мир.

Мир существует для нас таким, каким мы его воспринимаем; мы судим о нем так, как говорят нам о нем наши чувства. Чем больше было бы у нас путей к восприятию образа мира, тем больше приблизились бы мы к истинному его познанию. Мир, который мы познаем пятью нашими чувствами, с присоединением у нас к ним шестого чувства воспринимался бы нами совершенно иным. А кто захочет утверждать, что, кроме наших пяти способов восприятия мира, не может быть никаких других?

Ограниченность наших чувств может быть доказана даже экспериментально. В электричестве и магнетизме мы имеем такие силы, которые не находят себе соответствия ни в одном из наших чувств; кроме того, мы знаем, что существуют такие колебания эфира, на которые не реагирует наш орган зрения, такие колебания воздуха, которые не воспринимаются нашим ухом. А так как сверх того при восприятии нами вещей изменяется и их качество, то мы отнюдь не познаем чувствами их единой и неизменной субстанции. Были бы у нас другие чувства, у нас были бы и другие представления, а значит, другие понятия, другой язык, друга философия.

Итак, в противоположность материализму гораздо скорее нужно утверждать следующее: перед нами раскрыто не все содержание действительности, мы только потому и склонны к *такому* ограничению сферы объективных вещей, при котором считаем возможным описывать ее радиусом нашей способности восприятия, что ограничена сама наша организация; мы просто-напросто смешиваем объективный горизонт с субъективным и, значит, поступаем ни на волос не разумнее устремляющегося к концу радуги ребенка; с процессом биологического развития органическому миру открывались все новые стороны действительности, да и теперь эта действительность богаче нашего о ней представления: словом, мы должны утверждать, что с умножением органов восприятия происходит субъективное, а не объективное умножение вещей.

Из вышесказанного явствует, что для решения мировой задачи потребовалось бы ни больше ни меньше, как то, чтобы мы, перестав быть людьми, последовательно испытали бы всевозможные роды ощущения и существования; ибо, если бы даже действительность и исчерпывалась бы вполне восприятием наших чувств в количественном отношении, то все-таки и тогда, так как физические предметы и явления, вступая в наше сознание, испытывают такое качественное изменение, что делаются вполне другими (луч света и лежащие в его основе колебания эфира), весь представляемый нами мир остался бы для нас простым символом действительности, символом, настоящий смысл которого был бы все-таки скрыт от нас.

Как видите, естествознание само, своими новейшими выводами, примыкает к философии, и прежде всего — к теории познания; таким образом, сами материалисты, не замечая того, повынимали все камни из фундамента своего здания и уподобились человеку, который, срубив яблоню, утверждал бы, что плоды ее все-таки висят в воздухе.

Так как не в нашей власти обладать такими способами восприятия, которые *приблизили бы нас к сущности* вещей, то на попытки проникнуть в трансцендентальный мир

можно смотреть, как на безнадежные; но, с другой стороны, мы можем отрицать существование этого мира только в субъективном смысле, то есть таком, в каком слепой отрицает существование цветов, глухой — звуков.

Признание зависимости нашего представления о мире в количественном и в качественном отношении от наших чувств дает возможность составить приблизительное понятие о том, какое удивительное разнообразие могут произвести в этом представлении изменения в области наших чувств. Я считаю возможным обойти этот предмет молчанием потому, что он обстоятельно развит мной в моем сочинении, носящем название «Обитатели планет». Такие натуралисты, как Бэр и Уоллес, подарили миру интереснейшие в этом отношении исследования;[1] наши же материалисты решают этот вопрос очень быстро: все их рассуждения сводятся к тому, что так как на земле находятся только белковые существа, то и в целом мире не может быть других существ, кроме белковых. Так переносят они бедность своей фантазии на неисчерпаемо богатую природу и в этом отношении отстают даже от отца древнего материализма Демокрита, признававшего, что человек не воспринимает многого из того, что может быть воспринято существами, имеющими чувства, у него отсутствующие.[2]

Красной нитью проходит через весь процесс биологического развития непрерывное перемещение граничной черты между мирами действительным и трансцендентальным; что теперь для нас действительно, то было для нас в то время, когда мы стояли на низших ступенях лестницы биологического развития, более или менее сверхчувственно, трансцендентально. Вместе с биологическим развитием развивались и умножались у животных форм чувства, то есть развивалось их сознание. Но если каждая форма жизни носит в себе в зародыше признаки будущей ступени своего развития, то можно допустить, что и теперь перед челове-

[1] Ernst von Bar. Reden. Petersburg, 1873; Wallace. Die wissenschaftliche Ansicht des Übernaturlichen. Leipzig, 1874.

[2] Zeller. Philosophie der Griechen. I, 738.

ком, по крайней мере в исключительных случаях, может до некоторой степени приподыматься покров, окутывающий трансцендентальный для него мир, причем он может заглянуть в эту таинственную область настолько, насколько позволяет ему это сделать биологически степень развития существующих у него задатков будущего человека, как человека. Рассказы о попытках человека проникнуть в трансцендентальный для него мир содержатся уже в древнейшей литературе богословской и философской мистики; особенно же во все времена стремились к этому, хотя и без успеха, представители оккультных знаний. Успешных результатов в этом деле можно ожидать только теперь, благодаря экспериментальному методу исследования. Уже сомнамбулические состояния человека показывают, что во многих случаях своей жизни он бывает способен к восприятию того, что путем его чувственного восприятия никогда не могло бы войти в его сознание. У кого же не хватило бы времени для ознакомления с областью сомнамбулических явлений, тот может даже из наблюдений над явлениями своей собственной жизни во сне убедиться в том, что иногда наше сознание черпает свое содержание из источника, не имеющего ничего общего с нашими чувственными восприятиями. Натуральные сомнамбулы, лунатики, люди, спящие магнетическим, часто даже обыкновенным сном, при запертых каналах их чувственного восприятия обнаруживают такие способности, которые не могут существовать у них в то время, когда эти каналы открыты. Хотя такие явления, как провидение в пространстве и во времени, сомнамбулическое ясновидение, ясновидение, имеющее место в обыкновенном сне, предчувствие, второе зрение и т. п., могут быть названы явлениями сравнительно редкими, но они были констатированы множество раз, и притом преимущественно врачами, которые, как известно, обладают скептицизмом в достаточной мере. Все так называемые анормальные состояния человека доказывают, что между ним и природой существует, хотя и в зачаточном виде, еще другое отношение, кроме отношения, опосредствованного чувствами и

его головным мозгом, этим центральным складом всего чувственного, воспринимаемого им. Образующиеся у нас на протяжении пути, начинающегося периферическими концами наших нервов и оканчивающегося в нашем головном мозге, наши чувственные восприятия служат нормальным источником, в котором черпает свое содержание наше сознание; но это наше головное сознание есть только одна «из форм вообще возможного для нас сознания, только как бы наше обыденное земное зрение. Мы носим в себе задатки другого, как по содержанию, так и по форме, сознания. Когда какому-нибудь лицу снится событие, имеющее наступить в будущем или хотя уже и совершившееся, но ему еще неизвестное,[1] то такое *содержание* его сознания явилось у него отнюдь не путем его внешнего чувственного восприятия; когда же, как это могут всегда испытать на себе все, я в течение нескольких минут вижу сон, который, казалось мне, продолжался несколько месяцев, то здесь мы имеем дело с анормальной (временной) *формой* сознания.

В каком же отношении находятся эти явления к нашему вопросу о месте, занимаемом человеком во Вселенной?

Из теории чувственного восприятия и из теории развития получились у нас относительно природы и способов существующего у космических существ восприятия следующие заключения: чувства их приспособлены к совершенно иной действительности, чем та, к которой приспособлены наши чувства; если же они приспособлены к нашей действительности, то приспособлены иным образом. Но при анормальном функционировании нашего сознания обнаруживаются явления, способные пролить несравненно больше света на космически возможные формы познания. Так как эти формы, или способы познания, заявляют о себе, хотя только в зачаточном виде, в нашей собственной

[1] Такой случай, а именно: раскрытие убийства благодаря сновидению, имел место и был констатирован на суде в очень недавнее время, как сообщает об этом «Neue Wiener Tageblatt» от 13 января 1881 г.

душевной жизни, то можно утверждать не только вероятность того, что развитие организации на земле не достигло в нас высшей степени, но и достоверность того, что в нас скрывается зерно, к которому неприложимы законы чувственности, что у нас есть орган, пространственная и временная формы познания которого отличаются от таких же форм нашего чувственного познания. Наконец, так как деятельность этого органа бывает тем *свободнее*, чем более *ослаблено* наше чувственное сознание, вследствие чего последнее является для этой деятельности препятствием, то на полное исчезновение у нас чувственного сознания можно смотреть, как на полное устранение этого препятствия, и заключить, что смерть не только не может ничуть коснуться самой нашей субстанции, но может даже вызвать к свободной деятельности наши способности познания, дремлющие в нас во время нашей земной жизни. Значит, тогда как такие анормальные функции человеческого сознания, как те, которые наблюдаются так часто у умирающих людей — из многих примеров можно указать на один, находящийся в собрании сочинений Виланда (XXX, 236), — с точки зрения ходячей физиологической психологии представляют явление невозможное, с точки зрения изложенной нами теории они представляют явление необходимое. А ведь теории должны сообразовываться с фактами, а не наоборот.

Из постоянно наблюдаемого у человека во время его нахождения в сомнамбулизме, а нередко в обыкновенном сне, в состоянии кончины, зрения нечувственным оком (в случаях второго зрения) и тому подобных состояниях явления анормального функционирования его сознания можно вывести относительно занимающего нас вопроса множество заключений, к которым мы и обратимся, не теряя ни на минуту из виду различия между человечеством, как родом, и человеком, как индивидуумов.

Относительно человечества из анормальных способностей человеческой души вытекает то заключение, что эти способности принадлежат лику двуликого человека, обра-

щенному к биологическому будущему. Значит, в человеческой природе лежат в скрытом состоянии зародыши высшей, чем он, формы существования; а так как невозможно допустить, чтобы мы, люди, представляли собой высшую форму жизни не только на земле, но и во всем космосе, то можно сделать дальнейшее заключение, что там, где биологический процесс развития всегда упреждал биологический процесс развития, имеющий место на земле, должны находиться существа, нормальным достоянием которых служат способности, обнаруживающиеся у нас только в анормальных, более или менее болезненных, состояниях. Но очевидно, что такие существа более нас способны положить начало космической истории. Значит, нам, людям, не суждено выставить для нее из своей среды Колумба: может быть, он, если можно так выразиться, бродит уже между нас.

Относительно же человека, как индивидуума, из анормальных способностей человеческой души вытекают следующие заключения. Если наша душа обнаруживает совершенно необъяснимые физиологически способности не с усилением, нашего чувственного сознания, а с его ослаблением, то, значит, она представляет собой нечто большее, чем продукт нашего организма, а наша мысль — нечто большее, чем выделение нашего головного мозга. Несмотря на это, наша душа все-таки может быть мыслима материальной; только эта материальность находится в таком же отношении к материальности нашего тела, в каком последняя находится к материальности камня. Значит, принадлежащая трансцендентальному для человека миру вещей, пребывающая за пределами его чувственного сознания и переступающая порог этого сознания только в исключительных случаях его субстанция есть первопричина его организма; материалистам же угодно смотреть на душу человека как на продукт его организма, а значит, им угодно переворачивать истину вверх ногами.

Наша душа и наше сознание не тождественны. Наша душа, поскольку она принадлежит трансцендентальному

для нас миру вещей, бессознательна, хотя бессознательна и не сама по себе, а только для нашего головного сознания. С одной стороны, у нас в магнетическом сне имеет место ясновидение, с другой, он сопровождается у нас таким ослаблением нашего головного сознания, что мучительнейшие хирургические операции могут быть переносимы нами без всяких страданий. Относительно, но не сама по себе, бессознательная душа человека как субстанция человеческого индивидуума слита с человеческим *я*, носителем нормального бодрственного сознания человека, в *один* субъект; но этот субъект состоит из двух лиц. Попеременно бодрствующий и сновидящий человек представляет собой *один* субъект; но у этого субъекта две чередующиеся формы сознания, имеющие только незначительное число точек соприкосновения. Еще лучше уясняет нам взаимное отношение двух лиц единого нашего субъекта наш сомнамбулический сон; в памяти спящего этим сном человека находится все содержание его бодрственного сознания; в бодрственной же его памяти от содержания его сомнамбулического сознания не остается ничего.

Но если личное сознание бодрствующего человека представляет только одну из возможных форм его сознания, души, то человек не только призван к участию в космической истории как член рода, не только представляет собой скоропреходящее, возникшее по воле какого-то рока, для выполнения чуждых ему целей, явление, но сам как индивидуальное существо путем преемственной смены возможных для его души форм познания способен к совершенствованию. Подобно тому, как возведение здания выгодно не только для самого здания, в смысле его возникновения, но и для строящего его архитектора, в смысле приобретения им в этом деле опытности, а следовательно, в смысле его совершенствования, так точно и возведение здания культуры человечества выгодно не только для самой этой культуры, но и для каждого участвующего в деле ее развития человеческого индивидуума. Вместе с этим пессимистический взгляд на нашу земную жизнь перестает быть последним

словом философии. Он может иметь значение разве только относительно наибольших трудностей из встречающихся при возведении здания человеческой культуры, да и то ограниченное, так как эти трудности приносят пользу архитекторам этого здания.

С точки зрения распространенного взгляда на историю человечества труд данного его поколения имеет цену только для поколения за ним следующего, так что если бы даже было возможно наступление у людей золотого века в будущем, плодами его воспользовались бы все-таки только их последние поколения, и, в конце концов, после того как прекратилось бы существование всего человечества, вся его деятельность оказалась бы бесцельной. Согласно же нашему взгляду человек является наследником самого себя: его субъект наследует его лицу, и все, что приобретено им в этой жизни, как в нравственном, так и в умственном отношении, остается при нем и после его смерти. Таким образом, служащий простейшим выражением физических процессов природы закон сохранения силы имеет значение и для психического мира.[1]

Значит, как бы то ни было, а нам приходится возвратиться к очень древнему философскому воззрению на человечество, а именно: к переселению душ. Но эта стародавняя теория воскресает в новом, несравненно более величественном виде, в котором ее приличнее всего было бы назвать палингенезисом. Под последним нужно понимать переход не в объективно другое пространство, но скорее в субъективно другой мир, не перемену места, а изменение способности восприятия. Содержание жизни человека на земле определяется его пятью чувствами, а его представление о мире — комбинацией реакций этих его чувств на его внешние впечатления. Если так, то стоит только мысленно представить себе земное существование человека распавшимся на пять различных, следующих друг за другом во времени существований, содержание каждого из которых определя-

[1] Hellenbach. Der Individualismus.

лось бы одним из человеческих чувств, и у нас получится пять переселений человеческой души в субъективно разные, объективно же представляющие один мир миры. Если бы допустить (чего на самом деле допустить отнюдь нельзя), что существует вообще только пять, составляющих предмет нашего обладания, способов восприятия земных вещей, то этими пятью последовательными существованиями человеческой души исчерпалось бы все ее земное существование. Если применим сказанное к космосу, то придем к заключению, что человеческой душой мог бы быть пройден весь ряд космически возможных существований только в том случае, если бы она исчерпала своим восприятием, и в качественном, и количественном отношении, все, что может быть воспринято ею в космосе, причем процесс развития объективного мира сообщил бы задаче, поставленной нами только относительно пространства, временное распространение.

Согласно материалистическому учению смерть человека представляет переход его от бытия к небытию; согласно древнему учению о переселении душ она служит переходом человека от настоящего его бытия к другому бытию, будь то в другом теле или даже на другой звезде, у нас же она является переходом человека от его теперешнего бытия к его другому бытию в смысле погружения его в совершенно другой мир, скрытый от его чувственного сознания, для него трансцендентальный. По смыслу последней теории нашему существованию в трансцендентальном для нас мире должны соответствовать те наши способности, которые в течение нашей земной жизни находятся вообще в скрытом состоянии и обнаруживаются у нас отчасти только в анормальных наших состояниях. Согласно этой теории, наша смерть уподобляется наступающему у нас с нашим погружением в сомнамбулический сон, то есть с ослаблением нашего чувственного сознания, нашему внутреннему пробуждению.

Что кроме физического мира может существовать еще и мир метафизический, этого не желает видеть наше воспи-

танное на одностороннем натурализме поколение. Для Канта существование этого мира подразумевалось само собой. Для него было вполне мыслимо, что человек как субъект может принадлежать одновременно видимому и невидимому мирам, будучи гражданином только одного из них как лицо; для него было вопросом только эмпирическое доказательство этой истины.

Наша современная наука признает в *отдельности* каждый из факторов изложенного здесь в общих чертах спиритуалистического воззрения, представляющего простой синтез дарвинизма и теории познания. Если верна теория познания (хотя бы в таком виде, как она изложена Вундтом в его «Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung» (Leipzig, 1862), то, кроме воспринимаемого нами мира существует другой мир, нами не воспринимаемый, трансцендентальный; если верен дарвинизм, или, вообще говоря, если верна теория развития, то для каждой ступени лестницы органического развития существует определенная граничная черта между действительным и трансцендентальным мирами. Но в таком случае перемещение этой граничной черты, которое должно появиться в результате органического развития у каждой из форм органической жизни делается только вопросом времени; в таком случае вопросом времени делается и переход в чувственную для нас очевидность того, что теперь для нас сверхчувственно. Если к вышесказанному присоединить еще отсутствие оснований науки к скептическому отношению к нормальным состояниям человеческого сознания, в которых просвечивают уже законы трансцендентального мира, то мы придем к заключению, что она не имеет ничего относительно каждого из элементов, входящих в состав изложенного нами спиритуалистического мировоззрения. Но если наука признает каждое из слагаемых в отдельности, то какое у нее может быть основание не делать сложения и возразить против суммы?

6. Этика

В чем заключается цель нашего земного существования? Для монистического учения о душе ответ на этот вопрос является делом сравнительно легким и не подлежащим *произволу спекуляции*. Нам известно уже, что лик двуликого человека, обращенный к его индивидуальному будущему, глядит вместе с тем и в биологическое будущее человечества. Обнаруживающиеся у него во всех состояниях экстаза в зачаточном виде трансцендентальные способности представляют и предварения будущего его трансцендентального существования, и зародыши способностей человека, имеющего появиться в биологическом будущем. В основе этих его зачаточных способностей лежат те воздействия на него природы, которые остаются под порогом его сознания и для чувственного восприятия которых потому именно и не существует у него органа. Без таких, остающихся под порогом нашего сознания, воздействий на нас внешнего мира не наметилось бы будущее направление *биологического процесса*, *и дело никогда* не могло бы дойти даже до появления у нас зачатков новых органов; при их же наличии биологический процесс получает определенное направление: он состоит в превращении остающихся под порогом нашего сознания воздействий на нас внешнего мира в воспринимаемые от него нашим сознанием впечатления, то есть в непрерывном процессе нашего приспособления к трансцендентальному для нас миру. Естественно, что сперва наш организм испытывал грубые воздействия на него внешнего мира, к которым и приспособлен наш познавательный аппарат; хотя в настоящее время нашему бессознательному, трансцендентальному субъекту и доступны более тонкие воздействия на нас внешнего мира, тем не менее они еще не вызвали у нас появления органа биологического приспособления, органа, при помощи которого наше сознание могло бы распространиться и на часть мира для нас трансцендентальную. Если принять во внимание то, какое громадное значение приобрело познание челове-

ком природы вследствие возникновения у него приспособленного к восприятию световых колебаний эфира органа, глаза — называемого Плотином [1] и Гете «солнцеподобным», — то легко прийти к заключению, что имеющее появиться у нас орудие восприятия более тонких на нас воздействий внешнего мира должно поднять нас на невообразимо высокую биологическую ступень.

Так как процесс биологического развития должен поднять бессознательное на высоту сознательного, превратить теперешнее наше чувственное существование в теперешнее существование нашего трансцендентального субъекта, то только способности последнего, наблюдаемые, хотя и в зачаточном виде, во время нашего нахождения в экстатических состояниях, и позволяют нам мысленно представить себе наше биологическое будущее. Это будущее ведет нас в мир, который так же, как и наш мир, в своем роде материален и законосообразен и которому человек как субъект принадлежит уже и теперь, принадлежит не как чистый дух, а как существо. Только потому, что от нашего сознания и самосознания остается не исчерпываемый ими остаток бессознательного, раздвоение нашего *я*, наше двуединство и служит не только психологической, но и метафизической формулой разгадки человека.

В процессе биологической смены животных форм обнаруживается развитие их видов и их умственного и нравственного сознания. Трансцендентальной же целью нашего земного существования только и может быть развитие нашей трансцендентальной индивидуальности, достигаемое тем, что наш субъект наследует от нашего земного лица приобретенные им на земле способности и наклонности. Это и служит переходом к этике.

И в пессимистических системах жизнь приносит тем большую трансцендентальную пользу, чем большей степени самоотрицания достигает желание жизни. В них развитие сознания является средством, при помощи которого к

[1] Plotin. Enneaden. I, 6, 9.

самоотрицанию приходит: по Шопенгауэру — воля отдельного существа, а по Гартману — воля рода. В монистическом учении средство остается тем же, но цель иная; она состоит в развитии трансцендентальной индивидуальности путем интеллектуального и морального развития земной личности. Значит, мы достигаем цели нашего земного существования, когда подчиняем интересы нашего лица интересам нашего субъекта. Сущность этики в том, что наше лицо должно служить нашему субъекту; всякое противление нашего лица нашему субъекту, если оно направлено только к пользе нашего лица, безнравственно.

Так как этика является настоящим пробным камнем в деле оценки мировоззрений, так как о достоинстве их необходимо судить по их плодам, ибо истинное и доброе столь же неразлучны, сколь неразлучны ложное и злое, то монистическое учение о душе должно доказать, что оно может положить в основание морали принцип, и теоретичееки несокрушимый, и в деле упорядочения отношений социальной жизни людей приводящий к благодетельным результатам. «Настоящим оценщиком достоинств философической системы, — говорит Гелленбах,[1] — служит в конце концов ее принцип морали».

Кто желает познакомиться с современным положением задачи теоретической этики, тот сделает лучше всего, если обратится к Шопенгауэру и Гартману.[2] Он увидит, что мы при решении этической задачи наталкиваемся на такую антиномию, на которую обращают слишком мало внимания. А именно: Шопенгауэр доказал воочию, что в основе кантовского категорического императива «ты должен» лежит *petitio principii*; а Гартман столь же ясно доказал, что вообще никакой принудительный принцип нравственности не может выполнить своей задачи. Но, с другой стороны, принудительная власть голоса совести представляет собой факт. Таким образом, здесь логика приходит в противоречие с

[1] Hellenbach. Vorurteile der Menschheit. II, 238.

[2] Schopenhauer. Über das Fundament der Moral; Hartmann. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. 55-63.

действительностью, противоречие, которое и должна разрешить этика.

По монистическому учению о душе наш нравственный императив исходит в конце концов от нашего трансцендентального субъекта. Этим устраняется чуждость принудительной власти императива, но сама его власть остается; несмотря на то, что эта власть исходит от нашего же собственного субъекта, категорический императив «ты должен» делается свободным от *petitio principii*. Затем приходится обратиться к исследованию вопроса о том, каким образом мог появиться у нас конфликт двух воль и как происходит то, что нас заставляет себе повиноваться наша трансцендентальная воля. Но объяснение возникновения этого конфликта не представляет никакой трудности: положение предсуществующего и коренящегося в трансцендентальном мире вещей нашего субъекта до такой степени отлично от положения преходящей формы его обнаружения в чувственном мире, что отсюда само собой должно сделаться понятным различие в направлениях их воль. Но если наш субъект, в силу своего лучшего знакомства с метафизическим миром вещей, в качестве голоса нашей совести с нравственной стороны является лучшей частью нас, то тем не менее возможно и *противоположное*; в нравственном отношении и наш субъект представляет собой продукт развития, почему мы отнюдь не можем приписывать ему только святость, а земной форме его обнаружения — только греховность. Если бы наш субъект был всегда нравственнее нашего лица и каждое противление последнего первому было бы безнравственным только потому, что оно — противление, то наша земная жизнь лишилась бы всякого педагогического значения, а наш субъект не мог бы обогатиться ее моральными плодами, и земная форма его обнаружения не могла бы оказать ему содействия в его нравственном совершенствовании. Таким образом, моральное сознание нашего лица может бороться с врожденными в нас задатками в качестве высшего начала сравнительно с таким же сознанием нашего субъекта, и в таком случае каждая наша

победа будет сделанным нами шагом вперед путем нашего законного противления субъекту в деле нашего нравственного совершенствования. Значит, когда противление нашего лица нашему субъекту совершается в интересах последнего, оно перестает быть безнравственным.

В монистическом учении о душе наш субъект и земная форма его обнаружения являются отнюдь не диаметрально противоположными субстанциями; нравственность не может служить исключительной принадлежностью нашего субъекта, безнравственность — исключительной принадлежностью нашего лица; это лишило бы наше земное существование всякого нравственного значения. В действительности может быть как раз наоборот, и имеющее место, преимущественно в жизни святых, интенсивное нравственное преуспевание земного лица человека доказывает возможность ведения этим лицом законной борьбы с его субъектом.

Следовательно, при совершении нами добродетельных поступков наш трансцендентальный субъект, ввиду своей же пользы, может играть подчиненную роль, то есть в этом случае может быть законным противление нашего лица принесенной им с собой в жизнь природе; что же касается совершения греховных поступков, то в этом случае на нашу совесть надо смотреть безусловно всегда как на высший авторитет. Теперь остается только показать, как это голос нашей совести может иметь для нас принудительную власть и почему наше ему противление необходимо считать, хотя и не всегда, безнравственным.

Прежде всего ясно то, что хотя голос нашей совести и представляет голос нашего же собственного субъекта, тем не менее власть нашей совести может казаться нам чуждой в таком же смысле, в каком кажется нам во сне чуждым получаемый нами от нас же самих ответ на поставленный нами вопрос. Наша совесть таится в недрах нашего бессознательного; поэтому исходящий от нее голос должен всегда сопровождаться драматическим раздвоением нашего субъекта, сам же этот голос должен казаться нам чуждым. Нет никакого основания ограничивать это раздвоение областью

нашей мысли; несомненно, что оно может распространяться и на область нашей воли; а если так, то наше земное долженствование разрешается в наше трансцендентальное желание, которое в силу своего исхождения из области нашего трансцендентального, то есть в силу своей принадлежности нашему субъекту, непременно должно являться в нашем чувственном сознании в виде навязываемого нам посторонней властью долженствования. Таким образом, наша совесть есть исходящий из нашей трансцендентальной области волевой импульс, подобный тем, со многими из которых мы познакомились уже прежде. В силу того самого психологического закона, по которому внезапно являющийся в нашем сознании во время сновидения продукт нашего же собственного вспоминания влагается нами в чужие уста, а собственное трансцендентальное желание сомнамбул является им во врачебных предписаниях, считаемых ими предписаниями их духов-хранителей, в виде долженствования, так в виде долженствования должно являться нашему земному сознанию и моральное желание нашего трансцендентального субъекта. Разница только в том, что здесь не имеет места наглядное созерцание нами посторонней власти, так как в нем не имеет у нас места и сновидение.

Итак, монистическое учение о душе устраняет вышеуказанную антиномию, а значит, и камень преткновения всей этики, объявляя, что принудительность долженствования есть призрак, порождаемый дуализмом нашего сознания, различием между нашим субъектом и нашим лицом. В этом учении долженствование освобождается от *petitio principii* и, являясь трансцендентальным волеизъявлением, не только не навязывается нам посторонней властью, но даже исключает ее. Но, с другой стороны, этим не только не ослабляется принудительность императива «ты должен», но впервые дается ему сила, что доказывается лучше всего кажущимся усилением у сомнамбул, часто ведущих энергичную борьбу с тенденциями их бодрственного *я*, нравственного их сознания во время их сна.

Таким образом, монистическое учение о душе кладет в основание морали столь прочный фундамент, что исключается всякая необходимость подкрепления ее какими бы то ни было предположениями. Правда, в сущности, то же самое находим мы и в пантеизме, так как он, считая человека индивидуальной формой обнаружения мировой субстанции, полагает в нем же и принудительную силу морали, а значит, разрешает долженствование в метафизическое желание. Трансцендентальные последствия наших деяний, на которых только и может держаться этика, находят себе место и в пантеизме; но вытекающая из единства мировой субстанции принудительность морали очень невелика. Основывающееся на этом единстве доказательство моей солидарности с другими существами вполне логично, но доводы рассудка не могут идти в сравнение с влечениями сердца. Принудительность морали прямо пропорциональна близости ко мне существа, вместе с которым я призван трудиться на пользу его спасения и от которого исходит моральная власть, а в наибольшей близости ко мне будет стоять только мой трансцендентальный субъект; кроме того, эта принудительность прямо пропорциональна близости цели, достигаемой моими нравственными деяниями, эта же близость будет также наибольшей в том случае, если я сейчас же после моей смерти начну испытывать трансцендентальные последствия моих деяний. Когда этим существом является какая-то чрезвычайно удаленная от моего феноменального *я* мировая субстанция, а достигаемая моими нравственными поступками цель лежит только в конце мирового процесса, то мне мало дела до того, что я заторможу этот процесс своими безнравственными поступками, особенно если у меня отсутствует мост вспоминания, могущий соединить между собой мои последовательные существования в феноменальном мире, на поверхность которого будут выносить меня волны мирового процесса еще не раз. Когда же моим моральным долженствованием будет желание моего собственного субъекта, когда оно будет результатом решения моего собственного трансцендентального существа, у меня

будет полнейшее основание к преклонению перед таким долженствованием. Оттого-то иногда и в земной жизни человека, а именно, в его сомнамбулических состояниях, мораль заявляет так энергично свою принудительную власть.

Распадающаяся в пространстве и во времени на миллиарды индивидуумов бессознательная мировая субстанция в силу того, что она бессознательна, не может найти средств к спасению, а индивидууму при постоянной смене его сознаний не может быть это спасение особенно желательным. Положительное состояние мировой субстанции, пока она остается бессознательной, вполне тождественно с долженствующим служить для нас предметом наших стремлений отрицательным состоянием небытия, подобно тому как остающаяся под порогом сознания боль равнозначна отсутствию боли. Если же наделить мировую субстанцию сознанием еще до распада или при самом распаде ее на индивидуумы, то все-таки для каждого из уединенных в пространстве и во времени индивидуумов не представит никакого интереса труд на пользу спасения остальных индивидуумов.

Таким образом, одновременность существования нашего субъекта и нашего земного лица служит основанием не только всякой мистики, но и этики, ибо только в таком случае моральное долженствование и может быть трансцендентальным волеизъявлением. Если этика должна иметь метафизическое значение, то она должна иметь с мистикой одно и то же основание. Природа совести трансцендентальна; если бы наша совесть была принадлежностью нашей земной души, она не могла бы идти в разрезе со стремлениями этой души, она не могла бы противиться нашим могущественнейшим склонностям и держать нашу земную душу в таком подчинении, в каком во время нашего нахождения в сомнамбулизме оказывается у нашего субъекта наше лицо.

Кант в своих «Грезах духовидца» объявляет мистику возможной в том случае, если человек одновременно принадлежит видимому и невидимому мирам [1] как член их обо-

[1] Kant. VII, 1, 59.

их. Но если так, то можно уже наперед сказать, что он даст своей этике то же основание, что и мистике. И действительно, в его «Метафизике нравов» он смотрел на человека как на существо одновременно принадлежащее умопостигаемому и чувственному мирам. Он говорит: «Итак, категорические императивы возможны в силу того, что идея свободы делает меня членом мира умопостигаемого; если бы я был членом мира только этого, то все мои поступки во всякое время были бы в согласии с автономией моей воли; но так как я вместе с тем и член чувственного мира, то они *должны быть* с ней в согласии... Итак, моральное долженствование представляет собственное необходимое желание человека как члена умопостигаемого мира и кажется ему долженствованием только постольку, поскольку он считает себя и членом мира чувственного».[1]

Правда, содержащийся в монистическом учении о душе принцип морали можно упрекнуть в эвдемонизме, насколько он предоставляет нам свободу преследования благополучия нашего собственного субъекта; но, во-первых, *такой эвдемонизм трансцендентален*, а во-вторых, во всякой этике речь идет только о нашей борьбе с нашим земным эгоизмом, то есть о нашем содействии общему благу. Но так как трансцендентальный интерес моего субъекта совпадает с земным интересом человечества, ибо первый *достигается деяниями*, служащими средством к достижению последнего, то нельзя ставить трансцендентальный эвдомонизм, от которого, впрочем, несвободен ни теизм, ни пантеизм, на одну доску с земным эвдемонизмом: первый мог бы превратить землю в рай, тогда как последний уже не раз делал и будет делать ее, если не удастся воскресить в людях этическое сознание, адом. Все, что было сделано до сих пор в борьбе с доходившим во время социальных переворотов до ужасающих размеров зверством людей, сводится на паллиативы, имеющие, бесспорно, относительное значение; радикальное же излечение людей от

[1] Kant. VIII, 88, 89.

нравственных болезней возможно только в том случае, если мы улучшим внутреннее их существо; а для этого необходимо прежде всего возвратить им отнятое у них материализмом: осознание ими своего вселенского гражданства, а через это и этическое миросозерцание.

Умирая, мы делаемся сопричастными трансцендентальному миру вещей; но мы не должны, подобно мистикам всех времен, задаваться задачей преследования этой цели в здешней жизни. Мы вступили в этот, земной, мир в силу собственного нашего свободного решения, и наша задача только и может состоять в постоянном нравственном и умственном совершенствовании. Небрежение или рвение, обнаруживаемое человеком в деле развития им бессознательно для него заложенных в него умственных и нравственных семян, приносит вред или пользу и наследнику их, его трансцендентальному субъекту, способному к развитию. Значит, образом нашей земной жизни мы определяем качество будущей формы нашего обнаружения; в этом заключается трансцендентальная справедливость палингенезиса.

Итак, из нашей земной жизни мы должны извлекать пользу для нашего трансцендентального субъекта, а этого нельзя достичь удалением от жизненной борьбы, складыванием рук в безмолвной покорности своей судьбе. Мотивы нашего желания жизни — не здесь, не на земле; это наше желание есть трансцендентальное желание нашего субъекта, существующее и тогда, когда содержание нашей жизни уже не соответствует нашим земным желаниям и когда наше трансцендентальное желание жизни является для нашего земного лица чистым долженствованием. Значит, аскетическое подвижничество, индийское и христианское отшельничество, а равно и ежегодно учащающиеся в среде цивилизованных народов самоубийства основываются на неведении занимаемого человеком места в мире и на вытекающем из презрительного отношения к земной жизни непонимании ее задачи, на безнравственном противлении только и знающего одну земную форму обнаружения на-

шего лица стремящемуся к нашему истинному благу нашему трансцендентальному субъекту.

Здесь нельзя не упомянуть о замечательнейшем воззрении Фехнера, воззрении, по которому со смертью человека его сознательная индивидуальность входит прежде всего в состав высшей индивидуальности, индивидуальности тела земного шара. Тем не менее оно вызывает много возражений, одно из которых облечено Гелленбахом в следующую форму. «По Фехнеру, — говорит он, — мы представляем собой относительно земного шара как бы то, что представляют собой относительно нас клеточки нашего организма, так что душа земли обладает сознанием настолько же высшим сравнительно с нами сознанием, насколько последнее выше сознания каждой из наших клеточек. Но в таком случае эту аналогию надо продолжить далее и сказать: мы будем знать о существовании души земли столько же, сколько знают о нас наши клеточки».[1]

Против фехнеровского воззрения можно сделать еще другое возражение. Смотря на смерть индивидуума как на слитие его сознания с сознанием следующего за ним высшего космического организма, представляющим собой в свою очередь один из элементов мирового сознания, Фехнер, по-видимому, очень упрощает задачу и заменяет трансцендентальный, или умопостигаемый мир чувственным. Но трудно сделать чувство мерой действительности. Для определенной организации существует и определенный мир; всякое изменение организации влечет за собой и изменение ее представления о мире. Из теории развития вытекает заключение об относительности границы между чувственным и умопостигаемым мирами, относительности временной, создаваемой соответствующим ходу биологического развития перемещением одной и той же границы, и относительности пространственной, создаваемой соответствующим одновременному существованию различных степеней процесса этого развития сосуществованием различных границ.

[1] Hellenbach. Vorurteile. II, 210.

Следовательно, основывающейся на множественности организаций множественности посюсторонних миров должна соответствовать такая же множественность и миров потусторонних, а именно, множественность, равная множественности непокрытий объективного мира существующими видами чувственного сознания. Отсюда само собой следует, что не только смерть, но и возрождение не может иметь одинакового значения для всех существ; оба процесса ставят различные существа в различное отношение к внешнему миру. Если граничная черта между чувственным и трансцендентальным мирами подвижна в пространстве и во времени, то не все существа, умирая и возрождаясь, переходят в один и тот же мир. Точно так же мы не можем согласиться и с тем, делаемым Кантом и Шопенгауэром, противоположением этих двух миров, в силу которого умопостигаемый мир является миром свободы, а чувственный — миром необходимости: из подвижности границы между этими мирами уместнее заключить и о подвижности границы между свободой и необходимостью, и хотя в период нашей земной жизни мы видим себя осужденными на пребывание в царстве необходимости, тем не менее на нашу жизнь, взятую во всей ее целости, надо смотреть, как на наш постепенный переход от необходимости к свободе, причем наша свобода возрастает по мере нашего совершенствования, а значит, по мере ее нами заслуженности. Но уже и в нашей земной жизни оказывается, что свобода в такой же мере может содействовать нашему нравственному развитию, в какой и тормозит его, а следовательно, что она может быть для нас опасным «даром данайцев».

Итак, наши земные страдания, подвигающие нас по пути самосовершенствования и делания добра ближнему, необходимы для целей нашего субъекта. Но они имеют и ближайшую цель: в них самих заключается та очистительная сила, которая признается как поэтами и философами пессимистического направления, так и учением христианской церкви.[1]

[1] Schopenhauer. Welt als Wille und Vorstellung. II, c. 48.

Нашими земными страданиями наше желание жизни должно быть доведено до самоотрицания, сделав две оговорки: во-первых, что при этом должно пониматься только наше земное желание и, во-вторых, что под долженствующей составлять предмет наших стремлений нирваной необходимо понимать не ничто, а трансцендентальный мир вещей, в который мы можем войти не путем квиэтизма, а скорее путем неутомимой деятельности на том поле битвы, на которую мы сами себя вывели. Оттого-то и говорится не только у мистика Экхарда, что «самым быстроногим животным, несущим нас по пути совершенствования, служат страдания»,[1] но даже и в приписываемом Соломону Экклезиасте,[2] что «сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше».

Что наша земная жизнь служит для нас только средством к достижению нами наших трансцендентальных целей, что она сама по себе не имеет никакой цены, это обнаруживается с достаточной ясностью в тщете всех наших земных стремлений, в нашем безустанном переходе от одного из них к другому, в нашем недовольстве достигнутым, в нашей ненасытной жажде новизны. Тщета земных стремлений людей заявляет о себе достаточно ясно и в истории человечества тем, что каждый народ, сейчас же по выполнении им задачи своей культуры, сходит со сцены истории, подобно сыгравшему свою роль актеру; но, хотя, основываясь на этом, и можно считать достигаемый жизнью индивидуума и всего человечества, как не приводящий не только к состоянию счастья, но и ни к какому законченному состоянию, объективный результат неудовлетворительным, тем не менее процессом совокупной деятельности людей достигается трансцендентальная цель нашего субъекта, развивающегося и делающегося благодаря этому процессу более способным к высшей форме своего обнаружения, так как благодаря этому процессу совершенствуется не только род человеческий, не только его культура, но и организующий принцип

[1] Eckhard. Werke. I, 492.
[2] Prediger Sal. VII, 3.

индивидуума. Именно потому, что цель этого процесса лежит не здесь, не на земле, он и совершается безостановочно, не приводя нас к пристани. Такая точка зрения исключает всякие сетования на пустоту жизни как индивидуумов, так и народов.

Таким образом, своей земной жизнью мы достигаем только одного, а именно: укрепления нашей индивидуальности. Значит, только это укрепление, в силу своего трансцендентального значения, и может служить настоящей целью нашего существования,[1] только в нем совпадает индивидуальная цель нашего трансцендентального субъекта с исторической целью нашего рода. Поэтому отрицаемо должно быть не само наше желание жизни, а каждая достигаемая нами ступень развития, и не во имя нашего небытия, но во имя нашего высшего развития, для достижения которого мы сами и погрузили себя в этот подавляющий нас мир страданий. «Это только одно врожденное в нас заблуждение, — говорит Шопенгауэр, — будто мы живем для того, чтобы наслаждаться счастьем». «Было бы правильнее, — говорит он еще далее, — поставлять цель жизни скорее в страдании, чем в наслаждении». Наконец, он прямо говорит, что мы «должны ждать счастья и спасения не столько от того, что мы делаем, сколько от того, что мы претерпеваем».[2]

Современное поколение, прилепившееся к земле и утратившее почти всякое осознание своей трансцендентальности, неустанно стремится изгнать материальные бедствия путем развития при помощи естественных наук и техники интеллектуального сознания человечества. Но односторонность этого стремления сказывается в том, что мы, убегая от Сциллы материальных бедствий, рискуем разбиться о Харибду нравственного зла. Об этом ежеминутно напоминают нам наши тяжкие социальные бедствия. Но если в основе каждого греха лежит заблуждение, если корень всякого нашего социального бедствия скрывается в наших ложных представлениях относительно места, занимаемого

[1] Vgl. J. H. Fichte. Psyshologie. 1, 119-125.
[2] Schopenhauer. Welt als Wille etc. II, c. 49.

нами во Вселенной, то и порождающее эти бедствия нравственное зло можно побороть только таким развитием сознания человека, при котором имело бы место и осознание им своей трансцендентальности.

Подобно тому, как впадает в односторонность материализм, признающий только интеллектуальный и материальный прогресс, так точно впадает в противоположную односторонность и религия, повелевающая нам бороться только со злом нравственным. Конечно, нравственная сторона человека должна быть поставлена выше его стороны умственной; но, отрицая значение интеллектуального прогресса, религия уклоняется от преследования своего же собственного идеала. Нет заслуги в одном только проповедовании морали: проповедовать ее, не обосновывая ничем, не выводя обязательности ее для нас из нашего трансцендентального происхождения, которое только и может быть нами понято при условии нашего интеллектуального развития, значит проповедовать в пустыне. Человек представляет собой существо столько же моральное, сколько и интеллектуальное. Средние века обращали внимание исключительно на нравственную его сторону, наше время — на интеллектуальную; период же истинной культуры наступит для людей тогда, когда они признают обе эти стороны своего существа равноправными и нераздельными и освободятся от исключительного поклонения одной из них.

При решении мировой загадки существует два пути: один направляется от объективного мира к человеку, другой — от человека к объективному миру. Современная наука до сих пор обращала преимущественнейшее внимание на первый путь, пренебрегая вторым. Без сомнения, истину можно приобрести как на одном, так и на другом пути; но, чтобы доказать это, необходимо исследовать их оба. Нельзя оспаривать того, что изучение объективного мира может привести нас к идеалам религии, философии и искусства; но, с другой стороны, нельзя отрицать и того, что, идя таким путем, легко впасть в заблуждение. Вот отчего мы видим, что в наше время, несмотря на изумительные успехи

естественных наук, постоянно уменьшается благоговение перед великой мировой загадкой, тогда как только на почве этого благоговения и возможно процветание религии, философии и искусства. Чувственная сторона вещей раскрывает перед нами все большие чудеса, но при этом другая сторона их уходит от нас в такую туманную даль, что, вероятно, ни в одну еще эпоху истории метафизическая беспечность масс не была так велика, как в наше время. Распространение материализма служит только другой формой того же явления. Мы перестали взирать на мир и на человека, как на нечто высокое, и потому утратили высокие идеальные помыслы. Для кого весь мир представляет только кучу химических соединений, а существование живущего в нем человека — только химический процесс, от того далеки возвышенные помыслы. Когда мы видим на ночном небе, «как великолепно сияет над нами громада небесных светил»,[1] мы приходим уже не в метафизический восторг при созерцании этого сонма пылающих миров, а натуралистический; мы видим только одну сторону вещей, управляющий всяким движением механический закон, подобно тому, как на нашей планете видим только физические и химические законы и уподобляемся при этом человеку, для которого слушание симфонии служит только поводом к размышлениям относительно волнообразных колебаний воздуха. Утратив благоговение перед природой, мы в своей суетной гордости ограничиваемся, самое большее, благоговением перед ее истолкователями, благоговением, выражаемым Контом в довольно сильной форме так: «Для нас, уже давно ознакомившихся с истинной философией астрономии, небеса не возвещают ничьей славы, кроме славы Гиппарха, Кеплера, Ньютона и всех людей, содействовавших открытию астрономических законов».[2] Беда только в том, что при этом остается необъяснимым явлением, а для Конта неразрешимым противоречием то, что как раз те люди, которых он называет героями мысли, думали об этом не так, как он.

[1] Goethe. Der Bräutigam.

[2] Aug. Comte Philosophie positive. II, 25.

Мы удивляемся уму, исследующему природу, а не удивляемся самой природе, одну из частей которой представляет этот ум. Но ум человеческий и природа должны быть поставлены на одинаковую высоту, потому что ум человеческий может извлечь из природы только то, что в ней скрыто, а еще более потому, что она обнаруживает чудеса свои по вечным законам. Велик Ньютон, но еще более велик освещаемый и истолковываемый им звездный мир; велик Линней, но еще более велик исполненный чудес мир растений, и более велик, чем наука психологии, ее объект, человек. Вот почему всякий раз, как признается величие гения, признается и величие природы. Чего мы достигнем, если когда-нибудь естествознанию удастся выполнить его задачу? Перед нами и тогда не раскроется все-таки истинный смысл природы, включая в нее самого человека, от нее останется все-таки и тогда такой же необъяснимый остаток, каков остается от симфонии при объяснении ее законами акустики. Тогда, как и теперь, мир будет для нас полон метафизических вопросительных знаков; вполне объясненный естественнонаучным путем, он будет казаться нам еще более непонятной философской загадкой. Вот почему естествознание, отлившееся в правильную форму, обладает способностью развития, то есть способностью совершенствования и расширения. Если когда-нибудь оно достигнет своей цели, оно увидит, что им объяснен только феноменальный мир и что оно не в состоянии дать ответа на вопросы: откуда мы пришли? Куда мы идем? Кто мы? Следовательно, если мы, опьяненные первыми успехами естествознания, утратили благоговение перед мировой загадкой, то с дальнейшими его успехами это наше благоговение возрастает еще более. И в конце концов для нас станет ясно, что мы пребывали в заблуждении, когда смотрели на природу как на нечто вполне неразумное и безжизненное, всеми изменениями которого правит слепой закон, на разум же — как на нечто вполне субъективное, как на чисто субъективную, не имеющую никакого коррелята в объективном мире особенность осколка природы, именуемого человеком.

Итак, изучение объективной природы не питает нашего метафизического сознания, не утоляет нашей метафизической жажды. Нет предмета, более способного возбудить в нас фаустовскую жажду знания, чем природа, равно как нет ничего, менее способного утолить ее, чем открытие законосообразности в ее явлениях. Эта жажда не может остаться в нас навсегда в виде внутреннего противоречия; она должна найти себе когда-нибудь удовлетворение, и если она остается без него в этой нашей жизни, то это служит ручательством за наступление для нас трансцендентального существования в будущем.

Но если и несомненно то, что изучение объективного мира может привести нас к метафизике и этике, то тем не менее мы скорее придем к ним, если пойдем по другому пути, направляющемуся от человека к миру. С изменением точки зрения на человека меняется и картина мира: одно мировоззрение получается в том случае, если смотреть на человека только с его чувственной стороны, другое, если, как мы делали это в настоящем труде, смотреть на него преимущественно со стороны его мистических способностей. Поступив таким образом, мы продолжили только дело Канта. Он доказал раз навсегда, что критике мира должна предшествовать критика разума. Но когда мы при объяснении мира исходим от человека, мы должны брать его всего; чем глубже мы его исследуем, тем глубже поймем мир, и если в сомнамбулизме, этой основной форме всякой мистики, найдем трансцендентальное зерно человеческого существа, то тем самым проникнем в трансцендентальный мир вещей.

Итак, присоединив к познаванию внешнего мира самопознавание, мы скорее всего достигнем оживления в людях потребности в метафизике, без которой немыслимы никакая религия, никакая философия, никакое искусство. И сильнее, чем когда-либо, пробудится в нас эта потребность, если мы, не теряя из виду объективной природы, применим точный метод естествознания к познанию мистического зерна нашего существа. То поколение, которое

выполнит эту двойную задачу, найдет и переход от нашей призрачной культуры к культуре истинной и будет находиться в том самом душевном состоянии, которое бессмертный Кант выражает так: «Две вещи наполняют мою душу вечно новым и постоянно возрастающим удивлением и таким же страхом, чем чаще и упорнее останавливается на них моя мысль: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне».[1]

[1] Kant. Kritik der praklischen Vernunft. Beschluss.

СОДЕРЖАНИЕ

ЗАГАДОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

Предисловие переводчика 5
Предисловие 13
Загадочность человеческого существа 15
I 15
II 39
III 60
Схематическое объяснение человеческого существа с оккультной точки зрения 109
Приложение:
Отрывок из «Reden gehalten in naturwissenchaftlichen Versammlungen» д-ра Карла Эрнеста фон Бэра 110

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ,
или Двойственность человеческого существа

Предисловие 121
Предисловие автора к русскому изданию 125
I. Введение. О способности науки к развитию 129
II. О научном значении сновидений 146
1. Позитивная сторона жизни человека во сне 146
2. Смутное сновидение 156
3. Родство сна с сомнамбулизмом 160
4. Метафизическое значение сновидений 167
III. Сновидение — драматик 191
1. Трансцендентальная мера времени 191
2. Драматическое раздвоение *я* во сне 207
а) Тело 207
б) Дух 215
в) Загадка о человеке 222

IV. Сомнамбулизм 230
1. Натуральный сомнамбулизм 230
2. Искусственный сомнамбулизм 243
V. Сновидение — врач 261
1. Сновидение как символическое воспроизведение состояний тела 261
2. Диагноз сомнамбул 271
а) Внутреннее самосозерцание сомнамбул 271
б) Определение сомнамбулами чужих болезней 286
3. Инстинкт врачевания у сновидцев 296
4. Врачебные предписания сомнамбул 316
VI. Память 352
1. Воспроизведение, памятование, вспоминание 352
2. Усиление памяти во сне 361
3. Богатство во сне скрытой памяти 372
4. Усиление памяти у сомнамбул 379
5. Память у умирающих 385
6. Беспамятливость сомнамбул по пробуждении 391
7. Попеременное сознание 404
8. Ассоциирование психических состояний с представлениями 428
9. Теория памяти 433
VII. Монистическое учение о душе 439
1. Двуликость человека 439
2. Трансцендентальный субъект 447
3. Дуализм сознания 471
4. Двуединство человека 491
5. Наше место во Вселенной 542
6. Этика 569

Карл Дюпрель

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ

Ответственный редактор *М. Яновская*
Редактор *О. Колесников*
Художественный редактор *А. Сауков*

ООО «Издательство «Эксмо»
127299, Москва, ул. Клары Цеткин, д. 18/5. Тел.: 411-68-86, 956-39-21.
Home page: **www.eksmo.ru** E-mail: **info@eksmo.ru**

Оптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:
ООО «ТД «Эксмо». 142700, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное,
Белокаменное ш., д. 1, многоканальный тел. 411-50-74.
E-mail: **reception@eksmo-sale.ru**

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» для оптовых покупателей:
В Санкт-Петербурге: ООО СЗКО, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е.
Тел. отдела реализации (812) 265-44-80/81/82.
В Нижнем Новгороде: ООО ТД «Эксмо НН», ул. Маршала Воронова, д. 3.
Тел. (8312) 72-36-70.
В Казани: ООО «НКП Казань», ул. Фрезерная, д. 5. Тел. (8435) 70-40-45/46.
В Самаре: ООО «РДЦ-Самара», пр-т Кирова, д. 75/1, литера «Е». Тел. (846) 269-66-70.
В Екатеринбурге: ООО «РДЦ-Екатеринбург», ул. Прибалтийская, д. 24а.
Тел. (343) 378-49-45.
В Киеве: ООО ДЦ «Эксмо-Украина», ул. Луговая, д. 9. Тел./факс: (044) 537-35-52.
Во Львове: Торговое Представительство ООО ДЦ «Эксмо-Украина», ул. Бузкова, д. 2.
Тел./факс (032) 245-00-19.

Мелкооптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:
117192, Москва, Мичуринский пр-т, д. 12/1. Тел./факс: (495) 411-50-76.
127254, Москва, ул. Добролюбова, д. 2. Тел.: (495) 745-89-15, 780-58-34.
Информация по канцтоварам: **www.eksmo-kanc.ru** e-mail: **kanc@eksmo-sale.ru**

Полный ассортимент продукции издательства «Эксмо»:
В Москве в сети магазинов «Новый книжный»:
Центральный магазин — Москва, Сухаревская пл., 12 . Тел. 937-85-81.
Информация о магазинах «Новый книжный» по тел. 780-58-81.
В Санкт-Петербурге в сети магазинов «Буквоед»:
«Магазин на Невском», д. 13. Тел. (812) 310-22-44.

По вопросам размещения рекламы в книгах издательства «Эксмо» обращаться в рекламный отдел. Тел. 411-68-74.

Подписано в печать 17.03.2006.
Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Печать офсетная. Бумага тип. Усл. печ. л. 31,08.
Тираж 4000 экз. Заказ 3420.

ОАО "Тверской полиграфический комбинат". 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.
Телефон:(4822) 44-52-03, 44-50-34. Телефон/факс: (4822) 44-42-15.
Интернет/Home page - www.tverpk.ru. Электронная почта (E-mail) - sales@tverpk.ru