КАРЛ ДЮ ПРЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ



КАРЛ ДЮ ПРЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ

Об этой книге

Карл дю Прель — немецкий философ, продолжатель Канта и Шопенгауэра. В «Философии мистики» (1885) он рассматривает сон как дверь во внутреннего человека: во сне отступает дневное сознание и выходит на свет то, что обычно лежит за порогом ощущения.

Шаг за шагом автор разбирает научное значение сновидения, сон как драматурга, разыгрывающего перед нами сцены нашего же «Я», природный и искусственный сомнамбулизм, сон как врача, распознающего болезни и находящего лекарство, необычайную память во сне и у умирающих — и приходит к учению о двуединстве человека: земного сознания и трансцендентального субъекта.

Содержание

Предисловие 5

Глава I. Введение. О способности науки к развитию 10

Глава II. О научном значении сновидения 34

Глава III. Сон — драматург 90

Глава IV. Сомнамбулизм 143

Глава V. Сон — врач 187

Глава VI. Способность памяти 323

Глава VII. Монистическое учение о душе 433

ПРЕДИСЛОВИЕ

✦

Философия не всегда занята тем, чтобы дробить тонкости и измышлять хитроумные задачи. Важнейшие задачи — как раз те, что прячутся за своей обыденностью или за неоправданными предпосылками, которых мы не замечаем лишь потому, что делаем их постоянно.

Такую задачу я и хотел бы поставить в этой книге: целиком ли наше «Я» заключено в самосознании? Утвердительный ответ на этот вопрос, в котором заключена самая близкая и самая обыденная для человека задача, есть, очевидно, лишь предпосылка, и она не становится весомее оттого, что мы несем ее через всю жизнь. К тому же эта предпосылка не только логически не оправдана, но — как будет показано — еще и ошибочна. Разбор жизни сновидений приводит нас к отрицательному ответу на поставленный вопрос: он показывает, что самосознание отстает от своего предмета, что «Я» выходит за пределы самосознания.

Но если мы больше того, о чем дает нам знать наше самосознание, — и притом не растворяясь пантеистически во всеобщем, а сохраняя индивидуальность, — то вопрос о душе, очевидно, был поставлен неверно. Вместо последовательности — сначала жизнь здешняя, потом жизнь потусторонняя — перед нами их одновременность, то есть одновременность двух лиц нашего субъекта.

В развитии философии наша задача не всегда оставалась скрытой: ее ставили уже в индийской философии, позднее Плотин и, наконец, Кант. Однако о ее важности и плодотворности можно

судить высоко лишь в той мере, в какой наше умопостигаемое существо считают познаваемым. Значит, нашу задачу следовало бы прямо признать осью философской системы, если бы удалось показать, что умопостигаемое существо может стать доступным опыту. А так оно и есть.

Объем познания и самопознания, возможный для организованного существа, определяется числом его чувств и той силой раздражения, на которую эти чувства откликаются, то есть его психофизическим порогом ощущения. В биологическом процессе этот порог все время был подвижен, и так в череде форм жизни не только обособлялись органы чувств, но и возрастало сознание их носителей. В основе же этой биологической подвижности порога ощущения должна лежать подвижность индивидуальная. Ее тоже можно доказать разбором нашей жизни сновидений, но всего заметнее она проявляется в сомнамбулизме. Смещение порога ощущения, таким образом, общее у биологического процесса и сомнамбулизма, и отсюда вытекает важный вывод: в сомнамбулизме не только намечен способ существования нашего умопостигаемого существа, но и предвосхищена та будущая биологическая форма, которая будет обладать как обычным достоянием способностями, распознаваемыми нами в себе лишь в этом исключительном состоянии и лишь в намеке.

Отрицательный ответ на наш вопрос, целиком ли «Я» заключено в самосознании, бросает, стало быть, в своих следствиях свет и на направление биологического процесса, и на умопостигаемую сторону нашего существа. Но этим — и это важнейший итог нашей задачи — для понимания открывается область мистики. Если человек есть существо, раздвоенное

порогом ощущения, то мистика возможна; а если этот порог к тому же подвижен, то мистика даже необходима.

Таково вкратце содержание этой книги. В ней будут рассмотрены не исторические, объективные формы мистики, а исследована субъективная основа всякой мистики, чтобы затем применить полученные выводы к философскому учению о человеке. Правило же таково: внутреннее пробуждение нашего мистического, умопостигаемого субъекта может наступить лишь тогда, когда подавлен чувственный способ существования, — так и неподвижные звезды становятся видны лишь после захода солнца. Тем самым мы обращаемся к изучению состояний сна, и особенно той их углубленной формы, которую мы называем сомнамбулизмом. Современная наука утратила понимание мистики лишь потому, что почти совсем забросила изучение сомнамбулизма, а он и есть субъективная предпосылка явлений мистики. И все же нет другой области, которая давала бы психологу и философу столь богатую добычу; никакая другая не позволяет так глубоко проникнуть в загадку человека и его места в мире.

Мистику нельзя рассматривать обособленно — ее надо понимать в органической связи с мировым целым. Всякая философия, в которой мистика не составляет необходимого звена, ошибочна уже в своих основаниях; и наоборот, из истинного мировоззрения мистику так же нельзя произвольно изъять, как, скажем, фокус из эллипса.

Мистика не стоит особняком рядом с прочими явлениями природы — она образует последние отроги всех явлений. Она вовсе не устаревший взгляд; напротив, устарели те представления, пусть и новейшие, в которых ей не отведено места. Она вовсе не принадлежит изжитой поре прошлого;

напротив, свое полное значение она обретет лишь в будущем. И кантовская критика разума, и физиологическая теория чувственного восприятия, и дарвинизм, сходясь с разных сторон, указывают на мировоззрение, в которое мистика войдет органически.

Естественные науки уже достигли своего углубления к средоточию: в понятиях силы и атома они свели явления к сверхчувственному. То же должно произойти и в науке о человеке, и притом — как покажет эта книга — путем, отличным и от пантеизма, и от дуалистического учения о душе. Явления сновидения и сомнамбулизма доказывают существование нашего умопостигаемого субъекта, и так мы приходим к более точному определению и положительному обозначению бессознательного: его надо понимать индивидуально, а не пантеистически, и оно не бессознательно само по себе, а лишь не осознается чувственным существом.

Попытка возвести философское учение на опытной основе жизни сна не должна поэтому вызывать удивления. Ведь едва будет доказано, что эта жизнь сна обладает положительными, ей одной присущими признаками, долгом философии станет посвятить этой метафизически еще не использованной трети нашего бытия такое же, хоть и более трудное, изучение, как и жизни в бодрствовании. Значит, существенная часть опыта до сих пор оставалась неиспользованной — и как раз та, что содержит примирение резких противоположностей в современном развитии мысли. А поскольку из этих теоретических противоположностей выросла и резкость наших общественных противоречий, примирение первых должно сгладить и последние. В этом я вижу доказательство правильности моих взглядов, ибо

согласие теоретически истинного с практически добрым принадлежит к моим твердым убеждениям.

Хотя я, живя вдали от житейской ярмарки, и не правил к этой практической цели, а был приведен к ней внутренней необходимостью мысли, все же непредвзятая оценка моей книги со стороны критики была бы мне желанна уже потому, что при нынешнем состоянии общества распространение примиряющих и уравновешивающих взглядов весьма желательно.

Поэтому я буду рад всякой критике, способной продвинуть и предмет, и меня самого. Но такой критики я не могу ждать от тех критиков, которые всякое расхождение со своими взглядами объясняют лишь тем, что автор утратил здравый смысл, и полагают, будто автор, несмотря на долгие годы изучения предмета, запутался в заблуждениях, тогда как они без всякого изучения понимают предмет гораздо лучше. Если я требую от критика не только философской подготовки, но и знания важнейших из приведенных мною сочинений, то это требование, бесспорно, справедливо; но подчеркивать его, к сожалению, приходится в такое время, когда иные газетные рецензенты, не изучив основательно ни одной области, берутся судить о любой и охотнее разбирают недостатки чужих мыслей, чем развивают собственные. Помимо этой оговорки, я прекрасно знаю, что спор, который Гераклит называет отцом всех вещей, есть и отец истины.

Амбах на Штарнбергском озере, июнь 1884 г.

Дю Прель

ГЛАВА I. ВВЕДЕНИЕ. О СПОСОБНОСТИ НАУКИ К РАЗВИТИЮ

✦

Объяснить значение мира и нас самих — таково стремление человеческого духа. Религиозные и философские системы сменяют друг друга, и каждая предлагает свое решение загадки мира и человека. И все же в этой смене мнений есть прогресс. Истина — не вещь, которую какой-нибудь гений мог бы однажды случайно найти готовым изделием; она — становящееся, медленно зреющий плод, и процесс развития науки есть процесс развития самой истины, которая, следовательно, может явиться зрелым плодом лишь в конце этого процесса.

Эпохи следуют одна за другой, и у каждой свои представления о значении мира и о месте человека в нем. Эти представления придают каждой культурной эпохе ее особую окраску, даже в практическом поведении людей. Поступки людей всегда вытекают из их миропонимания; земной уклад жизни всегда отражает метафизические представления. Политический и общественный квиетизм буддийских народов следует из их стремления к нирване точно так же, как поспешное материальное развитие нашего времени с его поклонением золотому тельцу проистекает из того, что мы признаем реальное значение лишь за сансарой. Встречая в истории поколение, погруженное в материализм, мы можем заранее сказать, что идеалы и в теории ничего для него не значат и что оно не подвластно никаким метафизическим представлениям; заметнее всего это сказывается в безрелигиозности масс. Вера в то, что метафизики нет, с

логической необходимостью переносит ударение на земное. Наш век, правда, живет в убеждении, что тем самым готовит на земле золотой век; но к какой цели мы на деле движемся, показывает, например, статистика самоубийств. Она говорит нам, что ныне в цивилизованной Европе каждый час три человека лишают себя жизни и что число самоубийств уже много лет растет пугающе быстро.

Итак, если люди, следуя логическому инстинкту, всегда будут поступать сообразно своему представлению о загадке мира, то отсюда следует: кто хочет сделать людей лучше, тот должен прежде научить их иначе думать о загадке мира; значит, нравственный прогресс человечества всецело зависит от способности науки к развитию. Если наука способна развиваться, то есть по крайней мере возможность, что мы будем двигаться к лучшему положению и вновь обретем культуру, окрашенную идеалами; если нет — то нет. Вопрос, способна ли наука к развитию, оказывается поэтому делом высочайшей важности, и притом в практическом отношении.

Историческое сознание человечества отвечает на этот вопрос утвердительно, и настолько твердо, что иной счел бы особое исследование излишним: ведь господствующее мнение вовсе не сомневается в способности науки к развитию. Но хотя вера в духовный прогресс так глубоко вошла в сознание нашего поколения, что нельзя и присесть за пивной стол, не услышав о ней, легко показать, что с нею почти всегда связаны ложные представления. Они исчезнут лишь тогда, когда мы, с одной стороны, еще выше поднимем свою веру в духовный прогресс, а с другой — откажемся от некоторых надежд, которые с ним связываем.

В первом отношении надо устранить предрассудок, будто прогресс идет только вширь. Истинный прогресс всегда идет вглубь; однако каждое поколение верит, что оставляет потомкам лишь работу на плоскости. Во втором отношении надо устранить предрассудок, будто с развитием наук загадка мира становится нам все понятнее. На деле происходит обратное — по крайней мере до сих пор и, вероятно, еще надолго, хотя когда-нибудь эта надежда, быть может, и исполнится.

Итак, наше исследование посвящено двум вопросам: насколько прогресс человеческого духа идет вглубь и что он дает для объяснения загадки мира. Как тесно связаны оба вопроса, будет видно в конце; рассматривать же их надо раздельно, согласно правилу: *qui bene distinguit, bene docet*.

Что способность науки к развитию влечет за собой прогресс вглубь, лучше всего показать на примерах. Для глаза человека Солнце, планеты и неподвижные звезды восходят на востоке и заходят на западе. Древние греки, держась этой обманчивой чувственной видимости, ставили астрономии задачу объяснить эти движения, исходя из того, что чувства нас не обманывают. Задача становилась все труднее: чтобы объяснить движения в Солнечной системе, требовалось, казалось, все больше циклов и эпициклов; но верили, что по крайней мере идут по верному пути и оставляют будущим поколениям лишь работу на плоскости. Когда же Коперник разрушил чувственную видимость, в плену которой было человечество, мыслью, что планеты вращаются вокруг Солнца, — взгляд, который, впрочем, встречается уже в тайном учении пифагорейцев и в Каббале, — тогда стало ясно, что дальнейшая работа на плоскости не может привести к цели и что положено начало новому прогрессу, идущему вглубь.

Подобные примеры можно было бы привести и из прочих опытных отраслей знания, но поучительнее сразу обратиться к философии. Она хотела объяснить мир. Но какой мир? Тот, что открывают нам наши чувства. Значит, и философия, подобно астрономии, приняла чувственную видимость за действительность. Самоочевидной предпосылкой считалось, что наши представления совпадают с вещами. Полагали, что весь мир, как он лежит там, снаружи, с помощью наших чувственных аппаратов перебирается к нам в голову и создает там свое зеркальное отражение. Исследуя объекты, думали, стало быть, поймать «карпа истины». Когда же Кант, сам сравнивший свое открытие с открытием Коперника, объявил всю предпосылку этого стремления заблуждением и настоял на том, чтобы сначала исследовать субъект и его орган познания, это снова стало сигналом прекратить прежнюю работу на плоскости и искать вглубь.

Современная теория развития работает только в духе Канта, хотя бы она еще мало это сознавала. Биологический процесс начался с простейших организмов и достиг своей нынешней высоты в сложнейшем организме человека. Дерево состоит еще в очень простых и немногочисленных связях с внешней природой: оно откликается на солнечный свет и дождь, на ветер и погоду и развивается сообразно им. В животном царстве эти связи с окружающим внешним миром все время расширялись и умножались, и рука об руку с органическим развитием шло развитие умственное. Росту организации от устрицы до человека соответствует рост сознания. И даже если бы нынешний человек уже достиг наибольшего возможного числа связей с природой в смысле органического формообразования, круг этих связей все равно продолжал бы расширяться в историческом процессе —

благодаря техническим искусствам и теоретическим наукам. Значит, рост сознания продолжался бы и тогда, когда органическое развитие форм было бы закончено.

С точки зрения любого животного организма можно, следовательно, разделить внешнюю природу на две половины, и они тем неравнее, чем ниже организм стоит на органической лестнице. Одна половина охватывает ту часть природы, для которой чувственные аппараты служат средствами связи; другая половина для данного организма трансцендентальна, то есть он не состоит с нею ни в какой связи. Граница между этими двумя половинами мира в биологическом процессе постоянно отодвигалась в одном и том же направлении. Число чувств умножилось, и их способность возросла. А именно: по мере того как чувства обособлялись и становились восприимчивы ко все более слабым степеням физического воздействия, постоянно отодвигалось то, что Фехнер называет психофизическим порогом. Воздействия ниже этого порога не доходят до сознания. Итак, рост организации и рост сознания означают постоянный сдвиг границы между представлением и действительностью за счет трансцендентальной части мира и в пользу части познанной.

Так Дарвин доказал, что трансцендентальный мир с точки зрения организмов существовал всегда, а Кант доказал то же для человека своим различением вещи в себе и явления.

Самая крайняя противоположность этому взгляду — материализм; потому и требуется большая неясность мысли, чтобы считать учение о развитии опорой материализма. Материалист целиком в плену чувственной видимости: он считает глаз простым зеркалом явлений. Каков мир снаружи, таков он и в голове; значит, в исследовании объектов и заключено решение загадки мира. О задаче, поставленной Кантом, он не

подозревает; он подобен человеку, который носит синие очки и хотел бы объяснить их синеву из самих предметов. Часть мира, с которой у нас и наших чувств не было бы никакой связи, для него не существует. Материализм исходит из предпосылки, с которой он стоит и падает: что все действительное чувственно воспринимаемо. Фейербах говорит, «что лишь предмет чувств, или чувственное, по-настоящему действительно и что поэтому истина, действительность и чувственность — одно». Но эта предпосылка — что каждой силе в природе соответствует воспринимающее ее чувство, что чувств столько же, сколько сил, — противоречит тому факту, что сознание есть, как можно доказать, незавершенный продукт биологического развития. Магнитные и электрические силы ускользают от нашего чувственного восприятия, и их нельзя было бы установить, если бы они не могли превращаться в равноценные количества других сил, говорящих нашим чувствам. Мир остается нерешенной задачей лишь потому, что воспринимаемость и действительность не совпадают. Будь они тождественны, нескольких столетий хватило бы, чтобы найти всю истину.

Весь биологический процесс — протест против предпосылки материализма. Для каждой ступени организации существует трансцендентальная часть мира иного объема. Материализм и человека рассматривает как продукт развития, но так непоследователен, что утверждает, будто несоответствие между воспринимаемостью и действительностью, существовавшее на протяжении всего биологического процесса, для человека больше не существует. Для материализма чувства передают связи со всеми внешними силами природы, а где нет связи, там нет и силы. Но это *petitio principii*, которое можно было бы доказать лишь через *circulus vitiosus*: лишь чувственное действительно;

сверхчувственного быть не может, потому что тогда оно было бы чувственно воспринимаемо.

Вопреки этому утверждению материализма мы должны, напротив, сказать: как есть части природы, остающиеся для нас невидимыми из-за отсутствия связи с органом зрения, — например, мир микроскопический, — так есть и части природы, которых для нас не существует из-за отсутствия связи со всем нашим организмом. «Тонкость природы, — говорит Бэкон Веруламский, — во много раз превосходит тонкость чувств и рассудка»[1].

[1] Бэкон. Novum Organum I, 10.

Утверждение, что всякий истинный прогресс в познании ведет вглубь, в последние десятилетия блестяще доказал сам материализм: явления природы гнали его все дальше, и он был вынужден отказаться от собственной предпосылки. В физиологической теории чувственного восприятия опытом доказано, что воспринимаемость и действительность не совпадают: есть солнечные лучи, которых мы не видим, колебания воздуха, которых мы не слышим, и т. д. В теоретической же физике пришлось выдвинуть атомную теорию, так что теперь материализм сам, оперируя сверхчувственными понятиями, попал в самую середину области метафизики, существование которой он отрицал, объявляя воспринимаемость и действительность тождественными. Итак, если материализм полагал, что наука уже настолько завершена, что способна лишь к расширению по окраинам, то теперь он сам вынужден работать дальше над углублением к средоточию.

В истории науки уже не раз казалось, будто объективный горизонт знания по крайней мере виден и остается лишь

продвинуться к нему, расширяясь по плоскости. Но всякий раз это было иллюзией. Особенно сильно эту иллюзию пробудил расцвет естественных наук: теперь полагали, что нашли единственно верный метод исследования — опытный, и действительно, во всех областях природы были достигнуты неожиданные успехи. Но естествознание еще далеко не достигло своей цели, и уже обнаруживается, что по завершении его задачи откроются новые виды в направлении глубины. Естествознание само уже подтвердило, что, объяснив мир, лежащий перед нашими глазами, оно объяснит лишь мир *представляемый* — вторичное явление, простой продукт нашей чувственности и рассудка. Тем самым оно должно прийти к сознанию того, что его задача, правда великая, есть лишь подготовительная работа человеческого духа и что оно впадает в поток философии, чтобы затем вместе с нею решать задачу познания. Тогда обнаружится, что произошло лишь временное разделение труда человеческого духа и что противоположность между философией и естествознанием, дошедшая до вражды, лишь подтверждает слова Бэкона: «Люди узнают свои силы лишь тогда, когда не бесчисленное множество их будет делать одно и то же, а каждый возьмется за что-то свое»[2]. Когда обе стороны выполнят свои частные задачи, из воссоединения разделенных направлений духа возникнут неожиданные выгоды, и притом в смысле углубления. Тогда речь пойдет о том, чтобы объяснить отношение между миром представляемым и миром действительным, между нашей познавательной способностью и вещами. Именно опора на Канта, поставившего эту задачу, уже сейчас подготавливается в естествознании: оно больше не отбрасывает эту задачу, как прежде, как порождение умственного самоистязания, а само опытным путем доказало ее правомерность. Оно уже на пути к

пониманию того, что объяснение опытного мира в сущности есть не что иное, как объяснение особенностей человеческого духа. Скоро, значит, естествознание уже не станет возражать, если сказать ему вместе с Шопенгауэром: «Сущность сил в себе и обусловленность объективного мира интеллектом, к чему присоединяется еще известная *a priori* безначальность как ряда причин, так и материи, отнимают у физики всякую самостоятельность, — иначе говоря, они и есть тот стебель, которым ее лотос коренится в почве метафизики»[3].

[2] Бэкон. Nov. Org. I, 113.

[3] Шопенгауэр. Parerga II, § 87.

Виднейшие представители естествознания уже подошли к этой точке, и именно у Канта они ищут совета. Итак, философия и естествознание продвинулись с двух разных сторон к одной точке, и когда они там соединятся, будет создана надежная основа для дальнейшего исследования загадки мира. Уже сейчас мы в общем знаем, что не располагаем должным числом чувств, чтобы охватить всю действительность. Наше внешнее сознание в своем отношении к реальности страдает количественными недостатками; сознание, правда, подобно солнцу, но его лучи не достигают границ Вселенной. Современное учение о развитии показывает нам, почему это так. Но приходится принимать в расчет и качество нашего сознания в его отношении к миру. В процессе осознания мир претерпевает качественные изменения: в чувственном ощущении объекты преображаются. Что в природе — колебание эфира, то в сознании — свет; что колебание воздуха — то звук. Мы, таким образом, словно на маскараде: мы познаем, собственно, не вещи, а лишь то, как наши чувства на них отвечают. Значит, вещей не только больше, чем чувств, но и в

действительности вещи иные, чем в представлении. Отсюда следует, что у других существ был бы и другой мир.

Итог человеческих размышлений о загадке мира можно, следовательно, выразить словами: сознание не исчерпывает своего предмета — мира.

Перейдем теперь ко второй великой загадке, которую предстоит объяснить духу, — к человеку. Как мир — предмет сознания, так «Я» — предмет самосознания. Как сознание стремится логически проникнуть в свой предмет, мир, и определить его содержание, так и самосознание — в «Я». В этой последней задаче почти все еще предстоит сделать. В отношении мира и сознания материалистическое понимание по крайней мере оттеснено; в отношении же самосознания и «Я» оно еще отчасти удерживается, то есть материализм все еще надеется растворить всю психологию в физиологии. Но допустим даже, что это ему удастся, — он тотчас снова окажется в той точке, где дальнейший прогресс ведет вглубь. Задача духа, даже решенная материалистически, сразу порождает новую задачу. Философия ближайшего столетия, без сомнения, впишет в свою программу парную кантовской задачу: едва еще поставленный вопрос, исчерпывает ли самосознание свой предмет.

Относительно самосознания такой вопрос столь же правомерен, как и относительно сознания, и у нас есть все основания предполагать, что на *оба* вопроса придется ответить отрицательно, то есть что между самосознанием и «Я» существует то же отношение, что между сознанием и миром. Самосознание может отставать от «Я» так же сильно, как сознание от мира; или наоборот: «Я» может выступать за пределы самосознания так же далеко, как мир — за пределы сознания. Это не только логически мыслимо: за это говорят и аналогия, и учение о развитии. Если

природа, трудясь, быть может, десять миллионов лет, сумела в борьбе за существование на нашей многострадальной звезде поднять мировое сознание настолько, что ему открылись загадочность мира и темнота метафизических задач, то крайне смелым кажется предположение, будто, напротив, впервые вспыхнувшее в человеке самосознание природы удалось ей с первого броска и было бы не способным к развитию, а уже в первом своем зачатке готовым продуктом, то есть охватывало бы весь свой объект — «Я». Если, следовательно, теория познания этого столетия доказала нам существование трансцендентального мира, то теория самопознания следующего столетия, без сомнения, докажет нам существование трансцендентального «Я». Ясно и то, что вопрос об отношении самосознания к своему предмету, «Я», имеет для объяснения загадки человека такую же важность, какую вопрос об отношении сознания к своему предмету, миру, уже имел для объяснения загадки мира. Вопрос о душе, веками стоявший на месте, перешел бы в совершенно новую стадию, если бы удалось доказать, что самосознание охватывает свой предмет лишь отчасти; и притом был бы устранен камень преткновения в вопросе о душе — дуализм: этот вопрос можно было бы решить в монистическом смысле.

Пока довольно обратить внимание на эту задачу, чтобы показать на ней, что и в этом пункте, когда нынешняя работа психологии на плоскости будет выполнена, дальнейший прогресс снова поведет вглубь.

Теперь мы можем обратиться ко второй из поставленных задач, а именно к вопросу: что дает прогресс наук для объяснимости мирового целого? От ответа на этот вопрос зависит степень способности науки к развитию.

Наше столетие отличается естественнонаучным рассмотрением вещей, и этот период вовсе не близок к завершению; напротив, похоже, что в этой работе на плоскости важнейшие открытия еще впереди, пока снова не начнется иной период — с прогрессом вглубь. Если бы работа человеческого духа была всегда только работой на плоскости, загадка мира неизбежно становилась бы нам все яснее. Но поскольку всякий прогресс в конце концов, как было показано, снова ведет вглубь, загадка мира пока должна становиться для нас все труднее.

Примечательно в процессе развития человеческого духа то, что каждое открытие новой частичной истины не уменьшает, а умножает число данных задач. Мир становится все удивительнее, чем больше мы о нем знаем. Тому, кто знает меньше всех, он кажется гораздо проще, чем гению. Поэтому образованность делает скромным если не перед людьми, то перед загадкой мира. Оборотную сторону этого мы видим в самоуверенности умов, знающих немного, — она особенно заметна в нашем поколении. Гете называет прекраснейшим счастьем человека — исследовав исследимое, спокойно чтить неисследимое. Ныне же непочтительность к загадке мира, отсутствие метафизической потребности сильнее, чем когда-либо, и безрелигиозность масс показывает, что эта непочтительность и это отсутствие потребности уже охватили все народное сознание.

Именно в смысле непостижимости загадки мира Сократ произнес известное, но непонятое слово: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Он не хотел этим сказать, что есть науки, которых он еще не усвоил. Толковать его так — значит вкладывать ему в уста общее место, которым Платон, конечно, не стал бы восхищаться. Если бы объем проблематичного был неизменен, то есть если бы дух только продвигался по плоскости,

то стоило бы лишь дожить до весьма преклонных лет, чтобы усвоить все знание. Сократ же хотел сказать, что с ростом познания его незнание становилось больше, как это и должно быть, если всякий прогресс ведет вглубь. Он предчувствовал, что человеческое сознание не исчерпывает своего предмета, что, следовательно, с точки зрения человеческого интеллекта истина вообще непознаваема. В *этом* смысле говорит Фауст: «И вижу, что ничего мы знать *не можем*!» — вздох, который на языке естествознания означает: есть не только границы познания, преодолимые исторически, но и пределы сознания и познания, преодолимые лишь биологически.

Если каждая решенная задача порождает новые, если, следовательно, задачи постоянно умножаются, то самым скромным, конечно, будет тот, кто знает больше всего задач, и ему его незнание покажется самым большим. Тем более это так, когда мы понимаем, что *каждое* явление природы, если только разобрать его достаточно глубоко, приводит нас в непроницаемую тьму метафизики; что в сущности стремление камня к центру Земли так же необъяснимо, как мышление человека.

Метафизически говоря, никакой разницы в постижимости вещей, стало быть, нет: все они нам *одинаково* понятны. Лишь заблуждение материалистов — будто при естественнонаучном рассмотрении вся тьма проясняется. Силу и вещество они считают постижимыми, дух — непостижимым и потому пытаются растворить его в силе и веществе. Но верно как раз обратное. Если вообще что-нибудь постижимо, то это дух — сознание, о котором одном мы знаем непосредственно, тогда как всю природу мы познаем лишь опосредованно, то есть лишь постольку, поскольку она способна воздействовать на сознание. Всякое вещество,

следовательно, растворяется в состояниях сознания. Иного бытия, кроме представляемого, мы вообще не знаем. Бытие и бытие познанным (*esse = percipi*) — тавтология. Итак, дух первичен и реален; вещество же — лишь вторичное явление, реальность которого пока под вопросом, и весь вещественный мир представлений был бы иным, если бы изменилась способность восприятия нашего духа. Поэтому, когда материалисты отрицают дух, потому что его нельзя схватить руками, а вещество объявляют реальным, потому что об него можно больно удариться головой, это звучит очень убедительно, но все же неверно. Даже столь близкий к материализму Гексли вынужден против него возразить: «Когда материалисты выходят за границу своего пути и начинают говорить, что во Вселенной нет ничего, кроме вещества, силы и необходимых законов, я отказываюсь за ними следовать… Вещество и сила, насколько мы знаем, лишь имена для известных форм сознания… И потому неоспоримая истина, что то, что мы называем материальным миром, известно нам лишь в формах мира идеального, и, как говорит нам Декарт, „наше познание души внутреннее и достовернее, чем наше познание тела“».

Ясно, следовательно, что мы не можем найти истину в одностороннем исследовании объективного мира: это исследование опять-таки ведет нас лишь вглубь — и прямо к задаче духа.

Больше всего, как кажется, знаешь тогда, когда начинаешь учиться; это верно и для отдельного человека, и для человечества. Мир не приближается к нашему пониманию: напротив, чем больше мы учимся, тем чудеснее и загадочнее он нам кажется. «Источник природы, — говорит Фехнер[4], — углубляется тем больше, чем больше мы пытаемся его исчерпать, и наша

собственная организация сама лежит в глубочайшей глубине». Не вопреки, а именно благодаря горе учености, которую мы уже нагромоздили и рост которой лишь умножает задачи и увеличивает наше незнание, мир кажется нам ничуть не проще, чем жителю островов Южного моря.

---

[4] Фехнер. Zend-Avesta I, 426.

История наук, следовательно, гораздо меньше проясняет загадку мира, чем все сильнее дает нам ее осознать. Изумление — как однажды написал мне профессор Иоганнес Фолькельт — есть, стало быть, не только начало, но и конец философии.

В развитии философии и наук совершается процесс приспособления наших представлений и понятий к действительности. Истина есть согласие представления и действительности. Истину предчувствуют прежде, чем докажут, то есть она начинает свое бытие как гипотеза. Как правило, охват таких гипотез, то есть их объяснительную силу, переоценивают; но в основе этого лежит верный логический инстинкт, который сознательная логика выражает словами: принципы объяснения не следует умножать без нужды. Каждая гипотеза должна, значит, стремиться как можно шире распространить свою объяснительную силу. Но исследователь никогда не должен забывать, что, когда истинность гипотезы признана, всякое дальнейшее ее подтверждение — лишь работа на плоскости; и еще — что всякая гипотеза имеет лишь ограниченный охват. Когда его граница достигнута, дальнейший прогресс снова ведет вглубь, и первым признаком этого нового периода всегда бывает открытие таких фактов, которые стоят в *противоречии* с нашими гипотезами.

Если же характерный признак современной науки в том, что открытие новых фактов она уже не предоставляет случаю, а сознательно и намеренно к нему стремится, то ей следовало бы искать не только все новых доказательств для наших теорий, но скорее противоречий между опытом и этими теориями; ибо от этого зависит истинный прогресс, идущий вглубь.

Все факты явлений в отношении нашего понимания мира распадаются на две категории: на те, что согласуются с нашими теориями, и на те, что им противоречат. Если бы существовали лишь явления первого рода, никакой дальнейший прогресс был бы уже невозможен: процесс приспособления представления к действительности был бы завершен. Кто, следовательно, верит в будущий прогресс так же твердо, как в непрерывный прогресс в прошлом, тот должен *a priori* признать существование фактов, противоречащих нашим теориям. Отыскивать *такие* факты и именно к ним прикладывать бурав — вот задача всякого исследователя, проникнутого убеждением в духовном прогрессе человечества. Очень хорошо выражает это Джон Гершель: «Совершенный наблюдатель будет держать глаза во всех частях знания как бы открытыми, чтобы их тотчас поражало всякое событие, которое по уже принятым теориям не должно было бы случиться; ибо это и есть те факты, что служат путеводной нитью к новым открытиям»[5].

[5] Джон Гершель. Введение в изучение естественных наук, § 127.

Нельзя отрицать, что наше поколение, увлеченное своими прежними успехами в естествознании, почти совсем упускает это правило из виду. Ведь всякий большой успех в направлении плоскости легко создает видимость, будто теперь найден единственный путь к познанию истины. Вместо априорного

убеждения, что опыт так же непременно должен таить противоречия нашим теориям, как непременен будущий прогресс, возникает, таким образом, априорный предрассудок, будто такие явления невозможны. Этот предрассудок, возведенный в программу исследования, означал бы прямо застой наук.

Если мы всегда будем держаться убеждения, что человеческое сознание не исчерпывает своего предмета, а лишь постепенно, как вьющееся растение, должно подниматься по нему; если всегда будем помнить слова апостола о том, что мы «отчасти знаем», — тогда наш дух будет в верном расположении, чтобы открывать все новые пути прогресса. Если же мы будем лишь упиваться уже достигнутым частичным знанием, если начнем восторгаться тем, как славно далеко мы уже продвинулись, тогда на нас оправдаются слова Бэкона Веруламского: «Мнимое богатство — одна из главных причин бедности, и уверенность в настоящем заставляет пренебрегать истинной помощью на будущее»[6].

---

[6] Бэкон. Instauratio magna. Предисловие.

Итак, мы, конечно, должны стремиться подчинить мир явлений нашим теориям; но никогда не должны забывать, что это лишь часть нашей задачи и что именно те явления, которые больше всего говорят нашему рассудку, — потому что в их согласии с теорией мы сознаем победу рассудка, — не составляют основы истинного прогресса. Ценнее такие факты, что ставят наш рассудок в большое затруднение: они вынуждают нас преобразовывать теории, то есть ведут к лучшему приспособлению представления к действительности, а оно и в органической, и в духовной области возможно лишь через изменение.

Отрицательный случай, свидетельствующий против господствующих теорий, есть, следовательно, самое ценное, что может найти исследователь. При этом мы никогда не должны прикладывать мерку уже приобретенных знаний к знаниям, которые еще предстоит приобрести, и определять объем возможного по прошлому опыту. Новое явление вполне может противоречить всем известным нам законам и все же соответствовать неизвестному нам закону, который отменяет прежние. Так, например, магнетизм противоречит закону тяжести. Что есть неизвестные нам силы природы и их закономерные проявления, прямо следует из того факта, что мир для нас все еще загадка. Следовательно, мы должны не только *a priori* допустить, что противоречия между опытом и нашими теориями существуют, но не можем даже указать этим противоречиям границу, в пределах которой они могли бы двигаться, — ведь было бы явно нелогично утверждать, что *неизвестные* силы могут вызывать явления лишь в известных пределах. Прогресс наук постоянно расширяет объем того, что считается возможным. Поэтому вместо того чтобы всегда противопоставлять новым явлениям их *невозможность*, нам следовало бы помнить, что определять объем возможного — дело природы и что мы об этом вообще ничего не можем знать, кроме одного: невозможны логические и математические противоречия — деревянное железо и кривая прямая.

Современная наука не обладает этой непредвзятостью суждения о природе в желательной мере. Заметнее всего это у материалистов. В своей уверенности они полагают, что материалистическое сознание исчерпывает свой предмет; будущее может принести лишь прогресс по плоскости, и духовный труд бесчисленных будущих поколений, по их мнению, будет

состоять лишь в том, чтобы повторять один и тот же вечный припев: материалисты XIX века были правы. В меньшей степени этот недостаток проявляется у ученых вообще. Еще Кант сказал, что слова «я не знаю» в академиях услышишь нечасто. Ученые специалисты всегда склонны смотреть на всякое открытие как на нарушение патента.

Не будем отрицать, что у этого явления есть и своя хорошая сторона. Это весьма благотворная иллюзия, благодаря которой человечество думает, будто видит границу своих исследований. Оно ослабело бы в своем стремлении к истине, если бы лишь предчувствовало эту границу в бесконечной дали. Истина всегда сулит исследователям свою благосклонность в близкой перспективе и тем манит их все дальше и дальше к далекой конечной цели. Так Кеплер описывает, как он искал истину. То она исчезала из его глаз, то появлялась снова и манила его за собой, так что он сравнивает ее с кокетливой Галатеей из эклог Вергилия:

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, et se cupit ante videri.

Но из-за этой иллюзии человеческий дух замыкается от понимания того, что прогресс все снова и снова ведет вглубь, и возникает расположение духа, которое делает нас неспособными к новым открытиям. А величайшая непредвзятость всегда остается лучшим умственным расположением исследователя; потому уже не раз высказывалось парадоксальное суждение, что незнание делает нас способнее к открытиям, чем ученость. Даже знаменитый физиолог Бернар, несмотря на свои материалистические взгляды, высказывается в этом смысле: «Часто говорили, что для того, чтобы делать открытия, нужно

быть несведущим. Это мнение, само по себе ложное, скрывает, однако, истину. Оно означает, что лучше ничего не знать, чем держать в уме неподвижные идеи, опирающиеся на теории, для которых всегда ищут подтверждения, пренебрегая всем, что к ним не относится. Такое расположение ума — одно из самых дурных, и оно в высшей степени противоположно изобретению. В самом деле, открытие есть, как правило, непредвиденное отношение, которое не входит в теорию, ибо иначе оно было бы предвидено. Человек несведущий, не знающий теории, был бы в этом отношении в лучшем положении ума: теория не стесняла бы его и не мешала бы ему видеть новые факты, которых не замечает тот, кто поглощен одной исключительной теорией. Но поспешим сказать, что речь здесь вовсе не о том, чтобы возвести незнание в принцип. Чем больше человек образован, чем больше у него прежних знаний, тем лучше будет расположен его ум к великим и плодотворным открытиям. Только нужно сохранять свободу ума и верить, что в природе то, что нелепо по нашим теориям, не всегда невозможно»[7].

[7] Ср.: Неттер. De l'intuition dans les découvertes, 53. Страсбург, 1879.

Предрассудок духа, порожденный теоретическими предпосылками, не только задерживает прогресс, но и приносит еще и прямой вред. Дело в том, что в своих теориях мы опутали полноту явлений природы сетью понятий и распределили их по категориям. Если же на место твердого убеждения, что эта система категорий имеет лишь временную ценность, становится предрассудок о ее безупречной полноте — к чему ученые весьма склонны, — то все вновь открытые явления помещают в эти категории даже тогда, когда они по своей природе этому противятся и таковы, что должны были бы заставить нас

изменить систему. Если забывают, что унаследованные деления соответствуют лишь *наличному в данное время* запасу нашего знания, то и все новые наблюдения втискиваются в старые категории, и при этом над ними нередко совершают насилие. Если же это все-таки не удается, неугодные явления устраняют известным изречением, что «отдельные факты» ничего не доказывают. Как будто внутри фактического есть степени и ступени и фактами можно считать лишь повседневные! «Новое само по себе, — говорит Бэкон Веруламский, — тем не менее обыкновенно понимается на манер старого»[8]. Но мы отрицаем всякий будущий прогресс, если предполагаем, что все явления, которые будут наблюдаться в будущем, непременно должны уложиться в наши старые ящики. Допустим, что Леверье, открывший Нептун, понял бы заметные в движении Урана возмущения не как новый сам по себе факт, а на манер старого, то есть вывел бы их из известных тогда факторов, — тогда в силу этого предрассудка он не заключил бы о Нептуне, а приписал бы уже известным планетам иные массы или расстояния, и в астрономии возникла бы безнадежная путаница. Такая путаница возникает всегда, как только новые явления втискивают в старые ящики, — прием, к сожалению, очень частый в современной науке, и мне при этом всегда вспоминается одна горничная, у которой этот род предрассудка нашел очень забавное выражение. У нее было само по себе похвальное стремление кое-что перенимать из разговоров, которые она слышала, и вот однажды она услыхала, как одну видимую в ту минуту звезду назвали Альдебараном; но это «само по себе новое» знание она поняла «на манер старого» и стала часто называть звезду на знакомый ей лад «альтер бароном», то есть «старым бароном». И позже, когда эта девушка, жившая до тех пор лишь на равнине, поехала со своей госпожой в

Тироль и впервые в жизни увидела горы, она впала в ту же ошибку и, понимая само по себе новое на манер старого, с удивлением спросила, для чего здесь нагромоздили такие высокие горы. Еще лучше можно было бы сравнить тех ученых, о которых Кант говорит, что они «нигде не видят ничего, кроме того, что одинаково с тем, что они уже где-то видели прежде»[9], с тем африканцем, о котором где-то рассказывает Ливингстон. Ливингстон подарил ему ложку и показал, как ею пользоваться, зачерпнув из чаши с молоком. Африканец же, понимая само по себе новое на манер старого, хоть и зачерпнул ложкой молоко из чаши, но затем вылил его в пригоршню и выпил из нее.

[8] Бэкон. Nov. Org. I, § 34.

[9] Кант (изд. Розенкранца) III, 5.

Вполне оправданно, что человек в своем стремлении понять вещи пытается понять и новые явления старыми средствами. Но это должно быть лишь гипотетической попыткой и не должно доходить до насильственного толкования явлений, как это часто бывает, особенно в современной психологии. Вполне оправданно и то, что современная наука подчеркивает индуктивный метод и требует, чтобы все философские умозрения исходили из почвы действительности. Но этими лозунгами часто сильно злоупотребляют. Мы, конечно, должны прежде всего обращаться к опыту, чтобы получить разъяснение загадки мира; но мы не вправе предписывать опыту, что он может нам предложить, а что нет. Мы не вправе ожидать, что природа всегда лишь будет услужливо кивать нашим теориям, как фарфоровый болванчик, а должны *a priori* принять как достоверное, что есть явления, для которых у нас еще нет ящиков. Обращаясь, следовательно, к природе за разъяснением, мы не должны забывать слов Канта:

«Весьма нелепо ожидать от разума разъяснения и вместе с тем заранее предписывать ему, в какую сторону оно непременно должно склониться»[10]. Еще больше, чем о разуме, это верно о природе, загадочность которой лишь возросла с тех пор, как человеческий дух ею занимается. Разум дан нам, чтобы исследовать предлагаемые явления; но мы злоупотребляем им, если вкладываем в свои вопросы к природе уже половину ответа, то есть предполагаем, что можем получить лишь такой опыт, который укладывается в наши теории. Тем самым мы принижаем человеческий разум, объявляя его неспособным к развитию. Перед возвышенной природой нам следует быть простодушными, и о царстве истины верно то, что Христос говорит о Царстве Божием: если не будем как дети, не войдем в него.

---

[10] Кант (изд. Розенкранца) II, 577.

Подведем вкратце итог сказанному. Оказалось, что сознание не исчерпывает своего предмета, а находится в постоянном процессе приспособления к нему. Но рост сознания умножает задачи и дальнейший труд. *Кто умножает знание, умножает и труд.* С ростом сознания в биологическом процессе граница между чувственным и трансцендентальным миром постоянно сдвигалась и будет сдвигаться дальше, хотя бы и через прибавление шестого чувства. Биологическое развитие продолжается в том же направлении историческим развитием сознания, хотя бы лишь через простое изменение органа познания. Далее, мы стоим перед неумолимым выбором: либо будущий прогресс есть — тогда мы должны всегда и *a priori* признавать существование фактов, противоречащих теориям; либо таких фактов нет — тогда мы должны отрицать и будущий прогресс, за которым можно было бы признать разве что работу

на плоскости. Выбор, право, не может быть трудным. Если бы, следовательно, мы не смогли найти в нашем запасе знаний таких противоречивых явлений, это было бы лучшим доказательством того, что мы впали в ту ошибку, которую порицал Бэкон, — понимать само по себе новое на манер старого, то есть что противоречащие явления мы разложили по старым ящикам.

Способность к развитию не только у науки, но и у самого органа познания человека, то есть у нашего сознания мира, служит порукой тому, что прогресс все снова и снова ведет вглубь и дух получает все новый приток задач. И даже если столь загадочная для нас форма жизни — человек, — которая сегодня еще ходит в детских башмачках, однажды поседеет от старости, она все же всегда сможет сказать вместе с Солоном: «Непрестанно учась, я иду навстречу старости».

ГЛАВА II. О НАУЧНОМ ЗНАЧЕНИИ СНОВИДЕНИЯ

✦

1. Положительная сторона сна

В настоящем исследовании с особой ясностью обнаружится, что опытный метод исследования, держащийся исключительно фактов опыта, сам по себе не может привести к цели, если рука об руку с ним не идет чисто логическое проникновение в задачу. Окажется даже, что в рассматриваемом здесь вопросе голый опыт неизбежно ведет к ложным выводам и что верный ответ дают лишь логические операции мысли.

Просвещенный скептик держится просто того факта, что каждое утро он просыпается после более или менее спутанного сна, и выводит отсюда: «Сны — пена». Отговорить его от этого предрассудка опытом противоположного было бы совершенно безнадежным делом: скептицизму свойственно признавать лишь такие факты, которые навязывают себя своей частотой, а редкие уже из-за их редкости подозревать. Скептик, говоря словами Жан Поля, из-за множества гальки не верит в метеориты и всем рассказам о замечательных снах все равно противопоставил бы привычные возражения — сомнение, подозрение, обман или случай. Этим путем, следовательно, с ним ничего не поделаешь; но его можно, если он не лишен всякой логики, легко убедить, что верный ответ может дать только логическое исследование. Если сначала встать на точку зрения скептика и в его рассуждениях лишь оказывать ему по-сократовски повивальную помощь, его

нетрудно привести к признанию, что снам принадлежит гораздо большее значение, чем обычно думают, и даже что нас, весьма вероятно, каждую ночь посещают значительные сны, хотя *утренняя память* уносит с собой лишь спутанные образы сна.

Прежде всего ясно, что научное доказательство того, что сны — пена, будет дано лишь тогда, когда отвечено на вопрос «почему?», то есть когда из природы органа сновидений будет доказана его неспособность к значительным снам. Нужно, следовательно, обнажить причины наших снов и доказать, что из *этих* причин не может следовать ничего, кроме фантазмов без глубокого смысла, а другие причины на ход наших снов влиять никогда не могут. Значит, нужно исследовать природу нашего органа сновидений и источник, из которого он черпает свой материал представлений.

Местом представлений — и наяву, и во сне — физиологи называют мозг, и этот взгляд, конечно, подкреплен опытом: образы дневной жизни, перенесенные в сон, без различия смешиваются с образами сна. Но уже тот факт, что кое-что забытое во сне снова всплывает из бессознательного, доказывает, что во сне деятельны слои мозга, которые наяву либо бездействуют, либо их деятельность протекает по крайней мере ниже психофизического порога ощущения, то есть остается бессознательной. Сон начинается с того, что чувствующие нервы и наружные слои мозга, в которые они входят, теряют чувствительность. Содержание дневного сознания тонет; значит, оно должно основываться на деятельности именно этих наружных слоев. Во сне же, напротив, происходит внутреннее пробуждение — сновидение; поэтому представления сна, если их место в мозгу, должны лежать по крайней мере в более глубоких его слоях. Но заранее, конечно, нельзя решить, какие способности

принадлежат этим слоям мозга, днем остающимся бессознательными.

Если же с углублением сна нечувствительность должна охватывать все новые слои, то вполне может случиться, что в конце концов вся мозговая нервная система — чувствующие нервы и мозг — перестанет действовать; а поскольку внутреннее пробуждение все же продолжается и как будто даже усиливается, мы были бы вынуждены перенести представления сна в другой орган. Но нервы, насколько мы знаем, — необходимое условие представлений; оставалось бы, следовательно, лишь предположить, что в глубоком сне органом сновидения служит столь загадочная еще для нынешней физиологии нервная система ганглиев с солнечным сплетением в качестве средоточия. Но способности этого таинственного образования мы знаем еще меньше, чем способности мозга. Короче, физиология не может доказать, что орган сновидений по своей природе неспособен к значительным снам.

Исследуем теперь источник представлений сна. Во сне мы способны к представлениям, иначе мы вообще не могли бы видеть снов; но образы сна так чужды содержанию дневного сознания и так сильно от него отличаются, что должны приходить из области, от которой мы наяву отрезаны. Нервные возбуждения, лежащие в основе этих образов, должны поэтому наяву оставаться ниже порога ощущения, и во сне этот порог должен сдвигаться. Итак, образы сна всплывают из области бессознательного: во сне бессознательное отчасти становится сознательным, как, наоборот, исчезает сознание.

Эта бессознательная область, получающая во сне освещение, может опять-таки лежать либо в нашем собственном организме, либо во внешнем мире. В первом случае это возросшее телесное

ощущение, на котором основаны образы сна, представляло бы интерес лишь для врача; во втором же случае сон создавал бы связь с внешним миром, отличную от чувственной дневной связи, и отсюда, конечно, могли бы проистекать весьма значительные сны.

Такая связь вполне мыслима, ибо мы вовсе не знаем, *как далеко* сдвигается во сне порог ощущения. Поэтому мы не можем заранее утверждать, что наша способность восприятия во сне простирается лишь на внутренний организм, и было бы нелогично из *неопределенной* причины — а именно из неизвестной нам степени сдвига порога — выводить *определенную* границу действия.

Внешнее пробуждение отчасти субъективно, отчасти объективно, то есть оно охватывает телесные ощущения и простирается также на внешний мир. Спрашивается, следовательно, обладает ли и внутреннее пробуждение сновидения обоими этими признаками, то есть может ли сдвиг порога дать связь с внешним миром, о котором мы таким путем получали бы весть, недоступную нам наяву.

На этот вопрос надо ответить утвердительно. Физиология давно показала, что содержание дневного сознания хотя и притекает через внешние чувства, но в этих же чувствах это сознание имеет и свой предел. Следовательно, между нами и природой существует *большая* связь, чем та, о которой получает весть наше сознание. Есть звуки, неслышимые для нашего уха, лучи, не порождающие для нашего глаза света, и вещества, безразличные для нашего вкуса и обоняния. Если же во сне исчезает наше чувственное сознание, мы тем не менее остаемся погружены во всеобщую жизнь природы, частью которой являемся; сон может упразднить лишь *чувственную* связь с

природой, но не ту, что наяву хотя и существует, но остается бессознательной. Эту последнюю сон, сдвигая порог ощущения, может, напротив, лишь сделать сознательной. От степени же этого сдвига зависит, насколько во сне падают преграды нашего чувственного сознания.

Если сон лишь упраздняет связь с внешним миром, опосредованную нашими чувствами, а ту более общую связь, которой мы вплетены в природу, не только оставляет в силе, но даже во внутреннем пробуждении доводит до сознания; если, следовательно, ему не нужно создавать новую связь, чтобы порождать значительные сны, а нужно лишь использовать уже существующую, — то против возможности таких снов не только нечего возразить, но они даже должны наступать вследствие одного лишь сдвига порога ощущения.

Итак, у сна есть не только отрицательная сторона — то, что он упраздняет чувственное сознание; у него есть и весьма положительная сторона: через него вступает в силу связь с природой, которой нет в дневном сознании. Сновидение — вовсе не просто остаток дневного сознания, а новое сознание, качественно от него отличное. И раз философия должна объяснить, что такое человек, что такое природа и каково отношение между ними, а во сне это отношение иное, чем в бодрствовании, то наша современная психология, которая занимается сном и сновидением разве что в приложении, идет по ложному пути. Сон и бодрствование одинаково существенны для разгадки тайны человека; они дополняют друг друга, и человека вовсе нельзя понять, если не принять во внимание обе стороны его отношения к природе. И тем менее можно разделять эти две стороны, что они, собственно, не сменяют друг друга, а всегда существуют одновременно: связь с природой, данная во сне, при

пробуждении не упраздняется, а лишь оттесняется под порог ощущения; при засыпании же она не возникает заново, а лишь поднимается над порогом.

О положительных сторонах жизни во сне можно говорить лишь постольку, поскольку сон изменяет дневное познание. Это может касаться содержания и формы познания. Следовательно, надо исследовать, насколько оба эти фактора изменяются во сне.

Новое содержание познания доставляет всякое смещение порога ощущения, которое дает повод к новым восприятиям. Итак, спрашивается: есть ли в природе силы, которые воспринимаются во сне, но ускользают от чувственного сознания? На этот вопрос надо ответить утвердительно. По законам физиологии более слабые раздражения вытесняются из сознания более сильными. Содержание сознания, стало быть, составляют более сильные раздражения, а более слабые действуют лишь ниже порога. Если же сильные раздражения чувств во сне подавлены, то вместо них до ощущения должны доходить более слабые раздражения организма. Так, Винхольт ставил на своих спящих, совершенно здоровых детях опыты, которые доказывают существование природных сил, чьи раздражения наяву никогда не ощущаются. Своему пятнадцатилетнему сыну он проводил железным ключом вдоль щеки и вниз по шее на расстоянии полудюйма, не касаясь его. После немногих проведений мальчик начинал тереть это место и беспокойно двигаться. С другими, еще более младшими детьми он ставил подобные опыты со свинцом, цинком, золотом и другими металлами, и в подавляющем большинстве случаев дети отворачивали места, над которыми проводили металлом, терли их или прятали под одеяло. Заметнее же всего было впечатление при простом приближении металлов к уху[1].

[1] Д-р Арнольд Винхольт. Целебная сила животного магнетизма. III, 1, 234. Лемго, 1805.

Итак, сон приносит с собой пространственное ощущение на расстоянии и обнаруживает присутствие веществ, которые не возбуждают чувства бодрствующего человека. Но ощущения доставляют материал нашим снам; следовательно, у детей Винхольта, несомненно, должны были возникать сны, как-то соответствовавшие его действиям, а такие сны уже с полным основанием можно назвать правдивыми. Ощущение на расстоянии было, стало быть, благодаря вызванным им образам сна в известном смысле видением на расстоянии, пусть лишь символическим. Предположим далее, что Винхольт приближал бы свои вещества к чувствительному месту тела с любого расстояния; тогда действительное прикосновение к телу было бы предощущено и во времени — при одном лишь условии, что уклониться от прямого направления приближения было бы невозможно, то есть что оно зависело бы не от изменчивой воли Винхольта, а от закона природы. Тогда дети с самого начала ощущения на расстоянии стали бы ясновидящими и во времени.

Как видим, сон приносит с собой не только новое содержание познания: вместе с приобретением этого нового содержания задано и изменение форм всякого познания — времени и пространства.

Наконец, тем, кто не придает снам никакого значения, стоит предложить еще следующее соображение, касающееся предела нашей способности восприятия во сне, — предела, который и после сказанного остается неопределимым:

«По опыту мы помним свои сны лишь отчасти, как правило — только те, что непосредственно предшествуют пробуждению, тогда как сны глубокого сна считаются для памяти потерянными.

А ведь именно в последних способность к значительным снам должна развиваться особенно, потому что смещение порога ощущения идет параллельно углублению сна. Те же сны, которые мы помним, как правило, могут содержать лишь незначительные фантазмы, потому что они, непосредственно следуя за засыпанием и непосредственно предшествуя пробуждению, связаны с наименьшим смещением порога. Когда у нас однажды появится экспериментальная психология и нам удастся наделить глубокие сны признаком запоминаемости для бодрствования, тогда мы, быть может, узнаем, что эти сны необычайно замечательны; пока же мы вынуждены довольствоваться исключительными случаями, которые происходят сравнительно так редко, что скептик считает себя вправе ими пренебречь».

Разумеется, скептик вовсе не обязан довольствоваться утешением, отнесенным в будущее. По логическому правилу, что доказывать должен утверждающий, — *affirmanti incumbit probatio*, — он с полным правом уже сейчас переложит на меня доказательство утверждения, что сон, хотя бы в виде исключения, может быть значительным. Так что в конце концов все опять сводится к тому, чего я надеялся избежать всем предыдущим рассуждением, а именно к рассказу о достоверно установленных на опыте случаях. Но поскольку в этой спорной области возможные возражения противника в каждом отдельном случае прямо-таки бесконечны, а вес их невозможно сколько-нибудь определенно оценить, хорошо будет подкрепить прежние доводы, говорящие лишь о вероятности значительных снов, еще и другими, из которых вытекает их априорная, еще не зависящая от опыта достоверность.

До сих пор мы пришли к пониманию, что у сна есть свои положительные стороны и что, стало быть, нельзя судить о его

способностях по тому, на что мы способны наяву. Значит, логически мыслимо, что во сне мы ясновидящие, хотя наяву мы не таковы. Далее, то обстоятельство, что большинство снов не оставляет воспоминания, — тогда как наяву никогда не бывает, чтобы мы уже через пару часов забыли образы, воспринятые с чувственной очевидностью, — физиологически нельзя объяснить иначе, как тем, что бодрствование и сновидение связаны с разными органами, что по крайней мере глубокое сновидение основано на деятельности иных слоев мозга, чем бодрствование, а может быть, даже совсем иного нервного центра. Ведь если из одинаковости сознания мы заключаем об одинаковости органа, то из неодинаковости сознания должны заключать о неодинаковости органа. И как глубокое сновидение может лишь не оставлять воспоминания, потому что у него нет общего органа с дневным сознанием, так и сохранение памяти между легким сном и пробуждением объясняется лишь хотя бы частичной общностью органа. Разрушение моста памяти физиологически доказывает смену органа, сохранение моста — его общность. А поскольку именно значительный сон может наступать лишь со сменой органа, о природе которого мы ничего не знаем, то значительный сон опять-таки логически мыслим.

Но чтобы к простой мыслимости прибавить априорную достоверность, нужно провести двоякое исследование:

а) Сны, которые мы помним, — это сны легкого сна — по опыту лишены особого смысла и значения. Бессмысленность и возможность воспоминания, стало быть, даны *вместе*, хотя, по нашим знаниям, нельзя усмотреть, как одно могло бы следовать *из* другого. Но вполне возможно, что они — действия *общей* причины, и эту причину мы и должны отыскать.

Если представления легкого сна запоминаются потому, что у них отчасти общий орган с бодрствованием, если, следовательно, их отчасти вызывает орган бодрствования, который освобождается от оцепенения и понемногу снова начинает работать, то в этом легком сне дана не единая деятельность одного органа, а смешанная деятельность двух органов. Бессмысленность этих снов, стало быть, надо объяснять этим смешением, то есть тем, что к ним примешано слишком много составных частей бодрствования. То же самое будет верно и для снов, непосредственно следующих за засыпанием, когда орган бодрствования еще не вполне успокоился. Ему, следовательно, и его неполному подавлению надо приписать бессмысленность этих снов, а не собственно органу сна. Спутанный сон принадлежит, таким образом, промежуточному состоянию между сном и бодрствованием; несмешанная же деятельность органа сна может наступать лишь в глубоком сне. Только в нем внутреннее пробуждение может быть чистым, потому что тогда исчезают мешающие причины, а именно отрывочные чувственные ощущения и обрывки воспоминаний из бодрствования, которые передаются органу сна для совместной переработки. Об упорядоченной его деятельности при них не приходится и думать. Если, следовательно, спутанность вытекает из общности органа, то со сменой органа эта спутанность должна исчезать, — *если только тогда* вообще еще видятся сны, что еще надо доказать.

Итак, прежде всего надо исследовать спутанный сон. Когда причины этой спутанности будут раскрыты, мы узнаем и то, следует ли возлагать ответственность за нее на сам орган сна.

b) При этом обнаружится, что орган сна сам по себе, без участия мешающих причин, способен на более высокие достижения, — при условии, что в глубоком сне вообще еще

бывают сновидения. Сновидение глубокого сна можно установить лишь в исключительных состояниях, но в них — гораздо лучше, чем сновидение легкого сна: последнее доступно лишь несовершенной памяти самого спящего, первое же почти во всем своем течении открыто стороннему наблюдателю, и притом так, что упорядоченная деятельность органа сна растет по мере углубления сна. Глубокий сон, соединенный с представлениями, являет себя в сомнамбулизме, соединенный с действиями на основе представлений — в снохождении. Тогда остается только доказать, что сон, сомнамбулизм и снохождение — тесно родственные состояния, и отпадет последнее возражение против возможности упорядоченных и значительных снов.

Это родство, следовательно, должно стать предметом второго исследования. Однако в этой главе я вправе ограничиться сомнамбулизмом, поскольку для нашей цели речь идет лишь о доказательстве того, что глубокий сон связан с представлениями. Замечу только, что утвердилось неверное словоупотребление, устранить которое уже не во власти одного человека. По буквальному смыслу сомнамбулизм (*somnus* — сон, *ambulare* — ходить) и снохождение ничем не различаются, тогда как обозначаемые этими словами состояния отличаются друг от друга, как представление от действия, или, точнее, как сон, сопровождаемый одной лишь речью, от сна, претворенного в действия.

2. Спутанный сон

Засыпание и пробуждение совершаются постепенно. На эти переходные состояния приходятся те сны, которые мы помним, — насколько простирается общность органа, — и которые спутанны,

потому что недостает единства органа. Эти сны — смесь обрывков дневного сознания, деятельности органа сна и образов, в основе которых лежат вегетативные раздражения внутреннего организма. Раздражения из трех разных источников, стало быть, перекрещиваются в легком сне и, запутывая, определяют течение сна.

Сну свойственно тотчас превращать всякое раздражение в наглядные образы, а потому неизбежно возникает калейдоскопическое мелькание беспорядочных представлений. Отвлеченные мысли и воспоминания тотчас становятся наглядным образом. Куда устремляется мысль, там мы и оказываемся, то и дело переносясь с места на место.

Наяву наше мышление упорядочено; направление ему дают целенаправленная воля и внимание. Но этот порядок совершенно пропал бы, если бы, как это происходит во сне, все отвлеченное становилось образом с видимостью действительности, если бы отпали внимание и цель, если бы всякое нервное раздражение становилось наглядным представлением, всякая ассоциация мыслей — сцеплением образов и всякая чувственная окраска, связанная с мыслями и представлениями, беспрепятственно давала о себе знать. Поскольку слабые зачатки этой постоянной помехи есть и наяву и их всегда приходится сдерживать, умственная работа сопряжена с напряжением, от которого мозг понемногу утомляется. Сколь угодно же долгое сновидение не утомляет, потому что впереди нет цели, нет стремления к порядку и внутреннее сознание ведет себя чисто пассивно.

Все эти мешающие элементы во сне напирают с неослабленной силой. Всякая мелькнувшая мысль обретает пластическую чувственность. Поскольку всякое нервное раздражение относится к представлению, становящемуся наглядным, все суждения

должны покоиться на ложных посылках и выходить столь же превратными, как при помешательстве. Обильнейший источник помех заключается далее в ассоциации мыслей, по законам которой и наяву, и во сне происходит сцепление идей, только во сне она становится образами, идет живее, протекает чисто механически и совершенно беспрепятственно. Всякое представление вызывает из огромного запаса наших воспоминаний связанные с ним, и все, что только можно притянуть по законам ассоциации, тотчас обрушивается на спящего. А поскольку к законам ассоциации принадлежат и те, по которым представления, связанные во времени, даже без всякого родства по содержанию, и даже противоположные представления вызывают друг друга, то такое чисто автоматическое раскручивание ассоциации неизбежно сопровождается большой путаницей.

Всякая чувственная окраска, связанная с представлением сна, изживает себя свободно; всякое легкое движение воли становится действием. Наконец, и внешние чувствительные нервы в легком сне до известной степени восприимчивы к впечатлениям, и их раздражения становятся образами сна. Прибор, называемый «волюметром»[2], позволяет по столбику воды в стеклянной трубке отсчитывать степень душевных движений спящего и падением водяного столбика доказывает, что спящий часто еще с математической точностью улавливает отдаленные шумы и не мертв для внешних раздражений.

[2] Ср. «Ausland», 1876, № 6 и 7.

Внешними раздражениями зрения, обоняния и слуха течение сна можно до известной степени определять даже произвольно. Человеку, которому капнули на губы несколько капель воды, так

живо приснилось, что он плывет, что он даже делал руками привычные движения[3]. Другому спящему поднесли к носу душистую воду, и сон перенес его в парфюмерную лавку, где ему стало дурно и он лишился чувств[4]. Битти рассказывает даже, что одного спящего офицера нашептанными словами заставили увидеть во сне все подробности дуэли — от словесной перепалки до выстрела из пистолета, вложенного ему в руку[5]. Я сам в ту пору, когда регулярно просыпался после первого сна, каждый раз вспоминал сны, наполненные шумами и голосами, пока не заметил, что в основе этих представлений лежало лишь кровообращение, становившееся слышным, когда я прикладывал ухо к подушке, — так же, как если поднести к уху раковину.

[3] Нудов. Теория сна. 132.

[4] Шпитта. Состояния сна и сновидения человеческой души. 278.

[5] Битти. Нравственно-критические рассуждения. Перевод с английского. I, 422.

Внутренние возбуждения мозга тоже еще действуют на сон. Если мы читаем допоздна, до самого отхода ко сну, то видим во сне сцены, где на нас обрушивается непрерывный поток слов. Это последействие чтения: оно, по-видимому, порождает в нас не одно лишь понятийное мышление, а, будучи всегда склонно вызывать наглядные образы и порой, слегка раздражая речевые мышцы, вызывая и движения губ, так же, передавая возбуждение мозга вплоть до периферических нервных окончаний уха, видимо, сопровождается и тихим слышанием прочитанных слов, — но это становится заметным лишь тогда, когда сон устраняет более сильные внешние слуховые раздражения.

Течение сна в легком сне часто определяется и последним представлением бодрствования — явление, которое встречается и у душевнобольных[6].

[6] Гризингер. Патология и терапия душевных болезней. 74.

Наконец, к постоянным нарушителям течения сна надо отнести те внутренние раздражения, которые связаны с пищеварением, усвоением и выделением питательных веществ и наяву едва осознаются, зато во сне — вполне. Поэтому все писатели, признававшие возможность значительных снов, издавна предписывали не переполнять желудок перед сном. Платон советует умеренность перед сном, а пифагорейцы особенно предостерегали от бобов, которые, будучи трудноваримыми, вызывают беспокойные сны. Артемидор советует толкователям снов прежде толкования расспрашивать, лег ли видевший сон после умеренной трапезы или с переполненным желудком[7]. По Филострату, толкователи снов отказывались толковать сны, следовавшие за употреблением вина, потому что боги дали дар видеть будущее только трезвым[8]. Сходно говорят и Плиний[9], и многие другие.

[7] Артемидор. Символика снов. I, § 7. Вена, 1881.

[8] Филострат. Vita Apoll. Tyan. II, § 37.

[9] Плиний. Hist. nat. X, § 211.

Если свести все эти мешающие причины воедино и вспомнить, что всякое раздражение становится образом сна, то спутанность снов легкого сна вполне объяснима; а поскольку такой сон может содержать лишь бессвязное нагромождение обрывков, объясняется и то, что память, как правило, тоже схватывает лишь обрывки, а не все течение сна. Как наяву можно удержать в памяти осмысленную фразу, но с трудом — бессмысленный ряд слов, так и ряд представлений во сне, лишенный понятийной связи, трудно доступен памяти.

В этом промежуточном состоянии между бодрствованием и глубоким сном мы, следовательно, не можем надеяться встретить характерные отправления одного лишь органа сна. Но поскольку течение сна тотчас упорядочивается и даже — как мы увидим — становится целенаправленным, как только мешающие причины устранены, можно прямо сказать: все неразумное во сне происходит от соучастия органа, действующего наяву, все разумное — от того, что органу сна ничто не мешает. Пока орган дневного сознания не пришел в полный покой, связанные с ним сны — а именно они доступны памяти — стоят не больше, чем фантазмы больного в лихорадке или бред душевнобольного. Безумие и сон в самом деле обнаруживают множество общих явлений, почему уже в Талмуде сказано: «Нет сна без вздора».

Итак, если наши сны спутанны, пока мы еще отчасти бодрствуем, а орган сна в этом совсем не повинен, то сам собой следует вывод: вместе с причиной должно отпасть и действие, и, стало быть, в глубоком сне должен являться значительный сон — если тогда вообще еще видятся сны. Но между глубоким сном и пробуждением нет моста памяти; поэтому существование упорядоченного и значительного сна можно доказать лишь тогда, когда спящий претворяет свой сон в действия, или сопровождает его словами, или, наконец, когда вопреки правилу воспоминание все же сохраняется. Первое происходит при снохождении, второе — при сомнамбулизме, а что касается третьего, мы должны полагаться на сообщения надежных свидетелей.

3. Родство сна с сомнамбулизмом

Когда легкий сон углубляется, спутанность сновидения должна уменьшаться. Мозговая нервная система — органы чувств и мозг

— становится все бесчувственнее, и вместе с этим из сна все больше исчезают те мешающие составные части, которые еще притекали к нам путем чувств из внешнего мира или оставались как остатки дневного сознания. Тем самым деятельность органа сна должна становиться все упорядоченнее, и в конце концов спутанность сновидения должна совсем исчезнуть. Но, быть может, вместе с этим прекращается и само сновидение; быть может, те мешающие ощущения и есть единственный материал органа сна; быть может, глубокий сон не только пуст от представлений для последующего воспоминания, но и вообще лишен сновидений. Это утверждали уже не раз, поэтому вопрос все же заслуживает исследования.

Здесь из затруднения нас выводит сомнамбулизм. Вызываемый магнетическим воздействием, а иногда наступающий и самопроизвольно, он есть состояние сна, тоже связанное с внутренним пробуждением. Но в нем возникают упорядоченные ряды представлений. Из сознания сомнамбулы исчезла связь с внешним миром, опосредованная внешними чувствами, их бесчувственность достигла высшей степени; зато наступает новая, и притом упорядоченная, хотя отчасти ограниченная связь с внешним миром. Из самосознания сомнамбулы исчезло «Я» дневного сознания. Правда, сомнамбула охватывает содержание этого дневного сознания, и притом целиком, то есть упорядоченно, а не отрывочно, как обычный спящий; но все это содержание относится не к внутренне пробуждающемуся «Я», а к другому, чужому «Я». Тождественный субъект, следовательно, расщепляется на два лица. Сомнамбулизм, стало быть, показывает нам, что наше дневное сознание не исчерпывает своего предмета: от него остается скрытым то замечательное продолжение «Я», уходящее вглубь,

словно корень, которое выступает в сомнамбулизме и, следовательно, принадлежит так называемому бессознательному.

Сомнамбулизм доказывает, таким образом, что то, что в обычном сне происходит лишь в воображении, а именно драматическое расщепление «Я», имеет свое соответствие и в реальной природе человека: дневное сознание очерчивает лишь одно лицо нашего субъекта, и этому лицу другое лицо, выступающее в сомнамбулизме, представляется «не-Я». Здесь об этом отношении упомянуто лишь для того, чтобы обратить внимание: уже из-за единства субъекта этих двух лиц разделение их непреодолимой преградой крайне маловероятно. Легкий сон есть приближение к состоянию сомнамбулизма; способности последнего поэтому, несомненно, хотя бы в виде исключения, будут проявляться и в первом, и никогда до конца не вытесненный взгляд, что мы способны к значительным снам, сам собой следует из того, что сомнамбулизм отличается от сна лишь по степени. Поэтому оба этих состояния выдают свое родство целым рядом совпадающих явлений, позволяющих заключить и о родстве душевных отправлений, которые в них проявляются.

Обычный сон и сон сомнамбулы наступают при одном и том же внешнем условии — состоянии сна. При сомнамбулизме глазное яблоко поворачивается внутрь и вверх, и уже Аристотелю было известно, что и обычный сон, хотя и менее выраженно, обнаруживает это явление. Но когда Аммиан Марцеллин приводит как мнение Аристотеля, что с появлением образов сна глаза снова смотрят прямо перед собой[10], то новейшие исследователи этого не подтверждают. И то, что сомнамбулы сопровождают свои видения словами, есть лишь усиление известного опыта: во сне часто бывают движения губ, хотя до связной речи дело и не доходит, и даже наяву, когда мы рассеянны,

то есть погружены в нашу внутреннюю жизнь представлений, речевые мышцы часто побуждаются к деятельности.

[10] Аммиан Марцеллин. Histor. XXI, 1.

Фантазмы спящего, хотя по содержанию и отличаются от образов сна сомнамбулы, обнаруживают все же столь большое родство с ними, что, когда в переходных состояниях те и другие выступают смешанно, их невозможно отличить друг от друга; поэтому в отношении высказываний сомнамбул всегда есть опасность, что они спутают обычные фантазмы с видениями. Когда сомнамбулы по пробуждении в виде исключения помнят свои видения, они рассказывают о них как о снах, чего не могло бы быть, если бы представления обоих состояний не производили одинакового действия на внутреннее сознание.

Замечено, далее, что естественный сомнамбулизм, наступающий без магнетического воздействия, и искусственный, вызванный магнетизированием, ночью вызываются легче, чем днем[11], а настоящий сон, по Дюпоте и другим, — даже самое подходящее состояние для того, чтобы пробудить сомнамбулизм[12]. Сон, следовательно, уже есть легкий сомнамбулизм; он лежит посредине между ним и бодрствованием. Лишь если мы смотрим на сомнамбулизм как на углубленный, усиленный сон, мы верно понимаем его явления; напротив, получается совсем искаженное представление о нем, если, как это сделал Вирт[13], понимать сомнамбулизм как промежуточное состояние между сном и бодрствованием. Если сомнамбулам делают самые болезненные операции, а они их не чувствуют, если их вообще невозможно разбудить ни давлением, ни разрезом, ни ожогом, ни самым сильным шумом, то в этом проявляется высшее усиление бесчувственности обычного спящего, который, однако,

по мнению Вирта, должен был бы вести себя еще более подобно мертвому.

[11] Шиндлер. Магическая жизнь духа. 26.

[12] Дюпоте. Traité complet de magnétisme animal. 179. — Делез. Histoire critique du magnétisme animal. II, 236.

[13] Вирт. Теория сомнамбулизма. Штутгарт, 1836.

Впрочем, мнение Вирта не требует особого опровержения: прямо-таки все явления сомнамбулизма предстают как усиление сходных явлений сна.

Так, в обоих состояниях мы находим известные видоизменения способности памяти, различающиеся лишь по степени. Сон теряет содержание дневного сознания, сохраняет лишь его обрывки, но зато усиливает память: часто давно забытые сцены нашей жизни вновь всплывают из бессознательного. Сомнамбула сохраняет содержание дневного сознания целиком и часто обнаруживает непостижимую память о прошлом. Наоборот, из сна просыпаешься с несовершенным воспоминанием, из сомнамбулизма — вовсе без воспоминания. Исключения из этого в отношении бодрствования редки; зато сон и здесь опять оказывается приближением к сомнамбулизму: иногда он восстанавливает соединительный мост к содержанию сомнамбулического сознания.

В обоих состояниях и видения часто бывают лишь аллегорическими и символическими изображениями телесных или душевных состояний; в обоих мы находим и явление драматического расщепления; и вновь говорит за то, что сон есть среднее состояние между бодрствованием и сомнамбулизмом, то обстоятельство, что сомнамбулы и после прекращения своих магнетических состояний сохраняют способность видеть во сне своих духов-хранителей и водителей, эти порождения

драматического расщепления[14]. Мальчик Рихард говорит, что хотя больше и не будет впадать в сомнамбулизм, но в обычных снах еще будет видеть своего духа-хранителя, когда это понадобится для лечебного предписания[15]; а Юлия Штромбека, одно из чистейших явлений естественного сомнамбулизма, говорит, что после прекращения этих состояний еще некоторое время сохранит способность по своей воле погружаться в дремоту, чтобы узнать, что ей полезно[16].

[14] Гервиц. Естественно-магнетический сон Рихарда. 133, 139.

[15] Гервиц. Идиосомнамбулизм. 192.

[16] Штромбек. История животного магнетизма, вызванного одной лишь природой. 115. Брауншвейг, 1813.

Но и отдельные сомнамбулические состояния часто начинаются и заканчиваются естественным сном, и когда способность к сомнамбулизму вообще прекратилась, все же часто в те самые часы, в которые он прежде наступал, появляются сонливость и зевота[17].

[17] Архив Кизера по животному магнетизму. IV, 3, 132.

Аналогий, следовательно, очень много, и поскольку сомнамбулизм при этом всегда предстает как более глубокий сон с усилением явлений, само собой понятно, что восхваляемая врачами целебная сила сна в повышенной степени присуща сомнамбулизму. Он несравненно больше освежает, чем обычный сон, потому что он интенсивнее; сомнамбулы восхваляют его в восторженных выражениях и чувствуют себя необычайно окрепшими, проснувшись от него. Юлия называет свои естественно-магнетические состояния восхитительным сном, полтора часа которого стоят шести часов обычного[18]. Только так

объясняется успешное предписание одной сомнамбулы — погрузить ее в девятидневную мнимую смерть, чтобы тем излечить ее легкие[19].

[18] Штромбек. История и т. д. 30.

[19] Шопенгауэр. Parerga, I, 275.

Если же сон и сомнамбулизм различаются лишь по степени, если, далее, сомнамбула живет не исключительно в мире воображения, а состоит в действительной связи с внешним миром, то есть видит правдивые сны, — ведь и мнимоумершие, как известно, воспринимают все приготовления к своему погребению, не имея, однако, чувственных ощущений, — то нисколько нельзя сомневаться, что и наш повседневный сон, когда он очень глубок, тоже может приносить с собой правдивые сновидения; а поскольку орган внешних чувств при этом выключен, было бы удивительно, если бы при этом соблюдалась как раз граница чувственного восприятия. Горациеву «*Post mediam noctem, cum somnia vera*» придется, стало быть, признать больше правды, чем хочет допустить наша школьная мудрость, и нельзя сомневаться, что, если бы мы могли вспоминать свои глубокие сны, мы встретили бы в них все те явления сомнамбулизма, которые принято называть чудесами.

То, что сон есть не только отрицание бодрствования, но имеет свои положительные стороны, обнаружилось до сих пор в разных признаках, которые сомнамбулизм содержит в увеличенном масштабе. Сон и сомнамбулизм, не разделенные в природе, не должен поэтому разделять и исследователь, как это, однако, делает большинство — а потому и с весьма скудными результатами. Явления обычного сна в сомнамбулизме увеличены, а потому отчетливее. С другой стороны, явления

сомнамбулизма сравнительно редки и многими оспариваются. На одного врача, наблюдавшего и изучавшего сомнамбулизм, приходится двадцать других, которые ничего не видели, ничего не изучали и наотрез все отрицают, потому что это не согласуется с их материалистической системой и потому что вся физиологическая психология вместе с ее вивисекциями оказалась бы тогда наукой весьма скромного ранга, раскрывающей не причины, а лишь сопутствующие явления. Так и вышло, что — и это через сто лет после Месмера! — понадобились еще публичные выступления магнетизеров, чтобы снова обратить официальную науку к этому предмету. Если же будет показано, что оспариваемые явления сомнамбулизма в зачаточной форме выступают в наших еженощных снах, мы получим тем самым весьма надежное мерило их действительности, и просвещенному скептицизму придется спустить паруса еще больше, чем это уже случилось.

Но и снохождение, как третью форму жизни во сне, при которой видения претворяются в действия, потому что чувствительные возбуждения передаются до двигательной нервной системы, нельзя произвольно отделять от обычного сна — его надо привлекать к сравнительному изучению.

Подводя кратко итог сказанному: обнаружилось, что обычный сон, насколько он запоминается, почти без исключения содержит лишь незначительные фантазмы. Но это зависит лишь от действия внешних мешающих причин; в глубоком сне эти причины прекращаются, а потому должно отпасть и их действие — спутанность сна. Прямо этого доказать нельзя, потому что тогда нет воспоминания, но косвенно — можно, из всестороннего родства сна с сомнамбулизмом, который приносит не только

упорядоченные ряды представлений, но и закономерную связь с внешним миром, то есть является правдивым сновидением.

Кто уяснит себе все это, тот не станет больше принципиально противиться сообщениям о замечательных снах — очень редким в каждом отдельном месте, но весьма многочисленным, если взять все времена, — а такое противление и без того недостойно исследователя, любящего истину. Очень легко придать себе вид просвещенного скептика и «сильного ума», присоединяясь к расхожему мнению, что сны — пустая пена; но, несомненно, совершенно ненаучно по обрывкам воспоминаний о наших снах, постоянно нарушаемых извне, заключать обо всем содержании наших ненарушенных снов. Вполне это обнаружится, правда, лишь тогда, когда экспериментальной психологии — а на это есть некоторая надежда — однажды удастся сделать сны нашего глубокого сна доступными памяти.

4. Метафизическое значение сна

Сон пока принес философии мало добычи, но в этом поистине повинен не он, а скорее его толкователи. Это легко объяснить: содержание наших снов очень трудно уловить, а понять это содержание еще труднее, потому что сон — настоящий спутанный клубок задач. Этим гордиевым сплетением задач объясняются два очень крайних взгляда на сон: взгляд древних философов и взгляд тех, кто в новое время не придает снам никакого значения. Кто умеет находить во сне в высшей степени значительные явления, пусть даже отрывочно, того трудность понимания легко склоняет к объяснениям в превосходной степени. Так было у древних греков. Другие, напротив, легко примут беспорядок в изображении образов сна за изображение одного лишь

беспорядка и откажут сну во всяком научном значении. Так поступают новые. Крайние взгляды никогда не бывают истинны. Здесь, следовательно, нужно примирить древних и новых, найти верную середину между переоценкой и недооценкой.

Как в Библии, так и у древних философов многим снам приписывалось божественное происхождение. Ксенофонт и Платон часто говорят в этом смысле. Аристотель, правда, полагает, что боги посылают просветляющие сны только мудрецам[20], но все же не отрицает просветляющих снов. Такие взгляды легко объясняются их связью с оракулами и храмовым сном у греков. Древние с тонким пониманием распознали, что между обычным и сомнамбулическим сном нет глубокого различия и что явления сомнамбулизма лишь усиливают явления обычного сна. Поэтому совсем не удивительно, что те философы не считали нужным приводить из частной жизни опытные доказательства ясновидения во сне. Современному читателю их, правда, недостает; но кто писал для греков, мог довольствоваться простой ссылкой на оракулы, о которых, как говорит Платон, всем известно, что они уже приносили греческому государству величайшую пользу.

---

[20] Аристотель. О предвещании во сне, 1.

Поэтому эпикурейцы стояли особняком со своим мнением, что сны — совершенно незначительные фантазмы. Постепенно на место вдохновения свыше поставили заложенную в самой человеческой душе способность приподнимать завесу будущего, и Цицерон полагает (*de senectute*), что душа преимущественно во сне выдает свое божественное происхождение. (*Atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam.*) Мухаммед велел своим ученикам ежедневно рассказывать ему свои сны, но и сам верил,

что во сне получает вдохновение; так и в христианскую эпоху мы встречаем смешение обоих взглядов у отцов церкви (Тертуллиан, Августин и др.) и у мирян.

То, что в новейшее время — если не считать короткой реакции в пору романтиков — маятник мнений так далеко качнулся в противоположную сторону, объясняется перевесом физиологического метода исследования над метафизическим и теоретико-познавательным, что одинаково затронуло психологию бодрствования и психологию сна. Вследствие этого, особенно в материалистической школе, укоренился предрассудок, будто все душевные явления — лишь *действие* органических состояний, — *cum hoc, ergo propter hoc*, — тогда как малейшее размышление показывает, что физиологии никогда не удастся доказать больше, чем простой *параллелизм* душевных и органических состояний. А этот параллелизм еще ничего не решает в вопросе, какое состояние причина, а какое действие, или, быть может, оба состояния *между собой* вовсе не находятся в причинной связи, а оба — лишь действия общей причины. Так, появление неподвижных звезд — ни причина, ни действие ночи: их параллелизм порождает заход солнца как общая причина того и другого.

«Сны — пустая пена» — таково все еще ходячее мнение. Но даже если бы сон и вправду обусловливался лишь состояниями тела, он и тогда был бы достоин научного исследования: по действию можно было бы заключать о причине, и по крайней мере врачебная наука, которая могла бы в этом отношении поучиться у старого Гиппократа, должна была бы заниматься нашими снами.

На деле же изучение сна избавляет нас от того физиологического предрассудка гораздо основательнее, чем

могло бы исследование душевных отправлений в бодрствовании. Пренебрежение этим изучением, происходящее от недооценки жизни во сне, ведет к тому, что предварительные работы для окончательных суждений еще далеко не сделаны; запас опытных фактов еще очень нуждается в пополнении. Нам, следовательно, придется еще долго трудиться над одним лишь разбором явления, чтобы не увлечься поспешными объяснениями и не заслужить упрека Фонтенеля: «*Avant d'expliquer les faits il est nécessaire de les constater; on évite ainsi le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point.*»

Если в дальнейшем все же будет предложено не простое собрание опытных фактов, то делается это не для того, чтобы дать окончательное объяснение, а лишь чтобы указать направление, в котором надо вести опытное исследование жизни во сне, чтобы прийти к научной добыче. При этом обнаружится, что сон имеет не просто научное значение вообще, а *свое собственное* научное значение и заполняет пробел, для которого разбор бодрствующего сознания не дает замены. Обнаружится далее, что сон можно использовать и в метафизическом отношении и что он — врата, через которые мы можем проникнуть во тьму загадки человека. Во сне выступают *иные* силы человеческой психики и *иные* отношения психики к целому природы, чем в бодрственной жизни, и те исследователи, что низводят сон до простой главы физиологии, сами себе загораживают свет. Не признавая *собственного* значения сна, они себе же во вред отказываются от данных, которые он предлагает для более точного определения человеческой психики, чье определение пока так неудовлетворительно. Целая треть нашего существования еще почти не использована метафизически — и тем несправедливее, что психология бодрствования не дает

мерила для этого явления сна, исполненного особого своеобразия. Прямо-таки противоречиво судить о жизни во сне лишь по ее сходству с бодрственной жизнью, ведь первая строится на основании, которое есть чистое отрицание основы второй — сознания и самосознания. Но как раз отсюда можно почерпнуть надежду, что мы придем к разумному учению о душе; ведь вопрос, что такое душа, явно требует предварительного исследования того, тождественны ли сознание и душа. И как раз на этот предварительный вопрос сон отвечает отрицательно: он показывает, что понятие души выходит за пределы понятия сознания, как, например, сила притяжения небесного тела выходит за пределы его светящейся сферы.

Так оказывается, что исследователю жизни во сне приходится спорить с физиологами и с метафизиками: с первыми — потому что они считают сознание и душу тождественными понятиями, со вторыми — потому что они полагают, что за царством сознания, правда, лежит та метафизическая субстанция, которую называли то вещью в себе, то идеей, то волей, то бессознательным, но за сферой самосознания метафизического ядра искать не следует и корни индивидуальной психики непосредственно держатся в вещи в себе, так что индивид имел бы лишь феноменальное значение.

В споре с физиологами можно быть очень кратким, потому что, как уже упомянуто, доказать можно самое большее параллелизм телесных и душевных состояний, из чего еще вовсе не следует причинное отношение. Но допустим даже, что такое причинное отношение существует, — изучение сна и тогда стоило бы советовать физиологам, потому что благодаря его особым свойствам они могли бы не только укрепить, но и умножить опоры своих взглядов. Впрочем, от подробного опровержения

этих физиологических взглядов тем более можно отказаться, что как раз самые знаменитые психологи — Модсли, Фехнер и многие другие — считают эти взгляды совершенно ошибочными.

Мы можем научно использовать лишь столько явлений жизни во сне, сколько можем уловить последующим бодрствующим сознанием. Но наша способность памяти охватывает лишь малую долю увиденного во сне; стало быть, существует большое *количественное* несоответствие между запомненными и забытыми снами. Далее, сны, предшествующие глубокому сну или следующие за ним, еще пронизаны содержанием бодрственной жизни, тогда как чужеродными образами они наполняются тем больше, чем глубже сон. А поскольку признак запоминаемости убывает с глубиной сна, а особое своеобразие сна в той же мере возрастает, получается и большое *качественное* несоответствие между запомненными и забытыми снами. Это, без сомнения, главное основание, на которое может опираться пренебрежение снами, и в отношении всей совокупности снов, которые мы помним, оно действительно почти оправданно; но оно не оправданно в отношении тех снов, которые, правда, как правило, не оставляют воспоминания, но из которых в виде исключения хотя бы обрывки переходят в дневную жизнь. Большинство снов, замечательных по содержанию, к сожалению, теряется для памяти; даже когда мы просыпаемся прямо из них, мы находим в себе лишь смутные представления и ощущения, а глубочайшие степени сна, вызываемые магнетизмом и гипнотизмом, сопровождаются полным отсутствием воспоминания.

Но если представления из глубокого сна смутны лишь *после пробуждения*, отсюда еще не следует, что они были смутны и во время сна. «Я скорее предполагаю, — говорит Кант, — что они могут быть яснее и обширнее даже самых ясных в бодрствовании;

ибо этого и следует ожидать от столь деятельного существа, как душа, при полном покое внешних чувств, — хотя, поскольку тело человека в это время не ощущается вместе с ними, при пробуждении недостает сопутствующей идеи тела, которая могла бы помочь осознать прежнее состояние мыслей как принадлежащее одному и тому же лицу. Поступки некоторых людей, ходящих во сне, которые порой в таком состоянии обнаруживают больше разума, чем обычно, хотя по пробуждении ничего об этом не помнят, подтверждают возможность того, что я предполагаю о сне»[21]. Итак, лишь в воспроизведении, после пробуждения, а не в порождении, во время сна, эти представления смутны. Сомнамбулизм подтверждает это до очевидности.

[21] Кант. Грезы духовидца.

Но если образам сна должно принадлежать научное значение, они должны быть не только ясными, но и как-то упорядоченными, а не простой мешаниной бессмысленных фантазмов, как говорят у нас те, кто не придает снам значения. Факт тот, что часто длинные отрезки сна обнаруживают такое логическое сцепление звеньев, какое могло бы быть и наяву. Но факт и то, что в других снах закон причинности как будто совсем упразднен или по крайней мере сцепление снова и снова обрывается, что ряд представлений часто сворачивает в сторону или, прервав всякую связь, принимает совсем новое направление. Значит, либо постоянные скачки заложены в собственной природе органа сна — тогда научное значение снов было бы очень невелико; либо мы относим упорядоченные ряды представлений к собственной природе органа сна — тогда почти постоянный обрыв цепи мы должны рассматривать как постоянное нарушение течения сна, причину которого нам и надлежит указать. В легком сне такие нарушения

действительно постоянно присутствуют. Чувственное ощущение не вполне упразднено; до мозга доходят не только периферические раздражения — свет сквозь сомкнутые веки, звуковые впечатления, ощущения давления и кожные ощущения, — но и внутренние раздражения организма вследствие вегетативных отправлений, во сне даже усиленных. Такие раздражения орган сна часто, сильно преувеличивая, относит к более или менее соответствующей им причине, которая переносится во внешнее пространство, то есть превращается в наглядный образ. Это тот же процесс, посредством которого и наяву возникает мир представлений: периферические раздражения с помощью априорной функции рассудка — причинности — относятся к объекту, перенесенному во внешнее пространство.

Итак, пока внешние или внутренние раздражения могут доходить до мозга, упорядоченное течение сна невозможно: образы сна постоянно превращаются, переходят друг в друга, и им недостает всякого логического сцепления. Тем более так должно быть, что сон, как очень хорошо показывает Фолькельт[22], обладает той особенностью, что не терпит отвлеченных представлений. Все возникающие мысли тотчас принимают чувственную форму; что наяву — ассоциация мыслей, то во сне — ассоциация образов. Если во сне я нахожусь в пустой комнате, которую узнаю как жилище друга, он тотчас входит в дверь; если же я нахожусь в обществе друга и мне приходит на ум, например, какая-нибудь особенность его жилища, я тотчас оказываюсь перенесенным туда. Внимания и целенаправленного размышления во сне нет; мы, напротив, совершенно пассивны, и потому образы, приведенные по законам ассоциации, следуют друг за другом так же беспорядочно, как и наяву, когда мы,

например, лежим на опушке леса и, наполовину забывшись в воспоминаниях, листаем книгу нашей жизни без всякого порядка времени.

[22] Фолькельт. Фантазия сна.

Собственную природу органа сна, а с нею и научное значение сна мы можем распознать лишь тогда, когда такие внешние или внутренние раздражения организма *больше не* поступают и ассоциация больше не вдвигает в мир сна обрывки воспоминаний. Предварительное условие для этого — очень глубокий сон, который совершенно отгораживает внешние чувства от внешнего мира и разрушает мост памяти.

Отклонение или обрыв рядов представлений, следовательно, всегда зависит от привходящих помех. А то, что орган сна, предоставленный самому себе, порождает упорядоченные ряды представлений, хотя и нельзя достаточно доказать из глубокого сна, потому что он, как правило, не оставляет воспоминания, но можно доказать — даже совсем помимо сомнамбулизма — из особого рода очень замечательных снов, бывающих даже в легком сне, в которых развертывается течение сна *довольно долгой продолжительности*, между тем как *за недостатком времени* возможность помехи исключена. Эти сны дают очень хорошую возможность наблюдать, что ненарушенная деятельность сна порождает упорядоченные ряды представлений.

Я выбираю пример из собственного опыта, причем кажущееся противоречие в выделенных словах сейчас же разъяснится. Во сне я вошел в комнату друга и, к своему удивлению, нашел ее разделенной тяжелым занавесом, ниспадавшим от потолка до пола. Мы некоторое время беседовали, и я не позволил себе нескромного вопроса; но он, видно, угадал мое любопытство и со

словами, что теперь покажет мне, что скрывает занавес, встал и поднял его. При этом раздался шорох, какой бывает, когда сворачивают жесткую ткань, — но в тот же миг я проснулся, и именно оттого, что мой брат рядом со мной смял жесткую бумагу, отчего и получился тот самый звук, который я слышал во сне. Такое совпадение в отдельном случае, правда, можно было бы счесть случайностью; но сны этого рода так часты, что подобное объяснение кажется совершенно недопустимым.

Этот сон, следовательно, был вызван периферическим раздражением слуха, тогда как драматическая подготовка соответствующего этому раздражению события во сне по видимости ему предшествовала. Начало и конец сна, стало быть, совпадают по времени или по крайней мере так сближены, что истекшее время мы можем считать таким, в течение которого орган сна действовал согласно своей собственной природе, а мешающая причина была исключена *за недостатком времени*. А поскольку течение сна все же заняло *немалое* время, пусть лишь кажущееся, и протекало вполне упорядоченно, то порождение упорядоченных и даже драматически заостренных рядов представлений можно считать вытекающим из природы органа сна. Те, кто не придает снам значения, обращают, стало быть, свои упреки не по адресу. Естественной упорядоченной деятельности органа сна мешающие раздражения постоянно бросают поперек пути палки, а он их подбирает, — и так, разумеется, возникает видимость, будто в самой природе органа сна заложено мозаично складывать разнородные бессмысленные обрывки.

Лишь мимоходом упомяну, что высокое научное значение снов этого рода вытекает и из несоответствия между исчезающе коротким промежутком времени и накопленным в нем множеством представлений. Можно было бы почти склониться к

тому, чтобы на таких снах доказывать учение Канта об идеальности, то есть о лишь субъективной значимости формы времени; но и для трансцендентального реалиста, для которого время имеет *субъективную и объективную* значимость, из таких снов следует по крайней мере то, что субъективное время не всегда совпадает с объективным, что другие существа могут обладать иной мерой времени и даже одно и то же существо не всегда имеет одну и ту же меру времени.

Кант доказал, что все содержание восприятия облекается в формы познания человеческого рассудка — время и пространство. Но теперь оказывается, что эти формы неизменны лишь для чувственного дневного сознания, а сон снабжает нас новым мерилом времени и пространства. И в этом отношении, следовательно, у сна есть вполне положительная сторона, и отсюда следует, что психология, которая делает своим предметом только дневного человека, неизбежно должна промахнуться в верном определении человека. Философия рассматривает чувственно воспринимаемую природу, чувственно воспринимающего человека и отношение между ними; на этой основе она возводит свои системы, но мир и человек до сих пор не перестали быть загадкой. А поскольку у сна есть и положительные стороны, на нас ложится долг возвести философское здание и на основе жизни во сне, ведь и человек, и природа являются в ней иначе, чем в бодрствовании. Лишь когда мы философски используем и эту, до сих пор совершенно заброшенную треть нашего существования, можно, пожалуй, надеяться, что мы еще постигнем мир и человека.

Нарушение упорядоченной деятельности сна внешними или внутренними раздражениями организма напрашивается на сравнение с душевным расстройством. Как деятельность сна сама

по себе вполне упорядочена и путаницу вносят лишь мешающие обрывки, которых сон не может отклонить, так и наши врачи давно знают, что мышление душевнобольных выглядит вполне логичным, стоит лишь узнать предпосылку, из которой они исходят. Душевнобольной ошибается в посылках, из которых исходит, например в своей навязчивой идее, но не в выводах, которые делает. Часто он относит чисто внутренние ощущения к внешним причинам, которые даже обретают для него, как и для спящего, чувственную наглядность и драматически на него воздействуют; но его ощущение реально, он вполне логично на него отвечает, и ошибка его лишь в том, что он переносит его вовне.

Душевная деятельность спящего, следовательно, *сама по себе* не абсурдна: она становится такой лишь потому, что телесное ощущение доставляет ей мешающий материал; и точно так же болезнь душевнобольного — не собственно болезнь духа: видимость ее возникает лишь потому, что его дух вынужден работать с искаженным материалом нервного ощущения. Только этим необходимым различением болезни духа и болезни мозга объясняется частое наблюдение, что душевнобольные в последние часы своей жизни обнаруживают полную ясность сознания, которую они лишь по видимости обретают вновь. Лемуан[23] знал душевнобольного, страдавшего галлюцинациями, но при этом совершенно научным образом пытавшегося объяснить, как складываются являвшиеся ему картины. Заблуждались, стало быть, его чувства, но не его дух. Так и в наших снах, и мы тем более должны признать разумное сцепление представлений, когда видим, что спящий старается вплести в свой ряд представлений, как уж получится, даже самые разнородные и мешающие ощущения.

[23] Альб. Лемуан. Du sommeil. Париж, Байер, 1855. С. 211.

Спутанность снов, стало быть, есть правило с точки зрения памяти, но не с точки зрения органа сна; признак запоминаемости делает эти сны лишь кажущимся правилом, а отсутствие этого признака делает упорядоченные сны лишь кажущимися исключениями.

Вегетативные отправления организма — дыхание, кровообращение, питание и т. д. — вносят помехи в течение сна и тогда, когда возможность периферических раздражений давно прекратилась. Восприимчивость к внутренним раздражениям сон даже усиливает, и до восприятия доходят даже такие, которые наяву из-за преобладания периферических раздражений не проникают в сознание. Поэтому сон после еды или после излишеств в питье очень беспокоен. Оттого у брахманов и у греческих философов мы всегда находим предписание воздержанности, которая одна делает нас восприимчивыми к значительным или божественно вдохновленным снам. Того же мнения держались и жрецы в храмах Асклепия[24]. И Цицерон говорит: «Нельзя сомневаться, что правдивых снов было бы больше, если бы мы засыпали в лучшем состоянии; но поскольку мы наполняем себя вином и мясом, сны у нас лишь неясные и путаные»[25]. Так же и в Средние века Агриппа Неттесгеймский и другие наряду с окуриваниями и умащениями советовали пост[26], и еще теперь родители у индейцев постом готовят своих детей к пророческим снам[27]. В основе этого лежит верное понимание того, что собственно сон, определяемый чистой деятельностью органа сна, не наступает, пока внутренние вегетативные раздражения организма еще мешают ему.

[24] Филострат. Vita Apollonii, I, с. 6.

[25] Цицерон. De divinatione, I, § 29.

[26] Шиндлер. Суеверия Средневековья. 247.

[27] «Das Ausland», январь 1859.

Спрашивается, следовательно, наступает ли вообще когда-нибудь этот чистый сон. До сих пор выяснилось лишь то, что орган сна работает тем чище, чем глубже становится сон и чем слабее мешающие раздражения. Сначала успокаиваются периферические нервные окончания внешних чувств, но мозг еще остается восприимчивым к внутренним раздражениям; и поскольку они могут происходить не только от правильных отправлений внутренних органов, но и от неправильных, болезненных, сон имеет величайшую важность и для врачебной диагностики, хотя болезненные возбуждения он способен изображать лишь в символических образах.

Расслабление нервной системы, следовательно, идет снаружи внутрь, и если бы этот процесс шел дальше беспрепятственно, то в конце концов и центральная нервная система, мозг, должна была бы погрузиться в бесчувственность, что, однако, могло бы произойти лишь в глубочайшем сне. Правда, физиологи мало знают о причинах сна, а потому не могут и определить границ его действия. Но и здесь нам снова приходит на помощь магнетический сон, который уже необычайно часто применялся при самых болезненных операциях, причем мозг не получал никакого ощущения.

Если же мы и в глубочайшем сне, на какой способен организм, все еще видим сны, пусть без воспоминания, а жизнь мозга в этом не участвует, — то, как уже замечено, возникает неудобный вопрос: каким же органом мы видим сны, если не мозгом? Пока мозг еще деятелен, можно, конечно, говорить о фантазии сна; но

поскольку мы можем мыслить ее лишь связанной с мозгом, по крайней мере не можем мыслить ее деятельной без сопутствующих явлений в мозгу, то фантазия, рассматриваемая как причина сна, совершенно исключает сны глубочайшего сна. Деятельность фантазии в запомненных снах, правда, легко доказать, но собственной причиной снов ее все же нельзя считать, потому что, как замечает уже Аристотель, она и в пределах сновидения остается в распоряжении спящего[28], и потому что отчетливость образов сна с возрастающей глубиной сна усиливается, тогда как должно было бы происходить обратное, если мыслить фантазию связанной с жизнью мозга.

[28] Аристотель. О сне и бодрствовании. Гл. 2.

По этим причинам, а также потому, что сновидение даже в глубочайшем сне есть факт, который в естественном сне удается установить лишь редко, а в магнетическом — всегда, — отсюда, следовательно, вытекает, что Шопенгауэр с полным правом принимал особый орган сна. Явления магнетического сна и высказывания сомнамбул позволяют предполагать связь деятельности сна с ганглиозной системой, и отсюда в самом деле можно было бы без натяжки объяснить, что сны запоминаются лишь в той мере, в какой еще участвует жизнь мозга, и что отсутствие воспоминаний о глубоких и магнетических снах основано на перенесении способности представления в другое место, о чем мозг после пробуждения, естественно, ничего не знает.

Шопенгауэр говорит, что во сне, в сомнамбулизме и родственных состояниях мы получаем объективно представляющееся созерцание иным органом, чем в бодрствующем состоянии, а именно не через внешние чувства, и

поэтому говорит об особом *органе сна*[29]. Фехнер тоже держится мнения, что психофизическая арена наших снов иная, чем арена бодрствующей жизни представлений, и что «временное колебание психофизической деятельности нашего организма от бодрствования ко сну связано с пространственным колебанием, или круговым движением... так, что во время бодрствования арена снов остается целиком под порогом, тогда как арена бодрствующей жизни представлений где-то и как-то находится над ним; во сне же, напротив, арена бодрствующей жизни представлений целиком опускается под порог, тогда как арена снов *относительно* поднимается по сравнению с совсем опустившейся ареной бодрствующих представлений, а при наступлении настоящего сна поднимается даже над порогом сознания... Будь психофизическая арена снов и бодрствующей жизни представлений одной и той же, сон мог бы быть лишь продолжением бодрствующей жизни представлений, какое бывает и с закрытыми глазами в ночной тишине, и вообще должен был бы разделять с ней материал и форму; но дело обстоит совсем иначе». Наконец, Фехнер соглашается и с тем мнением, что в легком сне могут быть возбуждены обе арены, и объясняет этим сумятицу наших снов, поскольку «между аренами нет перегородки, напротив, действие одной может простираться на другую»[30]. Эти соображения, а также доказательство Райхенбаха, что очаг одической деятельности мозга меняется смотря по тому, спим мы или бодрствуем, — во время бодрствования одическая напряженность преобладает в большом мозгу, а во время сна в малом[31], — говорят за то, что во сне действует орган, который в бодрствовании либо не работает, либо отправления его все же остаются ниже порога ощущения.

[29] Шопенгауэр. О духовидении.

[30] Фехнер. Пересмотр главных положений психофизики. 286—288.

[31] Райхенбах. Сенситивный человек. I, 409; II, 627.

С этим перенесением арены представлений явно должны быть связаны замечательные способности сомнамбул в глубоком сне, хотя строить об этом дальнейшие гипотезы было бы еще преждевременно. Но даже если бы всякое представление могло быть связано лишь с мозгом, все же надо признать, что в глубоком сне к мозгу должны вести совсем иные каналы восприятия, чем в бодрствовании, и что мы, следовательно, связаны с миром еще и иными нитями, кроме внешних чувств, — а это неизбежно следует уже из того, что мозг не производит наши сны активно, а они пассивно доставляются ему из бессознательного. Но лишь опыт, а не априорные теории с точки зрения разнородных с ними каналов восприятия чувственного сознания, может решить, на что делают нас способными эти новые каналы.

Различие наших представлений во сне и в бодрствовании по материалу и по форме принуждает, следовательно, лишь к гипотезе новых каналов восприятия; но если мы примем во внимание факт пробуждения из глубокого сна без воспоминания, то он говорит за собственно перенесение арены представлений, то есть за смену функций между мозгом и ганглиозной системой.

А поскольку это отсутствие воспоминаний после пробуждения тем более равносильно смене чувства личности, что при таком чередовании сознания представления различаются по материалу и форме, смена сна и бодрствования действительно являет последовательный во времени дуализм личностей, пространственно заключенных в субъекте человека.

Но эта задача касается уже не одной физиологии, ведь эти процессы в ганглиозной системе можно рассматривать лишь как

сопутствующие, а не причиняющие явления; и так научное исследование сна прямо впадает в метафизику — в той мере, в какой ее предмет составляет загадка человека. Прежние попытки прийти к определению человека путем разбора бодрствующего сознания не привели к бесспорным результатам. Теперь же оказывается, что у нас есть еще второе сознание, и этим открывается не только второй путь к разгадке тайны нашего внутреннего мира, но и вскрывается причина прежних неудач.

Если собственно мир сна поднимается лишь тогда, когда жизнь мозга приведена к молчанию или по крайней мере выполняет уже только вегетативные отправления, то я поистине не знал бы явления, которое сравнилось бы с этим по важности, ибо оно означает не меньше, чем то, что человек — существо двойное, хотя и не в дуалистическом смысле старого учения о душе. Итак, сон, а не бодрствование, — врата к метафизике, поскольку она касается человека.

Если у нас два сознания, которые поднимаются и опускаются, как две чаши весов, то лишь из исследования обоих мы можем получить определение человека, и предположение, что человеческая психика во сне обладает иными способностями, чем в бодрствовании, и что она, далее, состоит в иных отношениях к целому природы, оказывается пока по крайней мере логически допустимым. Если, далее, исчезновение представлений мозга еще не означает исчезновения способности представления вообще, то пока ясно по крайней мере то, что мы можем *последовательно* проходить два различных состояния сознания, а именно в чередовании бодрствования и сна. Но это возможно лишь в том случае, если оба состояния существуют *одновременно*, хотя и не сознавая друг друга. В возможности сознание сна должно быть дано и в бодрствовании, а бодрствующее сознание — и во сне, как

свет неподвижных звезд существует и тогда, когда светит солнце, но становится видимым лишь тогда, когда оно заходит. Можно, стало быть, сказать, что вряд ли есть что-либо замечательнее того, что один субъект может охватывать два лица.

Итак, кто в исследовании снов ограничивается их содержанием, насколько оно запоминается, тот дает немногим больше, чем главу к физиологии; центр же тяжести сна лежит в поставленной здесь задаче, где важным в первую очередь кажется лишь сам факт, что мы видим сны, а содержание снов — лишь во вторую. По логическому правилу действительность факта доказывает вместе с тем и его возможность: *Ab esse ad posse valet consequentia.* Но когда факты кажутся нам непостижимыми, мы всегда выдвигаем вперед их невозможность для понятия — которая еще далеко не есть невозможность логическая, — чтобы доказать отсюда их несуществование. А поскольку утверждение о двойственной природе человека, несомненно, следует причислить к самым непривычным и оно, несомненно, — важнейший вывод из жизни во сне, то более подробного обсуждения, пожалуй, не избежать. При этом выяснится, что утверждение двойственной природы человека еще не означает возврата к дуалистическому учению о душе, но что зародыши монистического учения о душе уже подготовлены в прежней философии.

Две загадки, вокруг которых вращается всякое философствование: мир и человек. В одну старается проникнуть наше сознание, в другую — наше самосознание. Философствование о мире шло таким путем: начали с исследования объектов, а кончили пониманием, что прежде нужно исследовать орган познания субъекта. На этом пункте стоит Кант. В итоге же выяснилось, что сознание не исчерпывает своего предмета. Это квинтэссенция философской теории

познания. Наше мышление о мире кончается противоречиями, разрешение которых лежит в области, не освещенной сознанием. Здесь и тот пункт, где в философию впадает и естествознание — физика, физиология и учение о развитии. Теоретическая физика доказывает, что не только возможности наших чувств, но даже их число отстают от предметов. Все процессы природы основаны на мельчайших процессах внутри тел, которые ускользают от наших чувств и для понимания которых мы выдвинули как временную гипотезу атомистическую теорию. Учение о развитии, наконец, показывает, почему мир выходит за пределы нашего сознания. Сознание — продукт развития, возраставший в биологическом процессе в постоянной и полной страданий борьбе за существование; оно, следовательно, лишь постепенно поднимается вдоль своего предмета — мира, как вьющееся растение по своей опоре. Так и мы, люди, хотя и высшие ныне продукты развития, все же в силу всей нашей организации ограничены тем, что вступаем в отношения лишь с частью целого природы; трансцендентальный мир, лежащий по ту сторону наших чувств, остается для нас закрытым.

Этим вкратце охарактеризовано отношение сознания к загадке мира, как оно постепенно прояснилось в истории.

Перейдем теперь к другой загадке — человеку, чтобы рассмотреть отношение самосознания к этой загадке. Прежде всего напрашивается предположение, что и самосознание не исчерпывает своего предмета, и это предположение становится достоверностью, как только мы вспомним, что самосознание — лишь частный случай сознания, не отличный от него самого по себе, а отличный лишь направлением, которое оно принимает, то есть своим предметом. Этот предмет — мы сами. Что, следовательно, верно о сознании, должно быть верно и об этом

его частном случае. Самосознание должно быть способно к развитию, должно уметь усиливаться и лишь постепенно освещать очертания своего предмета. В биологическом процессе самосознание впервые появляется лишь в человеке. Способность к биологическому развитию поясняется развитием индивидуальным. Ребенок еще говорит о себе в третьем лице; его сознание лишь постепенно достигает этого внутреннего предмета и тем становится самосознанием, которое не может наступить раньше, — как солнечный луч в пространстве становится светящимся лишь тогда, когда его перехватывает какой-нибудь предмет. Но если бы этот свет не светил во всех нас так слабо, то надпись на храме в Дельфах не гласила бы: «Познай самого себя!», и Платон не сказал бы, что большинство людей только грезят и лишь философ стремится бодрствовать.

Самосознание, этот последний цвет биологического процесса, дано в человеке лишь в первом своем зачатке, а потому содержание его крайне бедно. Разбирая это содержание, мы находим, как доказал Шопенгауэр, примат воли в самосознании. Во всех наших ощущениях, чувствах и вожделениях мы познаем себя как волящую субстанцию, и притом тождество этой субстанции на протяжении всей жизни. Утверждать, что эта воля слепа, значило бы утверждать, что самосознание исчерпывает свой предмет, а это весьма сомнительно. Зато ясно, что в самосознании мы можем найти как объект лишь слепую волю; ведь будь мы и в своей метафизической субстанции познающими, мы все же не могли бы как познающие стать объектом самим себе, — так глаз может видеть все, но не себя самого. Это было бы возможно лишь в том случае, если бы у человека было двойное сознание, одно из которых имело бы больший объем, чем другое. Только в этом случае могло бы происходить самоотражение. Если

мы как метафизические существа охватываем самих себя как земных существ, как больший круг охватывает меньший, концентрический с ним, то мы могли бы до известной степени стать объектом самим себе и в отношении познания. Содержание самосознания могло бы стать объектом для сознания, и мы могли бы вместе с Декартом высказать как основной факт: «Я мыслю, следовательно, существую». Но и тогда мы познавали бы себя *полностью* лишь со стороны воли; воля и тогда сохраняла бы примат в самосознании, а познание как факт нашего внутреннего мира было бы, в сравнении с волей, лишь вторичным явлением, познаваемым лишь *как направленное вовне*, но не постижением нашей метафизической познающей части. Наше земное сознание, следовательно, может стать объектом нашего метафизического ока, но это око не может видеть само себя, и еще менее наше земное сознание как меньший круг может охватить наше метафизическое сознание как больший круг, — а вот наоборот может. Как воля же мы в обоих кругах тождественны, и только эту волю может постичь земное сознание: обращаясь в эту сторону, оно становится самосознанием и вместе с тем познает эту волю как слепую лишь по видимости.

Явное упущение состоит в том, что не исследовали вопроса: исчерпывает ли самосознание свой предмет или, скорее, оно способно к развитию? Причем граница его способности к развитию была бы достигнута лишь вместе с границей его предмета — подобно тому как и сознание не могло бы уже возрастать, если бы охватило весь мир, и по окружности, и в средоточии. Предчувствие истинного положения дел, впрочем, издавна жило в философии и в религиозных системах. Это доказывает учение о душе. Но оно обозначает истинное отношение неверно: и тогда, когда дуалистически расщепляет

человека на тело и душу, и тогда, когда понимает земное самосознание как функцию этой нематериальной души, — а в таком процессе глаз видел бы сам себя и познающий субъект был бы собственным своим объектом. Вместо этого следовало бы просто сказать, что мы сами для себя отчасти непознаваемы, трансцендентальны; что познать самих себя мы можем лишь в воле; что для трансцендентального самосознания познающая субстанция может стать объектом лишь как обращенное вовне, эмпирическое сознание.

Поэтому в новой философии и в естествознании это учение о душе оставили; но вместе с водой выплеснули и ребенка. Признали, правда, что душа и сознание — понятия не тождественные, и вполне последовательно пришли к учению о бессознательном. Но естествознание знает лишь физиологическое бессознательное, философия — лишь метафизическое бессознательное, и притом не как индивидуальное, а в пантеистическом смысле. У Гегеля оно зовется идеей, у Шопенгауэра — волей, у Гартмана у него два атрибута: представление и воля. Зачатки же разумного учения о душе в намеченном выше смысле есть у Канта и Шеллинга, но до сих пор ими воспользовался лишь Гелленбах в своем «Индивидуализме».

Развить эти зачатки — в известном смысле анахронизм: ведь этой задаче надлежало перестроить старое учение о душе, и потому исторически ей следовало идти прямо за ним. Ее надо было решить до появления пантеистических систем, которые извлекли бы из этого немалую пользу. Произошел, стало быть, скачок, то есть пропуск промежуточной задачи: старое учение о душе непосредственно сменили пантеистические системы, которые потому и не смогли войти в народное сознание. Оно

усвоило лишь отрицательную сторону этих систем и перешло к удобному материализму, который ничего не требует от человека; прозрачность этого учения держится лишь на его неглубокости, но оно неизбежно повлечет за собой упадок нашей культуры, если не удастся возродить веру в метафизику.

Все новые пантеистические системы коренятся в трансцендентальном идеализме. Но в них есть задатки отчасти трансцендентального реализма, который у Гартмана даже систематически обоснован, отчасти метафизического индивидуализма. Чистый идеализм по логике вещей должен оставить без внимания вопрос, лежит ли и в индивиде как таковом метафизическое ядро сущности. Более того, Шопенгауэр прямо противоречит идеалистической основе своей системы уже тогда, когда только ставит проблему: как глубоко корни индивидуальной воли уходят в вещь в себе? Если время и пространство — *principia individuationis*, не имеющие значения для вещи в себе, то вещь в себе есть лишь Единое и лишь в мире явлений, в силу форм представления — времени и пространства, — как бы чисто оптически разведена во множество индивидов. Для идеалиста не может быть ничего третьего, что лежало бы между явлением и вещью в себе; человек как индивид — не метафизической природы. Во всяком случае, вопрос о метафизическом корне следовало бы ставить по отношению к каждому атому точно так же, как и по отношению к человеку. То, что Шопенгауэр вообще поднял эту важную проблему, можно истолковать лишь как склонность к индивидуализму, зачатки которого во множестве содержат как раз его последние работы, — так же как его ранние взгляды на природу содержат зачатки реализма. Шопенгауэр, без сомнения, со временем отказался бы от своего пантеизма воли в пользу индивидуализма и от своего

идеализма в пользу трансцендентального реализма. Ведь само собой разумеется — и это относится к каждому философу, — что, проживи он достаточно долго, он сам довел бы до зрелости все зачатки, заложенные в его системе, а не оставил бы их дальнейшему историческому развитию философии.

Если самосознание не исчерпывает своего предмета, то соответственно трансцендентальному миру должно существовать и трансцендентальное «Я»; тогда наше чувство личности, в котором мы познаем себя лишь как волящие существа, не совпадает со всем нашим «Я». Объем нашей земной личности был бы лишь меньшим кругом, который заключал бы в себе больший, концентрический ему круг нашего метафизического субъекта; поэтому земное самосознание не доставало бы своими лучами до окружности нашего существа. Во вторую очередь встал бы еще вопрос: бессознателен ли метафизический субъект сам по себе или лишь относительно — именно потому, что лежит за пределом ясности земного самосознания? Тогда это бессознательное было бы лишь неосознаваемым для нас как земных личностей.

Итак, мысль, что индивид уходит корнями в самую вещь в себе, по меньшей мере логически допустима, и потому было упущением философии оставить эту возможность без внимания и сразу перейти к определению «вещи в себе». Доказательство действительности, правда, мог бы дать лишь опыт; но опытных доказательств мнимых невозможностей не ищут, и вполне возможно, что их не нашли лишь потому, что не искали.

Однако уже из самого понятия метафизического индивидуализма можно извлечь опорные точки: где и когда найдутся такие опытные доказательства и какого примерно рода они должны быть. Терминологии, которую здесь надо установить, достаточно уделить немного слов: весь объем человеческого

существа будем называть субъектом. Как в отношении мира мы различаем трансцендентальный мир, лежащий по ту сторону сознания, и эмпирический, лежащий внутри сознания, так в отношении человека надо отличать эмпирическое «Я», наделенную самосознанием личность, от трансцендентального субъекта. Трансцендентальным «Я» его можно было бы назвать лишь в том случае, если бы этому субъекту следовало приписать не только волю, но и познание, и самосознание.

Если же земное самосознание, подобно сознанию мира, способно к развитию, то граница между эмпирическим «Я» и трансцендентальным субъектом — не непроницаемая перегородка, а с биологической точки зрения подвижная черта. Из подвижности этой границы следовала бы априорная вероятность, что зачаточные задатки к расширению самосознания за его нынешний предел должны время от времени давать о себе знать, так что можно было бы наблюдать промежуточные состояния между эмпирической и трансцендентальной психологией.

Нить, скрепляющая личное самосознание, лежит в способности памяти. Без нее тождество личности в самосознании было бы упразднено; ощущения переживались бы лишь по отдельности, как разрозненные атомы, и обзора их ряда не было бы. Не будь моста памяти от ощущения к ощущению, самосознанию приходилось бы возникать заново с каждым новым ощущением и вытесняться каждым следующим. Чувство личности распалось бы на атомы, как рассыпаются жемчужины ожерелья, если выдернуть нить. Отсюда можно a priori с уверенностью заключить, что возможные проявления этих зачаточных задатков трансцендентальной психологии всегда должны быть связаны с какими-либо видоизменениями способности памяти. Поэтому крайне важно прослеживать во всех наших душевных состояниях,

особенно в весьма необычных, работу способности памяти. Тем самым само собой сказано, что возможный сдвиг границы между трансцендентальным и эмпирическим «Я» должен сопровождаться соответствующими переменами в состоянии эмпирического сознания и самосознания.

Если человек — двойственное существо в указанном смысле (причем двойственность эта была бы не дуалистической, а порождалась бы как бы лишь оптически, пограничной чертой между сознательным и бессознательным), то эти две половины должны относиться друг к другу как чаши весов: в той мере, в какой отступает эмпирическое «Я», другое должно выступать на передний план, и наоборот, — подобно тому как неподвижные звезды для глаза исчезают с восходом солнца и появляются с его закатом. Соответственно будет вести себя и содержание памяти.

Итак, если принять метафизический индивидуализм как данность, то, рассуждая дедуктивно, можно прежде всего сказать, что обосновать его можно лишь через такие душевные состояния, в которых отступление эмпирического сознания и самосознания облегчает выступление трансцендентального субъекта. Такие состояния мы на опыте переживаем во сне, и они заполняют целую треть нашего существования. Значит, больше всего надежды обосновать метафизический индивидуализм дает сновидение. Мир сновидений, стало быть, есть эмпирическая основа индивидуализма: как внешний мир должен дать разгадку загадки мира, так мир сновидений — разгадку загадки человека. Было бы простым недоразумением отказывать миру сновидений в достоинстве эмпирической основы на том основании, что представления сна стоят не больше иллюзий, а не реальностей. Как явления они во всяком случае реальны. К тому же для нашей цели речь вовсе не о том, пустая ли пена сны — а по содержанию

они в огромном большинстве случаев, конечно, таковы, — а лишь о голом факте, что мы видим сны и что в наших снах при любом их содержании повторяются определенные способы действия, не имеющие никакого подобия в бодрствующей жизни.

И о качестве этих действий, если принять индивидуализм как данность, можно кое-что сказать априори. Если наш субъект, в силу ограниченности самосознания, не исчерпывающего своего предмета, лишь по видимости распадается на две половины, эмпирическую и трансцендентальную, то эти половины никак не могут быть совершенно разнородной природы; следовательно, и способ их действия не может быть совсем различен, и обе должны вести себя и как познающие, и как волящие. Тем самым действия, которых следует ждать от трансцендентального субъекта и которые выше были определены лишь в отношении повода к их появлению, теперь несколько уточнены и в отношении их качества — и притом так, что речь о трансцендентальном, волящем и познающем «Я» уже не должна вызывать возражений. Из понятия индивидуализма можно вывести и другие априорные определения. Все вещи действуют для нашего познания во времени и пространстве, так что все наше понятийное постижение природы основано на том, чтобы выражать действие вещей в отношениях времени и пространства. Если бы эти формы познания вовсе не имели значения для трансцендентального мира и трансцендентального «Я», то способность сознания и самосознания к развитию в трансцендентальном направлении нельзя было бы даже помыслить; и так как оба мира были бы разделены непреодолимой пропастью, мы никогда не могли бы ступить в то царство, что выходит за пределы нашего эмпирического сознания. И все же, даже если эти формы представления — время и пространство — соответствуют

трансцендентальной реальности, для нашего трансцендентального «Я» они могли бы иметь *иное* значение, чем для эмпирического; по крайней мере, a priori не решено, что и для трансцендентального «Я» должны иметь силу та же *мера* времени и та же *мера* пространства, что и для эмпирического. Итак, если бы удалось указать какие-либо душевные состояния, в которых познание совершается при видоизмененных отношениях времени и пространства, это снова оправдало бы заключение о трансцендентально-психологическом действии. Тем самым был бы получен еще один его признак.

Так наши требования к трансцендентальному «Я» становятся все определеннее. Существует ли такое «Я», пока не решено. Но если оно существует, то дедуктивным путем можно с логической достоверностью сказать, при каких случаях, то есть в каких душевных состояниях эмпирического «Я», оно может выступать на передний план и действовать, и как примерно оно должно действовать. Полученный до сих пор результат можно выразить кратко: если трансцендентальное «Я» существует, то в качестве опытных фактов должны обнаружиться следующие черты:

1. Двойственность человеческого сознания.

2. Чередование обоих состояний сознания при обратном соотношении их силы.

3. Видоизменения способности памяти в связи с чередованием обоих состояний.

4. Деятельность познания и воли в обоих состояниях, причем, вероятно, при

5. видоизмененной мере времени и пространства.

С первого взгляда видно, что именно мир сновидений доставляет в виде опытных фактов теоретические следствия, вытекающие из понятия метафизического индивидуализма.

Значит, мир сновидений должен содержать разгадку загадки человека, если такая возможность вообще существует. Надежное индуктивное доказательство того, что метафизический индивидуализм — истинная разгадка этой загадки, могло бы дать, конечно, лишь точное исследование наших снов. Но пока дедуктивным путем получена по меньшей мере большая вероятность, что загадка будет решена именно так. Ведь если предположена гипотеза и из нее вытекают многочисленные логические следствия, совпадающие с опытными фактами, то верность предположенной гипотезы в высшей степени вероятна.

Если трансцендентальное «Я» существует, то мы стоим в мире явлений лишь одной ногой нашего существа. Но тогда становится ясно и то, почему отношения человека к этому миру явлений, как их познает самосознание, не могут дать нам разгадки загадки человека. Это удалось бы лишь тогда, когда мы охватили бы взглядом и другую сторону нашего существа. Наяву мы ничего не знаем об этой другой стороне: эмпирическое самосознание не охватывает трансцендентальное, а само им охвачено. Во сне дано по меньшей мере отрицательное условие для того, чтобы самосознание наполнилось трансцендентальным содержанием, и это содержание представилось бы в виде образа сна. Разумеется, воздействия из трансцендентального мира должны затрагивать и эмпирическое «Я», поскольку оно ведь тождественно трансцендентальному; но для эмпирического сознания такие воздействия остаются ниже психофизического порога ощущения. Лишь в той мере, в какой прекращаются воздействия из эмпирического мира, повышается восприимчивость, психофизический порог опускается, то есть поступает новый материал ощущений; и глубочайший сон приносит с собой и

наибольшую восприимчивость к таким влияниям, которые иначе остаются бессознательными.

Но если в этом и в самом деле сказывается способность эмпирического самосознания к развитию, то все же мы не вправе полагать, будто психофизический порог упраздняется даже в глубочайшем сне. В нас есть лишь зачатки этой способности, и потому даже в мнимой смерти, в экстазе и подобных состояниях они не могут достичь того расширения, какое соответствовало бы биологическому процессу длиной в миллионы лет. Уже одного этого достаточно, чтобы удержать нас от переоценки сна. А к этому прибавляется еще и то, что трансцендентальные воздействия, даже воспринятые нами, всегда должны облекаться в формы познания эмпирического сознания и потому имеют лишь значение аллегорий, символов, а может быть, только эмблем. Ведь то же относится и к сверхчувственным понятиям. Если мы, например, не можем представить себе время иначе как в образе проводимой нами линии, то причина в том, что сверхчувственные понятия, чтобы стать для нас представимыми, должны облечься в формы нашего сознания. Точно так же и образы сна с действительно трансцендентальным содержанием могут быть истинны лишь символически, то есть лишь примерно в том смысле, в каком истинно, что время есть линия.

Итак, в чередовании сна и бодрствования мы имеем тождество субъекта и различие лиц. Мы, следовательно, одновременно граждане двух миров, и лишь на попеременной скрытости одного из сознаний основано то, что эта одновременность выглядит простой последовательностью. Еще отчетливее, чем простое чередование бодрствования и сновидения, нашу двойственную природу выдает тот примечательный разряд снов, в которых наше «Я» драматически раздваивается. Если мне снится, что я

сижу на экзамене и не нахожу ответа на вопрос учителя, а мой сосед затем, к великой моей досаде, отвечает превосходно, то этот совершенно ясный пример прежде всего доказывает психологическую возможность тождества одного субъекта при одновременном различии лиц. Этот пример даже гораздо примечательнее, чем была бы наша реальная двойственная природа: ведь в упомянутом сне оба лица даже знают друг о друге — и притом не о своем тождестве, а о своем различии. Но смысл проблемы был бы понят неверно, если бы кто-нибудь возразил, что возможность во сне еще не доказывает реальной возможности. Психологическая действительность, а значит, и возможность, нисколько не страдает оттого, что пример взят из одного лишь мира сновидений; иллюзорная природа сна снижает здесь значение лишь одного обстоятельства — того, что оба лица субъекта наглядно противостоят друг другу. — Так существование трансцендентального объекта доказывается теорией познания сознания, существование трансцендентального субъекта — теорией познания самосознания. Там основой, от которой надо исходить, служит чувственный мир, здесь — мир сновидений. Лишь на основе этого мира сновидений можно эмпирически обосновать учение о душе, тогда как это усилие безнадежно, пока мы ограничиваемся разбором той половины нашего существа, что бодрствует, — и даже тогда, если бы спор между физиологами и психологами давно был решен в пользу последних. Одни логические умозрения не обоснуют учения о душе, так же как и одни лишь сердечные потребности верующих, где мысль рождается из желания.

Когда философия, исходя из опытных фактов сна, выполнит эту задачу, тогда — но не раньше — для нее придет время взяться за следующий вопрос: не повторяется ли в большем объеме, а

именно в отношении макрокосма, то же, что сон обнаруживает в отношении микрокосма? Вопрос тогда будет звучать так: существует ли всеобъемлющий мировой субъект, который драматически раздваивается в миллионах солнц и миллиардах существ в пространстве и времени?

ГЛАВА III. СОН — ДРАМАТУРГ

✦

1. Трансцендентальная мера времени

Чем лучше мы знаем историю философии, чем меньше, следовательно, надежда добыть из ее изучения новые данные для решения загадки мира, тем тяжелее ложится на нас эта загадка. Так возникает стремление искать внутри опыта такие явления, которые еще не использованы как следует и из которых еще не извлечены в достаточной мере метафизические откровения, хоть и заключенные в них, но до сих пор не распознанные. Это стремление тем более оправданно, что новая философия отказывается строить априорные системы и знает, что фундаментом ей могут служить только факты мира явлений.

Фактов опыта, использованных недостаточно, правда, множество; но существование большинства из них даже оспаривается, потому что они не принадлежат к повседневному опыту, а значит, выводы из них пока не обладают убедительной силой.

Здесь же будет рассмотрено явление, которое имеет то преимущество, что оно совершенно бесспорно, хотя и не использовано еще должным образом. Это явление принадлежит миру сновидений. Оно представляет большой интерес прежде всего для эстетики и психологии; но при ближайшем рассмотрении оказывается, что оно таит в себе и метафизическую проблему — и тут же ее решает.

Поэтический дар нашей фантазии во сне уже нашел немало почитателей; но считали, что дар этот лишь лирической природы. Так, один из новейших исследователей в своем, впрочем, очень интересном сочинении[1] прямо говорит: «Эстетическая ценность сна лежит не в драматическом, а в лирическом его элементе». Наше исследование поставит перед глазами прежде всего драматический элемент сна. Затем же, проследив источник, из которого проистекает этот драматический дар, мы придем к некоторым важным выводам, в которых противоположность между физиологической психологией и спиритуалистическим учением о душе будет примирена с учетом того, что в обеих есть верного.

[1] Фолькельт, «Die Traumphantasie», 189.

Чтобы прояснить важность исследуемого явления сна, нужно краткое предварительное замечание. Насколько мне известно, Гельмгольц первым доказал опытом, что распространение раздражений в нервной системе требует времени, и притом измеримого[2]. В возникновении нашего сознания, следовательно, участвует замедляющий момент. От возбуждения раздражения в периферических окончаниях нервов наших внешних чувств до возникновения ощущения в центральном органе нервной системы, мозге, проходит время, которое занимает, правда, лишь долю секунды, но длится тем дольше, чем длиннее отрезок нервного пути, который надо пробежать. Далее, Фехнер в своей психофизике доказал, что совершающееся в мозгу превращение раздражения в сознательный акт ощущения требует еще одной доли времени, так что и здесь сказывается еще один замедляющий момент.

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

Итак, деятельность нервной системы связана с определенной мерой времени. Сознание, пробуждаемое органическим субстратом — нервной системой, — встречает препятствия, вытекающие из ограниченной скорости распространения нервных раздражений. За данное время возможно лишь определенное число ощущений. Поэтому если при изменении какого-либо предмета совершается непрерывный ряд мельчайших процессов в ничтожно малые промежутки времени, мы все же не воспринимаем их, и в наше сознание попадает лишь более крупная сумма таких изменений. В постоянном росте травинки мы не замечаем ничего, а видим лишь накопившиеся величины, которые можем сравнивать, тогда как исчезающе малые промежуточные звенья для нашего сознания теряются.

Если бы, однако, опыт доказал, что в известных состояниях сознательные ощущения возникают без этих замедляющих моментов, то тем самым было бы доказано, что такие акты сознания уже не связаны с материальным субстратом нервов, из которого и проистекает ограничивающая мера времени. И если бы за ничтожно малую долю времени в нас протекал столь длинный ряд представлений, что в обычном состоянии на него понадобились бы часы, то отсюда неопровержимо следовало бы, что этот род сознания независим от материального нервного аппарата, который, как доказано опытом, в своей деятельности связан с гораздо более тесной мерой времени.

Если бы существовали такие существа, у которых мера времени в восприятии была бы не наша, а удлиненная или укороченная, то мир представлялся бы им совсем иначе, чем нам. С такими существами мы не могли бы договориться о предметах; мы не поверили бы, что живем в общем мире, и, вероятно, упрекали бы друг друга в иллюзиях. Этот вопрос исследовал

весьма трезвый ученый, Эрнст фон Бэр, предшественник Дарвина, и показал, что мир представлений претерпел бы огромное преобразование, если бы изменилась мера времени, действующая для наших восприятий. Позже подобные исследования провел и Феликс Эберти[3], так что на основе обоих сочинений я попытался естественнонаучным путем решить вопрос об умственной природе обитателей планет[4]. Насколько верно в отношении физической природы обитателей планет слово «Иные миры — иные существа», настолько же верно в отношении их умственной природы и другое: «Иные существа — иные миры».

[3] Ф. Эберти, «Die Gestirne und die Weltgeschichte».

[4] «Die Planetenbewohner», 114 и далее.

Длительность времени мы измеряем числом изменений в природе, которые она охватывает. Но это число зависит для нас от нашей субъективной скорости восприятия, от нашей врожденной меры времени. Определенная сумма восприятий создает у нас, стало быть, видимость определенной длительности, причем в основу мы кладем свою врожденную меру времени. Если бы весь ход природы закрутился вдвое быстрее или вдвое медленнее, мы со своей мерой времени этого уже не заметили бы, если бы и она изменилась соответственно. Мы не думали бы, что живем короче или дольше, чем теперь.

Но если с точки зрения логики против подобных доводов и нечего возразить, у читателя давно готово возражение: мыслимость вещи ничего не доказывает о ее действительности, и удовлетворит его лишь доказательство, что такие гипотетические существа с измененной мерой времени действительно живут на других звездах. Однако на вопрос, есть ли такие существа, можно ответить так, что это удовлетворит и самого недоверчивого

читателя, — и нам вовсе не понадобится отправляться в путешествие к другим небесным телам.

Такие существа — мы сами, и не в виде исключения, а на протяжении целой трети нашего существования, а именно во сне, — да и в некоторых других состояниях.

Соберем некоторые факты опыта. Прежде всего можно сослаться на наблюдения врачей, которые усыпляют своих пациентов наркотическими средствами. Обычно эти наркотические состояния длятся лишь несколько минут; пациент же, проснувшись, думает, что спал гораздо дольше. Это может происходить лишь оттого, что в состоянии наркоза он пережил гораздо более длинный ряд представлений, чем возможно за то же время при нормальном сознании. Его мера времени изменилась, но в воспоминании он оценивает ряд представлений по своей нормальной мере и думает, что прожил такое долгое время, какое понадобилось бы для этого ряда представлений при нормальной мере времени. А так как подобный процесс по физиологическим законам невозможен, то отсюда с необходимостью следует, что этот процесс не физиологический: сознание здесь независимо от нервного аппарата.

Изменение меры времени при угасании нормального сознания наступает также при употреблении опиума и гашиша. Ход представлений при этом чрезвычайно ускоряется. Один из самых заядлых курильщиков опиума, Куинси, говорит, что в своем дурмане видел сны длительностью в десять, двадцать, тридцать и даже шестьдесят лет, а иные, казалось, выходили за все границы человеческого опыта[5]. У Эрве один любитель гашиша описывает свой сон, в котором представления теснились с баснословной быстротой. «Мне казалось, — говорит он, — будто из моего мозга что-то вынули, как пружину испорченных часов, и вся цепь моих

воспоминаний сама собою раскручивалась с неслыханной бессвязностью и быстротой»[6].

[5] Шпитта, «Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele», 287, примеч.

[6] Эрве, «Les rêves et les moyens de les diriger», 480.

Этот примечательный пример обостренной памяти, соединенной с изменением меры времени, часто наблюдали и вблизи смерти. Фехнер[7] сообщает о даме, которая упала в воду и едва не утонула. С того мгновения, когда прекратились все движения ее тела, и до того, как ее вытащили из воды, прошло около двух минут, и за это время, по ее собственному рассказу, она еще раз пережила все свое прошлое, и самые незначительные его подробности развернулись перед ее фантазией. Другой пример подобного хода представлений, когда события целых лет теснились вместе, сообщает из собственного опыта адмирал Бофорт. Он упал в воду и уже потерял сознание. «В этом состоянии одна мысль гналась за другой с такой быстротой, какая не только неописуема, но, конечно, и непостижима для всякого, кто не бывал в подобном положении». Сначала ему представились ближайшие последствия его смерти для семьи, затем же его мысли обратились к прошлому: он вновь проделал свое последнее плавание, прежнее путешествие с кораблекрушением, вспомнил школьные годы, свои успехи в учении и время, которое растратил попусту, — даже все свои детские походы и приключения. «Странствуя так назад, моя память, казалось, проходила каждое событие моей прошлой жизни в обратном порядке, и не в простых очертаниях, как я передаю их здесь, а как вполне законченную картину, со всеми, даже мельчайшими чертами и побочными обстоятельствами; короче, весь промежуток моего существования предстал перед моей душой как бы в панорамном обзоре, и каждое его

происшествие, казалось мне, сопровождалось сознанием правоты или неправоты или неким размышлением о его причине и следствиях; и в самом деле, многие незначительные события, давно мною забытые, развертывались теперь перед моей фантазией, и притом так, словно были пережиты совсем недавно»[8]. И в этом случае прошло самое большее несколько минут, прежде чем Бофорта вытащили из воды.

[7] Centralblatt für Anthropologie und Naturwissenschaft, 1853, 774.

[8] Хэддок, «Somnolismus und Psycheïsmus», немецкий перевод Меркеля, 257.

Итак, у нас есть способность, обычно остающаяся скрытой, — заглядывать во внутренний мир нашего «Я» с иной мерой времени, чем мера бодрствования. Иными словами: нормальное самосознание не исчерпывает своего предмета — «Я». Это нормальное самосознание с его физиологической мерой времени — лишь одна форма нашего самосознания. У человека двойное сознание: эмпирическое, с его физиологической мерой времени, и трансцендентальное, со своей, присущей ему мерой времени. А то, что это трансцендентальное сознание тотчас всплывает, как только эмпирическое окутывается тьмой, нагляднее всего показывают наши сны. Уже присущим им признаком трансцендентальной меры времени они доказывают, что их невозможно измерить, прикладывая физиологический масштаб.

Жан Поль в «Музеуме» делает краткое, но меткое замечание, что ночь, проведенная в сновидениях, требует для рассказа больше, чем один день. И в самом деле, мы в любое время можем убедиться, что множество наших представлений во сне так сжато во времени, что часто кажется заполняющим огромные промежутки времени; но, несмотря на быстроту этого течения, ни один из отдельных моментов представления не теряется. Как уже

наяву мы оцениваем свое субъективное сознание времени по числу пережитых представлений — на этом основано, например, понятие скуки, — так и во сне. Но так как представления сна в самом деле теснятся по трансцендентальной мере времени, нам снятся долгие эпизоды жизни, путешествия и т. д.; на нас обрушивается целый поток представлений, и в кратчайшее время нам часто кажется, что мы проживаем месяцы, — и притом не только в последующем воспоминании, но уже в самом сне. Мы, стало быть, переносим в сон привычку бодрствования оценивать протяженность времени по числу восприятий, следующих друг за другом при физиологической мере времени, тогда как в действительности они вступают в наше сознание при трансцендентальной мере времени. Так охмелевшему от гашиша кажется, что он проживает десятилетия, и подтверждается сказанное выше: ход природы мог бы протекать с какой угодно скоростью, а мы при соответствующем изменении нашей меры времени этого даже не заметили бы.

Очень хорошо эту трансцендентальную меру времени при сопутствующей рассудочной оценке по физиологическому масштабу показывает турецкая сказка, которую рассказывает Аддисон[9]. Египетский султан, гласит рассказ, был неверующим и имел обыкновение высмеивать как невозможный и нелепый один случай из жизни Мухаммеда, описанный в Коране. Но когда однажды он заговорил об этом с великим знатоком Писания, обладавшим даром творить чудеса, тот сказал ему, что султан может убедиться в истинности этого события, если сделает то, чего от него потребуют. Тогда он попросил султана встать возле чана с водой, и когда тот согласился и, окруженный своими вельможами, подошел к чану, святой человек попросил его погрузить голову в воду и тотчас же вынуть ее. Султан окунул

голову в чан и в то же мгновение увидел, что перенесен к подножию горы на морском берегу. Он сильно разгневался на это предательство и колдовство мудреца, но, увидев наконец, что весь его гнев ни к чему, сел и стал думать, как ему прожить жизнь в этой чужой стране. Затем он обратился к нескольким людям, работавшим в соседней роще, и они отвели его в город неподалеку, где после разных приключений он женился на женщине великой красоты и большого богатства. Он прожил с этой женщиной так долго, что она родила ему семерых сыновей и семерых дочерей. Позже он так обеднел, что пришлось ему подумывать о работе носильщика, чтобы прокормиться. Однажды, когда он один бродил по морскому берегу, погруженный в печальные размышления о своей прежней и нынешней судьбе, в нем пробудилось благочестие, и он снял одежду, чтобы совершить омовение по мусульманскому обычаю, прежде чем прочесть молитвы. Но едва он окунулся в воду и снова поднял из нее голову, как вдруг увидел, что стоит возле чана среди своих вельмож, а святой человек — рядом с ним. Султан тотчас стал упрекать его за то, что тот вверг его в такие приключения и так долго оставил в нищете и рабстве. Но как же он изумился, услышав, что все, о чем он говорит, было лишь сном и обманом, что он не сходил с места, где стоял, а лишь окунул голову в воду и тотчас же ее вынул.

[9] Аддисон, «Beiträge zum Zuschauer und Plauderer», немецкий перевод С. Августина, 139.

В одном месте Корана о Мухаммеде рассказывается нечто такое, из чего можно было бы даже предположить, что пророк знал гашиш как замену вину. Там говорится, что однажды утром ангел Гавриил поднял его с постели и провел по семи небесам рая, а показал ему и ад. Пророк все внимательно осмотрел и, после того как девяносто тысяч раз беседовал с Богом, был снова возвращен

в свою постель. Но все это, говорит Коран, совершилось за столь краткое время, что Мухаммед, вернувшись на свое ложе, нашел его еще теплым и успел поднять глиняный кувшин, опрокинутый им в тот миг, когда ангел взял его с собой, прежде чем вылилась вся вода.

Если же мы обратимся к сходным явлениям обычного сна, то окажется, что приведенная выше сказка и в самом деле с большой тонкостью подметила характерный признак сгущения представлений благодаря трансцендентальной мере времени, а именно драматически заостренное течение, которое принимает ряд представлений. Тот же признак мы находим в определенном роде наших снов, который отнюдь не редок и, так как его можно вызвать даже искусственно, во всякое время доступен опыту. Уже старший Дарвин в своей «Зоономии» обратил внимание на то, что внешние ощущения, которые вступают в сознание спящего и при этом будят его, все же могут дать повод к долго тянущемуся сну, который, следовательно, вклинивается в краткое мгновение между ощущением и пробуждением[10]. При этом пробуждение, вызванное извне, вместе с тем мотивируется изнутри драматически заостренным рядом представлений. Так, например, Декарт однажды проснулся от укуса блохи и одновременно от сна, который завершился дуэлью, причем он получил удар шпагой как раз в укушенное место.

[10] И. Г. Фихте, «Anthropologie», 470.

Наши чувствительные нервы и во время сна подвергаются различным внешним раздражениям. Если эти раздражения доходят до мозга, он отвечает на них так же, как наяву. В природе мозга заложено относить доставленные ему ощущения к внешним причинам, вынесенным в пространство. Так возникает мир

представлений — наяву так же, как во сне; только во сне причина берется из мира фантазии, и в основу ощущения кладется не одна причина, а целая цепь причинных изменений. Но в этой-то цепи сон и выступает драматическим художником, и как в этом, так и в связанном с ним процессе сгущения представлений он совершенно подобен чародею из упомянутой турецкой сказки.

Ряд характерных примеров прояснит дело.

Хеннингс[11] сообщает о человеке, который однажды слишком туго застегнул ворот рубашки и увидел страшный сон, будто его вешают. — Другому[12] приснилось путешествие по американской глуши и нападение индейцев, которые сняли с него скальп; он слишком туго затянул свой ночной колпак. — Еще одному снилось[13], что на него напали разбойники, уложили его навзничь на землю и между большим и соседним пальцами ноги вбили в землю кол; проснувшись, он нашел между пальцами соломинку. — Грегори[14] сообщает, что кто-то взял в постель грелку, а затем увидел во сне восхождение на Этну, где жар земли казался ему почти невыносимым.

[11] Хеннингс, «Von Träumen und Nachtwandlern», 258.

[12] Лемуан, «Du sommeil», 129.

[13] Шернер, «Das Leben des Traumes», 233.

[14] Шернер, «Das Leben des Traumes», 234.

Характерные признаки этих снов — драматизм и сгущение представлений — выступают еще отчетливее, когда причину возбуждения доставляет внешняя случайность и она наступает внезапно. Начнем со сна, ставшего историческим: Гарнье[15] сообщает, что первый Наполеон спал в своей карете, когда за ней взорвалась адская машина. Грохот вызвал у него долгий сон, в

котором он со своей армией переходил Тальяменто и был встречен пушками австрийцев, так что с возгласом «Под нами мина!» вскочил и проснулся. — Рихерс[16] упоминает сон человека, разбуженного выстрелом, произведенным поблизости. Ему снилось, что он стал солдатом, претерпел неслыханные лишения, дезертировал, был схвачен, допрошен, осужден и наконец расстрелян. Весь этот сон, стало быть, был делом одного мгновения. — Стеффенс[17] рассказывает: «Я спал с братом в одной постели. Во сне я увидел себя на пустынной улице; меня преследовал дикий зверь причудливого вида; я не мог, как это часто бывает, закричать и бежал вдоль улицы; зверь подходил все ближе. Наконец я добрался до лестницы и, оцепенев от страха и обессилев от бега, не мог идти дальше. Зверь схватил меня и больно укусил в бедро. От укуса я проснулся — а это брат ущипнул меня за бедро». «Попробуйте-ка, — говорит Стеффенс, — связать это внешнее событие со сном каким-либо рассуждением! Попробуйте объяснить, как то, что было внутренним завершением целого ряда пригрезившихся событий, могло быть одновременно и внешним поводом к ним! Или и здесь, как всегда поступает поверхностная рефлексия, мы при столь ясной связи станем искать прибежища в случайном совпадении? Подобные факты скорее учат нас, что даже обычные сны доказывают: те формы созерцания, которые для бодрствования обладают безусловной реальностью, принадлежат лишь относительному состоянию».

[15] Гарнье, «Traité des facultés de l'âme», 1865, I, 476.

[16] Рихерс, «Geist und Natur», 209.

[17] Стеффенс, «Karrikaturen des Heiligsten», II, 700.

Фолькельт[18] говорит: «Одному композитору приснилось однажды, что он ведет урок и как раз хочет что-то растолковать ученикам. Вот он закончил и обращается к одному из мальчиков с вопросом: „Ты меня понял?“ Тот кричит как одержимый: „O ja!“ Недовольный, учитель делает ему за этот крик выговор. Но вот уже кричит весь класс: „O ja!“ Затем: „Eurjo!“ — и наконец: „Feuerjo!“ И тут он просыпается от настоящего крика „Feuerjo!“ — „Пожар!“ — на улице». — Граф Лавалетт[19] рассказывает: «Однажды ночью, когда я заснул в тюрьме, меня разбудил дворцовый колокол, пробивший двенадцать; я слышал, как открыли решетку, чтобы сменить часового, но тотчас снова заснул. Во сне мне привиделся сон», — далее следует рассказ о страшном видении, подробности которого, по ощущению видевшего, должны были бы заполнить по меньшей мере пять часов, — «как вдруг решетку снова с силой захлопнули, и я от этого проснулся. Я заставил свои карманные часы прозвонить — было все еще двенадцать, так что это страшное порождение фантазии могло длиться лишь две-три минуты, то есть столько, сколько понадобилось, чтобы сменить часового, открыть и закрыть решетку. Было очень холодно, и потому смена была очень короткой; на следующее утро и тюремщик подтвердил мой расчет. И все же я не помню ни одного события в моей жизни, длительность которого я мог бы указать с большей уверенностью, подробности которого лучше запечатлелись бы в моей памяти и которое я сознавал бы полнее». — Мори[20] лежал больной в постели, и ему снилась французская революция. Перед ним проходили кровавые сцены. Он говорил с Робеспьером, Маратом и другими грозными деятелями той поры, был привлечен к суду, приговорен к смерти, провезен сквозь огромную толпу народа, привязан к доске, и нож гильотины отделил ему голову от

туловища. Он проснулся в ужасе: перекладина кровати отвязалась и в то же самое мгновение, как подтвердила сидевшая возле него мать, упала ему на шею, словно нож гильотины.

[18] Фолькельт, «Die Traumphantasie», 108.

[19] «Mémoires et souvenirs du comte Lavalette», I, 28.

[20] Мори, «Le sommeil et les rêves», 161.

Разберем теперь проблему, которую надо решить. Случайность в этих случаях ничего не объясняет уже потому, что такие сны необычайно часты — сам я в другом месте сообщил около дюжины их из собственного опыта[21], — и при этом всякий раз причина пробуждения по своему качеству совпадала с заключительным событием сна: укус блохи и удар шпагой, выстрел и расстрел, падающая перекладина кровати и гильотина и т. д. По той же причине нельзя принять и предположения, будто фантазия сна лишь искусно вплетает доставленный внешними случайностями материал в прежний ход сна. Сон, напротив, весь заострен драматически. Его кажущаяся длительность никак не может быть действительной, потому что нам часто снятся целые дни, а спали мы при этом самое большее часы, а нередко лишь минуты. Если бы кажущаяся длительность была действительной, то, поскольку заключительное событие сна есть лишь причина пробуждения в фантастическом облачении, действие предшествовало бы причине, что логически невозможно. Значит, совершенно несомненно, что ряд представлений подвергся сгущению, то есть что во сне мы живем с иной мерой времени, чем физиологическая. Но и так трудность еще не устранена: ведь причина пробуждения в этих снах всегда образует заключительное событие и к тому же определяет по содержанию все течение сна. Пусть даже весь ряд представлений протекает в

сгущенном виде, его положение перед причиной пробуждения от этого нисколько не меняется. Выходит, что действие у нас по-прежнему предшествует причине; ведь совершенно все равно, длилось ли это действие лишь секунду или целые часы.

[21] «Oneirokritikon», Deutsche Vierteljahrsschrift, 1869; и «Psychologie der Lyrik», 28–30.

Для решения проблемы надо сперва добыть еще некоторые опорные точки. Насколько необходимо добиваться этого решения, видно уже из того, что все наши сны, по-видимому, таят в себе ту же проблему, а сны упомянутого рода имеют перед прочими лишь то преимущество, что в них проблема выступает отчетливее благодаря счастливому обстоятельству: причина, возбуждающая сон, одновременно становится причиной пробуждения, и потому процесс сгущения ряда представлений ясно виден. Но он, несомненно, совершался бы и тогда, когда возбуждающее раздражение доходило бы до мозга, не прерывая сна и не становясь причиной пробуждения. Пробуждение никак не может впервые порождать способность к трансцендентальной мере времени; значит, она должна быть свойственна всем нашим снам, лишь бы внешнее раздражение было достаточно сильно, чтобы проникнуть в сознание спящего. Какое из наших внешних чувств затронуто раздражением — безразлично. Самым восприимчивым кажется, правда, слух; но уже приведенные примеры показывают, что и другие чувственные раздражения, доставляемые случайностями внешнего мира, порождают драматические сны. Чем крепче мы спим, тем плотнее закрыты наши внешние чувства; но так как сны тем не менее бывают, большинство из них надо приписать внутренним причинам возбуждения, лежащим в организме, то есть в его растительных отправлениях, которые продолжаются и во сне.

Но и эти причины порождают драматические сны. Так, одному моему другу приснилось, что он получил письмо, вызывавшее его в Берлин присутствовать при казни. Он поехал, прибыл к казни, но при виде брызнувшей крови ему стало так дурно, что его стошнило. Последнее и вправду случилось — в то самое мгновение, когда он проснулся. Макниш сообщает случай, когда человеку, страдавшему упорной и тяжелой подагрой, еженощно снилось, будто он в темнице инквизиции и терпит изощреннейшие пытки. Этот ужасный сон долго не покидал его, так что больной каждый вечер со страхом ждал наступающей ночи[22].

[22] Шпитта, «Die Schlaf- und Traumzustände…», 246.

Из собственного опыта беру следующий пример. Мне снился, по-видимому, очень долгий сон, к концу которого я заблудился в длинном коридоре обширного здания. С другого конца коридора мне навстречу шла дама с шуршащим шлейфом, и, желая, несмотря на полумрак, разглядеть ее черты, я прошел совсем близко от нее и узнал в ней даму, как казалось, давно мне знакомую, причем воспроизвел процесс этого узнавания той фантазией, которая еще оставалась в моем распоряжении во сне. Но, здороваясь на ходу, я зацепился ногой за шлейф — и проснулся в то же мгновение от нервного подергивания этой самой ноги, которое, вполне соответствуя положению во сне, слегка вывернуло ее наружу. Этот долгий сон, очевидно, был вызван лишь подергиванием и уместился в столь короткое время, что горящая сигара за это время у меня не погасла.

Похоже, стало быть, что в самом деле все наши сны возникают одинаково, лежит ли возбуждающая причина в нас или вне нас. Мозг получает раздражение и применяет к нему заложенный в

нем закон причинности, то есть с помощью фантазии строит соответствующую причину; она переносится вовне и принимает форму ряда представлений, драматически ведущего к развязке и сгущенного трансцендентальной мерой времени. При этом не всегда заходят одинаково далеко, чтобы мотивировать заключительное событие; ряды представлений бывают весьма разной длины. А так как вряд ли можно допустить, что трансцендентальная мера времени у каждого своя, то эти различия в длине должны зависеть либо от особенностей возбуждающих причин, либо от силы фантазии спящего, если только длину отрывка сна не определяют обе причины вместе.

Небезынтересно бросить здесь сравнительный взгляд на художественное творчество. В таинственной мастерской поэта драматические замыслы возникают большей частью так: сперва ему видится какая-то сцена, а ее драматическая мотивировка, интуитивно сжатая, часто приходит к поэту внезапно. Очевидно, от силы фантазии зависит, насколько далеко при этом заходят, и так близкое родство сна и поэзии, для которого разные наблюдатели привели уже столько доводов, выдает себя еще в одном пункте. Процесс сгущения рядов представлений, по-видимому, совершается при всяком роде художественного творчества и принадлежит к самой сущности интуиции вообще; потому-то даже естественнонаучные или философские задачи часто внезапно прозреваются через ряд бессознательных и сгущенных умозаключений. Гипотеза большей частью — дитя фантазии, и все великие теории появились на свет как гипотезы.

Интересное, относящееся сюда высказывание о своем способе творчества оставил Моцарт: «Когда я совсем один и в хорошем расположении духа, например в дороге в карете, или на прогулке, или ночью, когда не могу уснуть, — тогда мысли приходят ко мне

потоком и лучше всего. Откуда и как — этого я не знаю, да и ничего тут не могу поделать. Те, что приходят мне на ум, я держу в голове и, верно, напеваю их себе под нос — так по крайней мере говорили мне другие. Если я удерживаю их, то вскоре мне приходит одно за другим: на что такой кусок можно употребить, чтобы приготовить из него паштет, — по законам контрапункта, по звучанию различных инструментов и т. д. Это согревает мне душу, если, конечно, мне не мешают. Тогда оно у меня все растет, и я развертываю его все шире и светлее, и вещь в голове поистине становится почти готовой, даже если она длинная, так что я потом окидываю ее в уме одним взглядом, как прекрасную картину или красивого человека, и слышу ее в воображении вовсе не по порядку, как ей потом надлежит звучать, а как бы все разом. Вот это пиршество! Все это нахождение и делание идет во мне словно в прекрасном, сильном сне. Но лучше всего — вот так все разом переслушать»[23].

[23] Пассаван, «Lebensmagnetismus etc.», 59.

Моцарт, наверное, и не подозревал, как интересны его слова, в которых он невольно сравнивает свое творчество со сновидением. Если придать им чуть более точное выражение, они говорят, что тайна музыкальных замыслов лежит в сгущении слуховых представлений. Невольно вспоминается сильное слово Лютера: «Бог видит время не в длину, а поперек; перед ним все лежит в одной куче». Этим Лютер сводит всеведение Бога, которому он приписывает высшую степень трансцендентальной меры времени, к сгущению представлений и ставит его в параллель с интуитивным способом познания, свойственным гению: то, что ищущему путем рассуждения человеку представляется

последовательностью во времени, превращается здесь в сосуществование, обозримое одним взглядом.

Если же сопоставить с этими выводами, к которым нас вынуждает рассмотрение того, как творят сон и гений, теорию материалистов, видящих во всех мыслях лишь выделения мозгового вещества, то становится понятно, почему такие теории не дают ключа ни к гениальной мысли, ни к великому открытию. В них действует лишь физиологическая мера времени, а не трансцендентальная, и здесь тоже верно: «Ты равен духу, который постигаешь». Зато меня нисколько не удивляет, особенно в связи с приведенными выше словами Лютера, что в новое время Шплитгербер в своем, впрочем, превосходном сочинении[24] воспринимает проблему драматических снов настолько серьезно, что приходит к преувеличенному объяснению: «Для решения данной проблемы не остается, пожалуй, в конце концов ничего иного, как вернуться к надмирному происхождению души, согласно которому она лишь через соединение с телесной материей в нынешнем способе бытия связана пределами пространства и времени, но, как только хотя бы отчасти освобождается от этих оков в начинающемся экстазе сна, тотчас являет свою высшую свободу и богоподобную природу». Такие попытки объяснения напоминают скорее Платона, чем Аристотеля; но они по крайней мере доказывают, что Шплитгербер распознал проблему во всем ее значении и очень ясно ее себе поставил.

[24] Шплитгербер, «Schlaf und Tod», I, 131.

Наша проблема постепенно из психолого-эстетической превратилась в метафизическую, и главный вопрос все еще не разъяснен: как может сон завершиться событием, которое,

однако, вызвано раздражением ощущения, по видимости одновременным с этим событием? Будь эта одновременность действительной, сон, хотя бы и сгущенный, все-таки лежал бы прежде раздражения, которое его вызвало; действие, стало быть, было бы прежде причины, а этого допустить нельзя. Решение же вытекает из полученных до сих пор результатов.

Опытный факт, что процесс представления наяву требует измеримого времени; но опытный факт и то, что в известных состояниях духа этот закон уже не действует. Значит, наша физиологическая мера времени не может лежать в природе духа: для его познания нервный аппарат действует лишь замедляюще. В художественном творчестве и во сне с исчезновением рассудочного сознания это препятствие сбрасывается и трансцендентальная мера времени высвобождается. Но то же самое сознание, в котором при драматических снах лежит сгущенный ряд представлений, должно и возбуждающее раздражение каким-то образом воспринимать раньше, чем оно может по физиологической мере времени сообщиться мозгу, то есть физиологически опосредованному сознанию. В этот краткий промежуток времени и вдвигается сгущенный ряд представлений, и в то самое мгновение, когда возбуждающая причина вступает в мозговое сознание, он уже завершается соответствующим событием сна. Для того способа восприятия, который совершается с трансцендентальной мерой времени, действие, стало быть, уже закончено, тогда как для восприятия, связанного с физиологической мерой времени, оно только наступает. Загадочное явление, что в драматических снах действие по видимости предшествует причине, объясняется, следовательно, двойственностью нашего сознания, то есть двойственностью лиц нашего субъекта. Кто же не хочет принять

этого решения проблемы, тот неизбежно должен выбирать между следующими гипотезами:

1. Действие в драматических снах предшествует причине. Это предположение запрещает логика.

2. В природе снов заложено целесообразное устройство, в силу которого в момент пробуждения внешним чувственным раздражением сон завершается качественно соответствующим ему событием. Это предположение логически допустимо, но совершенно произвольно, потому что его ничем нельзя доказать.

3. Это целесообразное устройство могло бы вызываться и ясновидением человеческой психики, которая в своем трансцендентальном сознании предвидит причину пробуждения и целесообразно направляет к ней течение сна, — либо так, что причина пробуждения, лежащая еще в будущем, как *causa finalis* определяет течение сна, либо так, что трансцендентальное сознание по своей воле устраивает его таким образом, чтобы тем самым смягчить внезапное нарушение сна[25]. Это предположение излишне для всякого, кто признает процесс сгущения ряда представлений в драматических снах.

[25] Ср. Гелленбах, «Magie der Zahlen», 141.

4. Временное и качественное согласие между причиной пробуждения и концом сна лишь кажущееся и основано лишь на случайности, наступающей время от времени. К этому взгляду будут склоняться все рационалисты, чтобы тем самым уйти от гипотезы трансцендентального сознания, то есть второго лица нашего субъекта. Но что этот рационалистический взгляд несостоятелен, учит *опыт*: драматические сны можно вызывать и искусственно, и всякий раз обнаруживается одновременность и согласие между действительным событием и пригрезившимся.

Из этих четырех предположений допустимо, следовательно, лишь третье. Лишь между ним и отстаиваемым здесь предположением трансцендентальной меры времени может колебаться выбор. Но из обоих предположений вытекает одно и то же следствие: признаем ли мы за психикой способность ясновидения или способность представлять без физиологической меры времени — следствием будет трансцендентальное сознание, то есть второе лицо нашего субъекта.

Итак, если проследить эстетико-психологическую проблему драматических снов до той точки, где она впадает в метафизику, то эти сны и в самом деле оказываются одним из искомых фактов мира явлений, допускающих лучшее философское использование, чем прежнее: завеса, лежащая над загадкой человека, в этом явлении все же несколько приподнимается. Трансцендентальная половина нашего существа не попадает в наше сознание, самосознание освещает не все наше «Я»; учение о бессознательном получает, стало быть, новое подтверждение; но вместе с тем выясняется, что это бессознательное — нечто индивидуальное, а не всеобщее метафизическое. Как луна обращает к нам лишь одну половину своего шара, так и наше «Я»; но как луна своим покачиванием позволяет астрономам наблюдать по крайней мере краевые части другой половины, так и наше «Я» в известных состояниях приходит в колебание, благодаря которому наша трансцендентальная сторона становится отчасти видимой. Правда, трансцендентальный способ познания перерабатывает во сне лишь фантастический материал; но если бы мы с действующей при этом мерой времени были поставлены перед внешней действительностью, мы были бы подобны тем гипотетическим существам, которых построил Эрнст фон Бэр: мы могли бы видеть, как растет трава, и там, где

нужны миллионы колебаний эфира, сложенных вместе, чтобы для нас получился луч света, мы, может быть, могли бы прослеживать эти колебания по отдельности, одно за другим.

Кант сказал, что мы вовсе не можем судить о созерцании других мыслящих существ — связаны ли они теми же условиями времени и пространства, что и мы[26]; а Мальбранш полагает, что, может быть, существуют создания, способные за полчаса передумать столько же, сколько мы за тысячу лет. Настоящий же вклад в учение Канта об идеальности времени показал, что мы сами принадлежим к этому роду существ. Но выявились и другие черты, которые надо использовать для определения трансцендентального человека: сила памяти и фантазия оказались повышенными далеко за пределы своей обычной способности.

[26] Кант, «Критика чистого разума», конец трансцендентальной эстетики.

Добыча от одного этого факта, стало быть, достаточно интересна, чтобы пробудить в нас желание получить и из родственных явлений дополнительный материал для определения человека. При этом скоро выяснилось бы то, что брезжит уже из нынешнего исследования: философские системы нашего столетия там, где они полагали, будто определяют кантовскую вещь в себе, часто определяли лишь «Я в себе». Это трансцендентальное существо в драматических снах охарактеризовано в отношении временной формы его познания; нам придется, стало быть, поискать, не дается ли в сходных состояниях трансцендентальному сознанию познавательный материал из действительности и как оно ведет себя по отношению к этому материалу.

Но прежде надо решить еще одну задачу. Если человеческое сознание с его физиологической мерой времени имеет лишь

относительное значение и, как учит опыт, эта мера времени связана с органическим субстратом; если, далее, в драматических снах действительно наступает иная мера времени, — то эта последняя как раз *не может* быть связана с органическим субстратом. Физиологическая мера времени, стало быть, не лежит в сущности человеческого духа, и так как для него возможен способ представления, освобожденный от этой меры времени, то есть от органического субстрата, то отсюда следует, что его связь с органическим телом — *не необходимое отношение*.

Так из неприметного факта драматических снов вытекает важное следствие: в нас есть трансцендентальное существо. Но то, что наше «Я» будто бы выходит за пределы нашего самосознания, что мы больше, чем сами о себе знаем, — это парадоксальное воззрение, у которого иной стал бы оспаривать даже простую психологическую возможность. Поэтому прежде всего надо исследовать эту психологическую возможность. Тем самым мы познакомимся еще с одним опытным фактом, который по своим следствиям столь же важен, как драматические сны, но и столь же неприметен на вид. Лишь из-за неприметности и обыденности этого факта и могло случиться, что философия до сих пор вовсе им не воспользовалась.

2. Драматическое раздвоение «Я» во сне

a. Тело

Если не желать видеть в снах, скажем, вдохновения свыше, то остается лишь одно объяснение — что мы сами их поэты. Фантастичность и красота снов не должны удерживать нас от того, чтобы признать за собой эту способность. Во снах же мы оказываемся в гуще драматически развертывающихся событий;

поэтому каждый сон можно назвать драматическим раздвоением «Я», и если нам кажется, что мы ведем в нем диалоги, то по существу это монологи.

Больше того: мы не только актеры и зрители на сцене сновидения — в самую сцену излита часть нашего существа. Как лирик берет из собственной души краску, которой расписывает природу, — вспомним хотя бы «Песни камыша» Ленау или «Озерные песни» Грайфа, — так и видящий сон. Поэт производит лишь иллюзию, то есть изменяет уже данный предмет; видящий же сон, создавая из себя всю сцену, производит галлюцинацию. Эта сцена сна соответствует его настроению, будь оно осадком дневной жизни или возникни само собой во сне. Сон с удивительной соразмерностью нашим настроениям вызывает перед нашими глазами пейзажи, и каждый тихий оттенок настроения символизируется в нем тончайшим образом — и притом тем полнее, что во сне наши чувства изживаются беспрепятственно, тогда как наяву они более или менее сдерживаются.

Но это упразднение единства субъекта, это перенесение внутренних процессов вовне возможно лишь тогда, когда сознание *не постигает их как внутренние*, — потому что оно их не производит, а получает в готовом виде. Все дело, стало быть, в отношении этих процессов к сознанию. Они могут быть лишь двоякого рода: либо телесные, либо духовные.

Из телесных изменений организма некоторые находятся под контролем сознания; растительные же процессы — сердцебиение, кровообращение, пищеварение, усвоение и выделение веществ — от сознания независимы. Вот они-то, то есть вызванные ими ощущения, и переносятся во сне вовне как образы сна. Итак, если происходит раздвоение субъекта на множество лиц, то —

поскольку причиной тому служат телесные изменения организма — граница между произвольными и непроизвольными движениями должна быть одновременно и плоскостью разлома этого раздвоения. Во сне, правда, произвольных движений нет и могут быть лишь бессознательные рефлекторные движения; но, по-видимому, мы переносим в сон мерило бодрствования.

Что касается духовных процессов в организме, физиология учит, что всякая мысль вступает в сознание лишь как готовый результат, а процесс ее возникновения протекает в бессознательном. Она учит, далее, что всякое ощущение, всякое чувство становится сознательным лишь при определенной силе раздражения, а без этой силы остается бессознательным. Граница между сознательным и бессознательным мышлением и чувствованием называется психофизическим порогом; внутренние процессы, которые при достаточной силе раздражения переступают этот порог, становятся сознательными, остальные остаются в темноте. Итак, если во сне происходит раздвоение субъекта на множество лиц, то — поскольку причиной тому служат психические изменения — *психофизический порог* должен быть *плоскостью разлома этого раздвоения*.

Отсюда явствует, что без такого психофизического порога, отделяющего произвольное и сознательное от непроизвольного и бессознательного, драматическое раздвоение было бы невозможно; там же, где раздвоение наступает, должны быть налицо сознание и бессознательное, и распадение субъекта на множество лиц всякий раз совершается по плоскости разлома психофизического порога.

Драматическое раздвоение порой встречается уже наяву — а именно когда галлюцинации из бессознательного примешиваются к чувственному сознанию. Во сне, в

сомнамбулизме и вообще во всех состояниях экстаза место внешнего, чувственного сознания занимает внутреннее пробуждение и сознание, которое, не будучи безграничным, тоже граничит с бессознательным. Оба фактора, обусловливающие раздвоение, — сознание и бессознательное — и разделяющий их психофизический порог даны, следовательно, и здесь, хотя сон и не сохраняет порог ощущения, свойственный бодрствованию, а перемещает его. Лишь понимание того, что раздвоение совершается по плоскости разлома этого порога, делает для нас понятными состояния сна. Подробнее разобрать это тем более уместно, что область бессознательной душевной жизни обросла множеством поверий: раздвоение субъекта на множество лиц часто смешивают с действительным множеством субъектов.

Если во сне вследствие внешних или внутренних раздражений нашему сознанию сна доставляются ощущения, а оно не знает, откуда они пришли и как возникли, — короче, ощущения, приходящие из бессознательного, к которому для спящего принадлежит и внешний мир, — то это всякий раз дает повод к драматизации таких ощущений. Очень отчетливо это видно на опытах вызывания искусственных снов, какие проводил среди прочих Прейер. Спящий, которому брызнули в лицо мелко распыленной водой, сказал во сне: «Пожалуйста, возьми извозчика: дождь ведь льет ужасно!» Когда ему подули в лицо, он пожаловался на сквозняк и захотел, чтобы закрыли окно. Когда у самого его уха позвенели стаканами, он сказал: «Ты же перебьешь все стаканы!» и т. д.[27]

[27] Прейер, «Der Hypnotismus», 283.

Связанное с этой драматизацией раздвоение «Я» выступает еще отчетливее, когда ощущения доставляются изнутри организма.

Особенно часто поводом к тому служат болезненные внутренние состояния. Пока внутренние органы человека здоровы, их работа идет бессознательно, она не ощущается. Здоровый человек знает лишь по книгам, где у него лежат сердце, желудок, кишки и т. д. Но если они затронуты болезнью, мы ощущаем их работу, а если к тому же прибавляется состояние сна, эти ощущения вызывают у нас соответствующие образы сна. У Ван Эрка была пациентка, восемнадцатилетняя девушка, которой из-за удушья всякий раз при засыпании снился жуткий сон, будто ее умершая бабушка влезает в окно и становится коленями ей на грудь, чтобы задушить ее[28]. И влечения, остающиеся наяву бессознательными, во сне освобождаются и определяют там наши поступки, что еще древним дало повод заметить: во сне мы безнравственнее, чем наяву[29].

[28] Ван Эрк, «Unterschied von Traum und Wachen», 28, Прага, 1874.

[29] Софокл, «Царь Эдип», 981. — Платон, «Государство», IX, 1. — Цицерон, «De divinatione», I, гл. 29.

Сомнамбулизм большей частью связан с болезненными состояниями; поэтому здесь еще отчетливее видно, что всякое раздвоение основано на проекции внутренних состояний. Смотря по общему самочувствию, сомнамбулы думают, что гуляют по чудесным лугам, украшенным цветами, или по суровым, страшным местам. Первое соответствует связанному с сомнамбулизмом понижению чувствительности и ослаблению болей, которое через чувство контраста должно ощущаться как избавление; второе же — остающимся следам ощущения. Часто внутреннее состояние изображается символически, так что, например, сомнамбулы видят лишь увядшие или дурно пахнущие цветы. Одна сомнамбула Вернера всегда видела свежую розу,

когда чувствовала себя хорошо, и темный, дурно пахнущий тюльпан, когда ей было нехорошо[30]. Сомнамбула Беккера однажды чувствовала себя очень усталой, но затем подкрепилась сном и противопоставила оба состояния в лирической окраске: «Сегодня на моем небе висели черные тучи, и трава на моем лугу была совсем сухой. Это были дурные знаки… Теперь луг кажется мне снова совсем зеленым, и травинки такие широкие и пышные и кивают друг другу, когда по ним пробегает ветер, будто понимают друг друга»[31].

[30] Вернер, «Symbolik der Sprache», 118, Штутгарт, 1841.

[31] «Das geistige Doppelleben», 110, 343.

Если, таким образом, обстановку в зрелищах сомнамбул определяет их общее самочувствие, то собственно раздвоение на лица, по-видимому, наступает лишь вследствие ощущений, сосредоточенных в одном месте и возникающих если не мимолетно, то во всяком случае с перерывами. Особенно так бывает при судорожных состояниях. Тогда появляются, например, страшные мужские фигуры, которые хотят связать больного, а более спокойные промежутки мотивируются благосклонными духами-хранителями и вожатыми, которые его защищают и оберегают. Эта персонификация распространяется и на природную целительную силу организма, даже на целительную силу примененных средств, — например, у той сомнамбулической девушки, которая, засыпая у бакета, наполненного металлическими веществами, видит своего духа-хранителя одетым то в железное, то в медное платьице: так действие металлов бакета становится для нее чувственно зримым[32].

[32] Archiv für den thierischen Magnetismus, X, 3, 37, 40.

Появление и уход проводника нередко точно совпадают с пробуждением и исчезновением признаков болезни. У Магдалины Венгер судороги связаны с присутствием проводника; с наступающим чувством облегчения он исчезает, и тогда она, путая причину со следствием, говорит, что он унес с собой и ее предрасположенность к судорогам и что отныне судорог у нее больше не будет[1]. Если же облегчение наступает не вполне, тогда являются добрые и злые духи, борющиеся друг с другом, особенно при так называемой одержимости. В быстроте, с какой сменяют друг друга такие сцены сна, отражается ловкость фантазии, столь же быстро олицетворяющей быстро меняющиеся телесные состояния. Всякое ослабление боли тотчас становится дружественным образом, который приносит помощь и прогоняет враждебного демона. Сельма видит в обычном сне черную собаку, которая говорит ей, что она — ее злейший мучитель. Но в наступающем затем сомнамбулизме она сама объясняет, что собака была лишь символическим явлением и означает ее судороги[2]. Это тем более примечательно, что углубление жизни сна, казалось бы, должно лишь сильнее располагать к олицетворениям; но здесь речь идет не о толковании наличного ощущения, а о воспоминании, и всякая смена состояния уже из-за возможности сравнения должна изменить суждение. Шиндлер сообщает похожий случай: одна из его сомнамбул видела, как вошла ее покойная тетка со словами, что больная хотя и находится в опасности для жизни, но с ее помощью выздоровеет. Позже же, в состоянии усиленной жизни сна, она сама назвала это видение простым олицетворением своего состояния, которое из смутного чувства выросло в зрелище[3]. Таким образом, оказывается, что субъективное значение подобных видений распознается лишь тогда, когда осознаешь различие одного

состояния и другого. Точно так же мы после пробуждения всякий раз узнаем в образах сна иллюзии, тогда как во сне сами принимали их за действительность. Со сменой состояния исчезает и вера в реальность. Это, без сомнения, дало повод к ошибке, которая и поныне встречается в учебниках физиологии: будто мы считаем сны реальными лишь потому, что во сне нам недостает сравнения с действительными вещами. Это верно лишь отчасти: при наличии сравнительной меры обман действительно исчезает; но и при отсутствии меры обмана тем не менее может не быть. Не только логически мыслимо, что сны сопровождались бы сознанием иллюзии, — что в самом деле порой ненадолго бывает, — но у некоторых сновидцев оно, по-видимому, присутствует постоянно, хотя образы при этом не исчезают. Такие сновидцы поэтому обладают способностью произвольно направлять ход сна, например бросаться с башни, только чтобы посмотреть, что из этого выйдет[4].

[1] Perty: Die mystischen Erscheinungen. I. 321.

[2] Wiener: Selma, die jüdische Seherin. 41.

[3] Schindler: Das magische Geistesleben. 164. Breslau 1857.

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

Итак, мера сравнения действительно устраняет обман; но доставить ее, как правило, может лишь наступление *нового* состояния, а именно бодрствования. Напротив, отсутствие этой меры во сне хотя и есть *conditio sine qua non* обмана, то есть условие, *без* которого обман *не* наступает, но не положительная причина, *из* которой этот обман проистекает. Эту положительную причину, которая должна еще присоединиться к чисто отрицательному условию и которую, насколько мне известно, еще

вовсе не искали, нам, следовательно, предстоит раскрыть, если мы хотим понять сущность сна. Но после всего сказанного мы найдем ее очень быстро: это психофизический порог. Человек в любом состоянии — как в бодрствовании, так и на любой ступени усиления жизни сна — состоит как бы из двух половин. Докуда простирается его бодрствующее или сновидящее сознание, дотуда простирается и его «Я». То же, что, всплывая из бессознательного, переступает порог, он воспринимает как «не-Я». Соответственно этому дуализм сознательного и бессознательного, разделяющий их психофизический порог, есть *общая* причина как драматического раздвоения, так и обмана, в силу которого мы считаем сны реальными. Это заходит так далеко, что раздвоение и обман наступают даже вопреки мере сравнения, — а именно когда она дается нам в руки *без смены* состояния. Поэтому и наяву у нас могут быть галлюцинации, при которых мы примешиваем к объективным вещам субъективные видения, не умея отличить одно от другого.

Часто во сне раздвоение, по-видимому, не доходит до конца, и этим, вероятно, объясняется то загадочное явление, что во сне мы порой видим в одном лице одновременно два существа. С другой стороны, может случиться, что новое раздвоение, то есть новое ощущение, переступившее порог, вытесняет прежнее, — и тогда видимое лицо внезапно меняет облик; или же наступает слияние двух образов. Но всегда психофизический порог есть плоскость разлома при раздвоении, и с постоянным смещением этого порога на свет выступают все новые плоскости разлома и новые образы.

По мере того как сомнамбула выздоравливает, ее духи-хранители или проводники часто объявляют, что отныне будут приходить лишь изредка, или ненадолго, или вовсе больше не придут[5], — совершенно так, как и должно быть при проекции

субъективных состояний. Внешние обстоятельства, при которых являются проводники, тоже этому соответствуют. Одна сомнамбула, странствуя по страшным местам, видит своего духа-хранителя по ту сторону пропасти и не может перебраться к нему; так временная отдаленность выздоровления символизируется пространственно. Но едва выздоровление наступает, проводник является уже без этой пропасти, в приветливой долине[6]. Еще яснее высказалась одна сомнамбула Вернера. Он спросил ее, как обстояло бы дело с ее здоровьем, если бы она отправилась в задуманное путешествие. Она ответила: «Мой Альберт (проводник) там, правда, не сможет подходить ко мне так близко, *потому что не будет тебя*, но все же он будет приходить и облегчать мне, сколько возможно». В переводе на язык физиологии, если снять с этого драматическое раздвоение, это значит, что ей, правда, будет недоставать магнетического лечения, но его последействие еще будет сказываться. Часто сомнамбулы так и остаются при внутреннем чувстве, и до проекции вовне дело не доходит. Сомнамбула Вернера «знала наверное», что ее проводник всегда рядом, хотя и не видела его. Лишь через два месяца она увидела его образ, да и тот лишь постепенно стал ей ясно виден[7].

[5] Perty: Mystische Erscheinungen. I. 245.

[6] Archiv VII, 2. 46.

[7] Werner: Symb. d. Sprache. 106.

b. Дух

Не одни только телесные состояния олицетворяются во сне и в сомнамбулизме вовне. И духовное «Я» способно драматически раскладываться на части. Очень ясно это видно уже из того, что

«Я» наших снов может выступать в различных формах сознания: либо мы сидим зрителями в партере и смотрим чужое представление на сцене, либо сами деятельно участвуем в представлении, либо, наконец, происходит то и другое сразу. В первом случае в партере сидит внутренне пробуждающееся «Я» сна, которое переносит вовне ощущения, всплывающие из его бессознательной области; оно, следовательно, остается по отношению к образам сна чисто воспринимающим: они противостоят ему настолько же чужими, насколько чуждо ему его бессознательное, и оно смотрит на них как на объективные до тех пор, пока это не затрагивает его волевой области. Но эта чистая восприимчивость и объективность упраздняется, как только навязывающиеся образы возбуждают чувства и желания сновидца или сами из них проистекают; тогда «Я» сна, пребывающее в иллюзии реальности, уже не может оставаться равнодушным и как бы вскакивает на сцену. В третьем роде снов, когда мы одновременно и зрители и актеры, тождество субъекта хотя и не восстанавливается полностью — оба лица остаются раздельными, — но зритель узнает в актере своего двойника. В этом случае, следовательно, дает себя знать внутреннее самосознание сновидца, поэтому он и остается зрителем; но рядом с ним есть и сознание, по видимости внешнее, внешность которого обусловлена тем, что его содержание бьет ключом из бессознательного, — поэтому мы одновременно стоим и на сцене.

В новейшей литературе о снах то и дело встречаешь попытки разделить наши сны на разные разряды по их содержанию и по вызвавшей их причине, причем каждый исследователь приходит к иному, более или менее произвольному началу деления. Мне кажется, что от этих попыток еще придется отказаться и что единственно пригодное начало деления можно извлечь из

различия в формальной роли «Я»; тем самым сны одновременно разделялись бы и по причине возбуждения — на такие, причина которых лежит либо выше порога сновидящего сознания, либо ниже его. Плоскость разлома при раздвоении была бы, следовательно, вместе с тем и началом деления снов.

Что раздвоение может совершаться и внутри умственной области сновидца, что, следовательно, психофизический порог во сне сохраняется, хотя и несколько смещенным, и что к раздвоению ведут и выносятся вовне только представления, бьющие ключом из бессознательного, — тому некоторые сны дают совершенно ясные доказательства. Есть ведь, как известно, такие процессы рассудка, которые особенно ярко показывают, что мышление основано на бессознательном действии и в сознание вступает лишь его готовый итог. Особенно это бывает при подлинном художественном творчестве и вообще при всяком гениальном свершении, а в малом — всякий раз, когда нас осеняет внезапная мысль, то, что по-немецки называют *Einfall*, а по-французски *un aperçu*. Гартман говорит об этом следующее, и если я оговорю, что понимаю бессознательное не в смысле Гартмана, как единую мировую субстанцию, а как *индивидуальную* метафизическую основу «Я», то в остальном могу вполне подписаться под его словами: «Если бы выбирало сознание, то оно должно было бы видеть при своем внутреннем свете то, *из чего можно выбирать*, а этого оно, как известно, *не* может, так как из ночи бессознательного выступает лишь *уже выбранное*. Если бы, стало быть, сознание все же *должно было выбирать*, оно брело бы ощупью в полной тьме и, следовательно, никак не могло бы выбирать *целесообразно*, а лишь наудачу *выхватывать*… Только что сделанное рассуждение верно для сочетания идей как при *отвлеченном мышлении*, так и при *чувственном представлении и*

художественном комбинировании; если должен наступить успех, то нужное представление должно в нужное время охотно предложить себя из сокровищницы памяти, а о том, чтобы наступило именно *нужное* представление, может позаботиться лишь бессознательное; все вспомогательные средства и уловки рассудка могут только облегчить бессознательному его дело, но никогда не возьмут его на себя.

«Подходящий и вместе простой пример — остроумие, которое занимает середину между художественным и научным творчеством, так как преследует цели искусства по большей части на отвлеченном материале. Всякая острота, по самому словоупотреблению, есть *внезапная мысль*; рассудок может, конечно, употребить вспомогательные средства, чтобы облегчить ее появление, упражнение может, в особенности в области игры слов, живее запечатлеть материал в памяти и вообще укрепить память на слова, талант может наделить иных людей неиссякаемо бьющим остроумием; при всем том каждая отдельная острота остается даром свыше, и даже те, кто, будучи в этом отношении избранниками, думают, что вполне владеют остроумием, на опыте узнают, что как раз тогда, когда они хотят его хорошенько вынудить, талант отказывает им в службе и из их головы не хочет выйти ничего, кроме пресных пустяков или заученных наизусть острот. Эти люди отлично знают и то, что бутылка вина — гораздо лучшее средство привести их остроумие в движение, чем намеренное напряжение духа»[8].

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

Если же, как было изложено до сих пор, во сне выносится вовне все, что из бессознательного переступает порог, то и в умственных процессах всякое представление, вызванное

непроизвольной ассоциацией, должно являться *внешним* образом, а всякая внезапная мысль, всякая острота должна вкладываться в *чужие* уста. Так оно и есть на деле. Вся мимолетность и непрестанная изменчивость образов сна основана именно на том, что ассоциация представлений не остается отвлеченной, а становится бегством образов. И поскольку процесс рассудка, благодаря которому нам что-то «приходит в голову», протекает в бессознательном, во сне он должен принимать форму драматического раздвоения. Это до такой степени так, что если в наших снах встречаются игра слов и остроты, то как раз найденные без труда вкладываются в чужие уста, тогда как найденные рассудочным поиском остаются нашей собственностью. Босуэлл рассказывает в жизнеописании Джонсона, что тот во сне вступил с другим человеком в остроумный спор и досадовал при этом, что другой оказался остроумнее самого Джонсона[9]. Не удивительно: сновидец Джонсон был расщеплен на два лица по плоскости разлома порога, и одно лицо работало бессознательным талантом, другое — сознательным рассудком и потому оказалось в проигрыше.

[9] Schindler: Das magische Geistesleben. 25.

Похожий пример находим у Бертрана. Во сне другой человек спросил его, знает ли он происхождение слова *Dame*. Он ответил, что не знает; но, когда его попросили подумать, ответил через некоторое время, что оно, должно быть, происходит от латинского *domina*. Незнакомец, однако, возразил ему и смотрел на него при этом так, будто радовался замешательству спрошенного. Когда Бертран наконец отказался от разгадки, другой ответил, смеясь: «Разве вы не понимаете, что оно происходит от латинского *damnare*, потому что женщины ввергают нас в погибель?»[10]

[10] Bertrand: Traité du somnambulisme. 441.

Итак, все процессы рассудка, имеющие характер внезапной мысли, при которых сознание не порождает, а принимает, ведут во сне к драматическому раздвоению. Это должно быть верно и для актов воспоминания, так как они часто наступают внезапно; следовательно, и здесь нахождение искомого должно совершаться драматически. Мори рассказывает, что однажды ему вдруг пришло на ум слово «Мюссидан». Он знал, что это город во Франции, но где он лежит, позабыл. Некоторое время спустя он встретил во сне кого-то, кто объявил, что прибыл из Мюссидана. На вопрос сновидящего Мори, где лежит этот город, тот назвал департамент Дордонь, главным городом которого он будто бы является. Проснувшись, Мори вспомнил свой сон, справился и, к своему удивлению, нашел, что его спутник во сне знал географию лучше, чем он сам[11]. Мори совершенно верно замечает, что он, очевидно, лишь вложил собственное воспоминание в чужие уста; но почему драматическое раздвоение наступает именно в таких случаях — это можно объяснить лишь психофизическим порогом.

[11] Maury: le sommeil et les rêves. 142.

У учащихся известен сон, будто они и через годы после выпускного экзамена в гимназии сидят на экзамене и не знают, что ответить на заданные вопросы. Лишь ослабленная форма этого, вероятно, то, что мне самому еще и теперь, спустя 25 лет, порой снится, будто экзамен близко, а я сознаю, что подготовлен совершенно недостаточно. На экзамене же часто бывает, что ответ, которого мы не можем дать, дает сосед по скамье. Ван Гунс рассказывает: «Мне снилось, что я сижу в латинском классе, что учитель задал латинскую фразу и что я как раз был первым в ряду и чувствовал в себе твердое намерение по возможности удержать

это место. Но когда вопрос действительно был мне задан, я онемел и тщетно ломал себе голову, чтобы найти ответ. Я видел, как тот, кто сидел после меня, подавал знаки нетерпения, чтобы его спросили, — доказательство, что он знал ответ. Мысль, что придется уступить ему свое место, едва не привела меня в ярость; но я тщетно рылся в голове и никак не мог извлечь смысл фразы. Учитель наконец устал давать мне время и сказал следующему: „Теперь ты“. И ученик тотчас ясно растолковал смысл фразы, и это толкование было так просто, что я совсем не мог понять, как я не додумался до него»[12]. К этому ван Гунс замечает, что ему и теперь, спустя 26 лет, непонятно, как душа, которая с величайшим напряжением тщетно что-то ищет, в одну секунду может стать душой, которая отлично знает ту же самую вещь, воображая при этом, будто сама ее не знает, а слышит, как это говорит другой.

[12] Moritz: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. XI, 2. 88.

Изложенная выше теория разрешает загадку очень просто. К этому же разряду принадлежат и все сны, в которых мы сами задаем вопрос, а отвечает другой, и лишь от того, что этот ответ всплывает из бессознательного, может зависеть, что он часто нас удивляет и всегда воспринимается как разъяснение чего-то, чего мы не знали.

Но этим еще не дан ответ на вопрос, как получается, что мы вообще спрашиваем или нас спрашивают. Постановка вопроса есть, очевидно, драматизированное припоминание, как и ответ — драматизированное нахождение. Когда мы наяву тщетно стараемся припомнить, скажем, имя, оно часто приходит нам в голову внезапно, по видимости без всякого посредства, хотя мы уже целыми часами не думали об этом деле. Есть, следовательно, бессознательное и тем не менее направленное к цели мышление,

итог которого затем вступает в сознание. Такое мышление возможно и во сне, и им объясняются действия многих лунатиков, выполняющих во сне письменные работы. Поэтому во сне не исключен и процесс бессознательного припоминания, завершение которого является затем как чужой ответ, после того как драматизировались и предшествующие колебания и поиски. Такое колебание бывает, например, тогда, когда мы произносим слово и в тот же миг нам приходит в голову, что оно неверно. В этом случае наяву мы поправляем себя сами, а во сне нас поправляют другие. Мори в ту пору, когда учил английский, говорил во сне с кем-то по-английски и, чтобы сказать, что вчера заходил к нему домой, употребил слова: *I called for you yesterday*. Собеседник же тотчас объявил это выражение ошибочным и поправил: *I called on you yesterday*. Проснувшись, Мори справился и нашел, что критик был прав[13].

[13] Maury: le sommeil etc. 143.

Первые зачатки этого драматического раздвоения могут появиться даже наяву, только они не развиваются до образа: когда мы досадуем на самих себя или упрекаем себя за поступок, которого уже не вернуть, этот внутренний разлад у некоторых людей выражается так, что они, не слишком лестно назвав себя, хлопают себя по лбу, и не лишено психологического интереса, что при этом они обращаются к себе на «ты», словно речь идет о другом лице, отличном от субъекта.

Было бы вовсе невозможно, чтобы события, переживаемые нами во сне, подступали к нам извне и непредвиденно и часто приводили нас в величайшее изумление, — тогда как мы ведь, очевидно, сами сочиняем ход сна, — если бы душа как сочинитель сна и душа как зритель сна не были чужды друг другу, то есть если

бы их по меньшей мере не разделял психофизический порог. И точно так же сны, которые вместо действий приносят разговоры, должны быть драматическим изображением умственного процесса в сновидце, протекающего по сю и по ту сторону порога.

Теперь нас уже не может удивлять, что в усиленной жизни сна, в сомнамбулизме, драматическое раздвоение встречается так часто и что сомнамбулы постоянно располагают своим проводником, которому задают вопросы и от которого получают ответ. Соответствующая литература полна такими примерами. А кто изучит еще и явления одержимости и помешательства, у того исчезнет всякое сомнение, что во всех этих случаях психофизический порог есть плоскость разлома драматического раздвоения.

Подобно тому как два зеркала, поставленные друг против друга, умножают предметы, так и раздвоение сознания во сне, по-видимому, стремится заходить все дальше. Бывает ведь и так, что во сне мы одновременно и зрители и актеры, причем опять возможны два случая: зритель либо узнает в актере своего двойника, либо не узнает. Такое двойничество — совсем иной случай, чем распадение субъекта на множество *различных* лиц, и оно опять-таки отличается от того, когда мы смешиваемся с труппой на сцене и действуем вместе с нею, не оставляя своего душевного средоточия в партере, — то есть без продолжения сознания субъекта, которое объединяло бы в себе множество личных сознаний.

Признаюсь, я сомневаюсь, встречается ли такое сознание субъекта во сне. Если описывать его не отвлеченно, а наглядно, оно должно было бы иметь следующий характер. Когда я *лишь* действую на сцене, я, конечно, вижу на ней себя самого, но только так, как наяву могу смотреть вниз на свое тело и свои члены, не

делая при этом свое лицо предметом для самого себя. Глаз не может видеть сам себя. Если же я одновременно сижу в партере, то на сцене стоит вся моя фигура — так, как наяву я могу видеть себя в зеркале; я могу, следовательно, посмотреть себе в глаза. В этом последнем случае опять следовало бы различать, узнается ли двойник как таковой или нет, и далее — кажется ли мне, несмотря на узнавание, его образ действий чужим, как образ действий других лиц, или нет.

Фолькельт сообщает два сна, из которых, по-видимому, по крайней мере следует, что самоудвоение «Я» *на сцене* возможно. Он увидел во сне себя самого с впалыми щеками, мечущимся в постели, тогда как сам в то же время в страхе ходил взад и вперед по комнате. При этом ему представлялось, что второе его «Я» отравилось и близко к смерти; но при всем страхе ему казалось, будто сам он смертью другого не будет задет. Точно так же одному из его друзей приснилось, что он застает свою возлюбленную под нежными поцелуями чужого мужчины; но когда он в гневе хотел броситься на обидчика, он заметил, что у того его собственная наружность, и утешился мыслью, что это он сам целовал свою девушку[14]. Оба эти сна доказывают, правда, двойничество при раздельном личном сознании, но еще не доказывают сознания субъекта: ведь тот, кто в страхе мечется, не узнает своего душевного тождества с отравленным, а тот, кто застает свою возлюбленную, хотя и узнает свое тождество с обидчиком, но оба стоят *на сцене*. И в этих снах, следовательно, нет сознания субъекта, которое, не действуя, сидело бы чистым зрителем в партере.

[14] Volkelt: Die Traumphantasie 25.

Было бы очень важно знать, встречается ли такое сознание во сне вообще. Это могло бы дать нам разъяснение древней загадки самосознания, и мы могли бы решить ее на основе эмпирико-психологических фактов такого рода, какой наяву невозможен. Через всю новую философию проходит понимание того, что самосознание не может наступить без раздвоения. В самосознании «Я» встречается дважды: один раз как сущее, другой раз как знающее. Только так и возможно содержание самосознания: я знаю, что я есть. Кажется, следовательно, что иное объяснение этого явления невозможно, кроме одного: привлекая аналогию со сном, просто принять факты как они есть и прямо сказать, что в самосознании происходит драматическое раздвоение «Я», причем единый субъект распадается на два лица, — только наяву недостает чувственной иллюзии.

Уже воспоминание о содержании наших снов часто бывает очень неполным и неясным; но еще труднее вспомнить встречающиеся в них формы раздвоения сознания; поэтому я должен оставить здесь нерешенным, возможно ли чистое сознание субъекта, охватывающее личные сознания, взаимно чуждые друг другу. Его можно было бы изобразить как больший круг, заключающий в себе два меньших, эксцентрических.

Но уже самый факт, что во сне вообще наступает драматическое раздвоение, достаточно важен. Он дает нам по крайней мере то преимущество, какое извлек бы астроном из открытия, что две звезды образуют двойную звезду с общим центром тяжести, лежащим между ними, хотя дальнейшая задача — есть ли у этих двух звезд еще третья, центральное солнце, или нет, — остается нерешенной.

c. Загадка человека

Быть может, иной читатель дочитал последний раздел с упреком, что я занимаю его тонкостями, которыми, пожалуй, может тешиться психолог-специалист, но которые не представляют никакого общего интереса. Чтобы разубедить его и вместе вознаградить за труд, в дальнейшем из полученных до сих пор результатов будут выведены еще некоторые следствия, которые, однако, притязают на весьма общий интерес. Философия издавна признавала, что величайшая загадка природы — сам человек. И именно на эту загадку, в решении которой все мы заинтересованы самым высоким интересом, — ведь от ее решения, по Канту, зависит «истинное и прочное благо человеческого рода»[15], — полученные до сих пор результаты бросают немалый свет.

[15] Kants Werke (Rosenkranz) XI, 1. 9.

Драматическое раздвоение «Я» во сне, вероятно, каждый признает несомненным фактом. Из факта таких раздвоений вытекают теперь два важных положения, которые тем менее могут вызывать сомнение, что они лишь аналитически расчленяют этот факт.

α) *Психологически* возможно, что субъект состоит из двух лиц, причем они не узнают своего тождества ни между собой, ни с субъектом. Это утверждение нисколько не ослабляется возражением, что сны — лишь иллюзии. Они, конечно, иллюзии, но *психологический* факт — способность нашего сознания пребывать в таком обмане — этим нисколько не затрагивается, и только из факта этой иллюзии мы и будем делать дальнейшие выводы. Ведь то, что во сне психологически не только возможно, но и действительно, очевидно, *возможно* и вне сна: то сознание,

которое сочиняет наши сны, не может с пробуждением изменить всю свою природу и точно так же не может исчезнуть, а самое большее — отступить для бодрствующего человека в бессознательное. Солнце светит и тогда, когда перед нашим глазом висят тучи.

Допустим же пока, что этот факт сна — раздвоение — действителен и вне сна, только наяву недостает наглядной иллюзии; тогда наше чувственное, личное сознание не исчерпывало бы всего нашего существа, а освещало бы лишь часть его. Наряду с этим чувственным сознанием, как бы нашим земным лицом, существовало бы еще другое личное сознание, но бессознательное для этого земного лица; более того, было бы возможно даже объемлющее сознание субъекта, которое объединяло бы оба лица. Мы были бы, таким образом, подобны упомянутой двойной звезде, одна звезда которой, однако, была бы темной, и, возможно, в глубочайшей основе нашего существа лежало бы еще и центральное солнце для этой двойной звезды.

Если же наше самосознание не исчерпывает нашего существа, то наши физиологические психологи, признающие за человеком лишь земное лицо, совершенно напрасно стараются решить загадку человека. Физиологи не отрицают бессознательного, но говорят, что оно бессознательно само по себе, а не только для нашего личного «Я». Однако такое утверждение, очевидно, нелогично: ведь земное лицо может высказываться лишь о самом себе, но не о вещах, лежащих за его горизонтом. Будь бессознательное бессознательным для самого себя, оно, очевидно, не могло бы в драматическом раздвоении сна принимать форму сознания; еще гораздо менее объяснимым был бы тот факт, что в сомнамбулизме пробуждается внутреннее второе «Я», которое

говорит о носителе земного лица как о чужом человеке и называет его «тот» или «та».

Так как это второе «Я» не может быть создано магнетическим сном из ничего, а может быть лишь пробуждено для сознания, оно должно существовать и до, и после, хотя бы и бессознательно для нашего дневного «Я». Из фактов сомнамбулизма, следовательно, вытекает, что наш субъект распадается на два лица не только во сне, но что мы всегда находимся в этом состоянии, только земное лицо ничего не знает о втором «Я». Обратное же знание вполне могло бы быть.

Если угодно назвать это второе «Я» душой, то против этого мало что можно возразить, только не следует смешивать его с ходячим понятием души, потому что это понятие отождествляет чувственное сознание с душой, то есть утверждает неразрушимость нашего земного лица, которым, впрочем, так мало стоит дорожить, что мы могли бы спокойно отдать его физиологам для их материалистического объяснения; ведь им объяснялось бы самое большее одно из наших лиц, но не второе «Я», не субъект.

В наши дни понятие души вообще стало мифическим, и психологию преподают без психеи. Но непредвзятое изучение сна позволяет увидеть, что понятие души необходимо вновь оживет в высшей форме — уже не как совершенно противоположное телу, а как тождественное ему, но, правда, тождественное лишь так, как тождественны сновидцу лица его сна. Физиологи отвергают душу, потому что хотят объяснить человека *единообразно*, и в этом они совершенно правы. Они хотят монизма, а не дуализма бессмертной души и смертного тела. Но как лица сна имеют в субъекте сновидца общее средоточие и как дуализм двойной звезды монистически снимается в общем центре тяжести, вокруг

которого обе звезды вращаются, так и чувственное сознание и бессознательное имеют общее средоточие, и это учение о душе как раз не дуалистично, а монистично, то есть объясняет человека единообразно.

Из факта драматического раздвоения во сне с логической последовательностью вытекает, следовательно, что наука будущего, далекая от того, чтобы отказаться от понятия души, гораздо вероятнее окажется вынуждена установить наряду с земным лицом и душой еще и третье — дух, как объемлющее сознание субъекта. И пусть это третье сегодня еще недоказуемо, — из первого вывода, сделанного нами из акта раздвоения во сне, все же получилось уже столько, что мы можем быть уверены: только на намеченном здесь пути мы придем к разрешению загадки человека. Перейдем теперь ко второму выводу.

β) *Психологически* возможно, что два лица единого субъекта общаются друг с другом, не узнавая, однако, своего тождества. Это факт сна, который опять-таки как *психологический* факт не затрагивается возражением, что сны — иллюзии. Они, конечно, иллюзии, но факт иллюзии — еще не иллюзорный факт. Если во сне два лица одного субъекта могут общаться друг с другом как чужие, то отсюда следует логическая возможность этого и наяву: возможно, что наше второе «Я» вступает с нами в общение, а мы не узнаем в нем тождества с нами.

Так как по старому логическому правилу начала объяснения нельзя умножать без нужды, мы должны держаться начала драматического раздвоения до тех пор, пока его хоть как-то допускают объясняемые явления. Прежде всего мы должны держаться его, пока еще находимся внутри жизни сна; поэтому всех проводников и духов-хранителей сомнамбул мы либо целиком сведем к субъективным образам — пока они не

показывают иных признаков, кроме признаков наших фигур сна, — либо объясним их все же лишь драматическим раздвоением действительного человека, его двойственной природой, если они обнаружат признаки, которых у простых фигур сна никогда не бывает. Третья же возможность — что проводникам присуща действительность третьих лиц, то есть других субъектов, — должна оставаться исключенной до тех пор, пока у них не обнаружатся признаки, которые нельзя объяснить даже двойственной природой человека. Но этот случай уже потому не может наступить так легко, что мы не знаем способностей нашего второго «Я», а значит, не знаем и того, сколь многое ими можно объяснить, а сколь многое нельзя.

Итак, когда поэт Тассо утверждал о своих видениях, что они не могут принадлежать его фантазии, потому что то, что он от них слышит, превосходит его познания, — в этом он был совершенно прав; но отсюда не следует, что эти видения были чужими субъектами, которые его вдохновляли: остается еще третья возможность — его собственная двойственная природа, в силу которой оба лица его собственного субъекта драматически воздействовали друг на друга.

Чисто субъективные иллюзии бывают при обычном раздвоении во сне, например в уже разобранном случае с экзаменом, когда я не нахожу ответа, а получаю его от соседа по скамье. Это всего лишь драматизированное воспоминание; поэтому в данном случае нельзя сказать, что одно лицо не знает того, что затем говорит ему другое: оно лишь вначале этого не знает, а потом ему это приходит в голову. Но если бы прибавился еще тот признак, что я получаю ответ, которого никогда не было в моем сознании и который вообще превосходит его способности, то мы уже были бы вынуждены объяснить это раздвоение

двойственной природой человека и принять, что смещением психофизического порога во сне часть моего бессознательного присоединилась к моему нормальному «Я». Смещение порога равносильно приращению нового чувства или по меньшей мере усилению нормальной чувствительности, и отсюда без всякого сомнения могли бы проистекать и новые знания. В сомнамбулизме это бывает часто. Рихард у Гервица[16], например, проявлял в магнетическом сне удивительные способности, но всегда драматически переносил их на черного человечка, которого, как ему казалось, видел. Когда в дом входил чужой человек, он узнавал это от этого человечка; когда он находил для себя полезным какое-либо лекарство, ему его рекомендовал этот человечек. Если же он чего-то не знал, то говорил, что человечек — его второе «Я» — ушел; вообще колебание психофизического порога выдавало себя в его высказываниях тем, что человечек давал ему разъяснения лишь тогда, «когда был в хорошем расположении духа».

[16] Görwitz: Richards natürlich magnetischer Schlaf. Leipzig, 1837.

Оба вывода, вытекающие из факта драматического раздвоения для психологии и метафизики, во всяком случае, очень плодотворны. Один выводит нас на верный путь к решению загадки человека, другой позволяет отделить от области духовидения большую провинцию и распределить ее между психологией земного лица и метафизической психологией.

Драматическое раздвоение «Я» проводит, таким образом, жирную черту через половину всех историй о духах, объясняя их нашей способностью проецировать вовне и олицетворять субъективные состояния. Если бы, далее, раздвоение «Я», то есть распадение субъекта на два лица, было дано не только во сне, но

было бы метафизической формулой для объяснения человека, то жирная черта была бы проведена и через большую часть оставшихся историй о духах; один дух, однако, остался бы при этом совершенно незатронутым — а именно наш собственный, который по-настоящему только и доказывается всеми теми способностями, которые нельзя вывести из нашего земного лица и которые выступают в драматическом раздвоении. Что такие способности в сомнамбулизме действительно даны, покажут следующие главы.

Доказанное в первом выводе существование души, которая шире земного лица, но отделена от него лишь психофизическим порогом и потому остается монистически с ним связанной, ведет теперь к дальнейшему вопросу: насколько душа, бессознательное, выходит за пределы сознания? Этого мы, однако, не знаем, и показать можно лишь то, что она выходит за них очень, очень далеко. Нам следует ведь различать наше чувственное сознание, наше сознание души и оставшееся под вопросом сознание субъекта. Представим их себе как три круга, заключающих друг друга и неравных по объему, из которых чувственное сознание заполняло бы наименьший, сознание души — средний, сознание субъекта — наибольший; тогда окружность самого внутреннего круга представляла бы психофизический порог. Смещением его в ряду экстатических состояний — сон, сомнамбулизм, высший сон, мнимая смерть и т. д. — центр самого внутреннего круга, правда, все больше затемняется, то есть чувственное сознание все больше исчезает, но объем круга расширяется, то есть сознание распространяется на область так называемого бессознательного. Уже в обычном сне наше чувственное «Я» погружается; в магнетическом сне путь от самого внутреннего круга к окружности самого внешнего пройден уже настолько далеко, что

сомнамбулы говорят о своем чувственном «Я» — самом внутреннем круге — уже только в третьем лице. Это бывает и у душевнобольных и в обиходной речи обозначается словами: он вне себя, его душа унеслась. *Содержание* сознания, которое при этом имеет место, сохраняет, естественно, свою полную реальность и тогда, когда оно драматически переносится на другое лицо. Но нет такого состояния экстаза, в котором внешний круг был бы достигнут полностью. Доказать это легко: нет такого состояния сна, сопряженного с экстазом, при котором *не* возникали бы видения. А так как видения основаны на драматическом раздвоении, раздвоение же возможно лишь там, где есть и сознательное, и бессознательное, и разделяющий их порог, то отсюда следует, что в основе видений должен лежать наш собственный бессознательный дух, с которым мы общаемся, и притом в драматическом раздвоении, — именно потому, что сознание освещает не весь внешний круг и все еще остается нечто бессознательное.

Поэтому и выходит, что смещение порога ощущения, заходящее с углублением сна все дальше, умножает и раздвоения «Я», то есть выводит на сцену все новые фигуры сна, хотя уже имеющиеся при этом вовсе не обязательно уходят. Поэтому в кризисах сомнамбул умножается и число их визионерских образов. Так, Брендель сообщает о сомнамбуле Хене: «Большее или меньшее число присутствующих ангелов определяло у Хене различные ступени ее ясновидения и служит их признаком и выражением; в обычном сонном бодрствовании этих духов-хранителей лишь немного, в повышенных состояниях их от шести до десяти, в высшем сне — шестнадцать»[17]. Это, очевидно, действие постепенного углубления сна, при котором все более глубокие слои бессознательного и его способностей поднимаются

через порог и дают повод ко все большим олицетворениям. И у душевнобольных порог ощущения, по-видимому, часто колеблется таким же образом. Буамон сообщает об одном душевнобольном, который обладал способностью ставить перед собой собственного двойника, с которым беседовал и спорил и который часто, к его же досаде, его опровергал. Тот же врач-психиатр рассказывает о своих больных, что они часто беседовали с тремя, даже с двенадцатью и пятнадцатью невидимыми лицами; а когда он добавляет, что такие больные, если говорят на нескольких языках, тем отчетливее слышат чужие голоса, чем свободнее владеют языком, и, напротив, тем путанее, чем хуже говорят на нем сами, — то этим с величайшей ясностью показывается, что в таких визионерских образах раскладывается лишь собственный субъект[18].

[17] F. Brendel: Kritik der kommissarischen Berichte und Protokolle über die ärztliche Behandlung der Somnambule Christiane Höhne. 138. (Freiberg 1840.)

[18] Boismont: des hallucinations. 28. 583.

Если же и в наших высших экстазах сознание не исчерпывает всего нашего существа, а остается еще неизмеримый запас бессознательного, который может доставлять новые раздвоения, то человек, конечно, предстает существом бездонной глубины: своим индивидуальным корнем он уходит в метафизическую область, которая, однако, для его чувственного сознания, быть может, навсегда останется закрытой, потому что он не способен ни к какому состоянию, в котором психофизический порог был бы выдвинут вплоть до этой области. Кто хочет объяснить видения *без* драматического раздвоения, то есть приписывает им реальность, тот был бы вынужден объявить человека двойственным существом, которое одной ногой стоит на земле, а

другой — в царстве духов, с которыми и поддерживает общение. Если же объяснять видения *через* драматическое раздвоение, то человек, правда, тоже должен быть двойственным существом, но обе стороны его коренятся в общем стволе; и хотя из этих видений мы получаем лишь скудную весть о той стороне нашего существа, которая лежит по ту сторону порога нашего самосознания, все же этим поставлена задача трансцендентальной психологии, которую решит позднейшая наука, не отступая ни от монизма, ни от закономерности всех явлений.

Двойственная природа человека остается, таким образом, во всяком случае непоколебимой — и если видеть в видениях людей в экстазе трансцендентные существа, и если узнавать в них лишь наше собственное драматизированное трансцендентальное существо. На этом пункте, следовательно, — на двойственной природе человека — во всяком случае могут примиренно подать друг другу руки и верующие в духов, и скептики.

ГЛАВА IV. СОМНАМБУЛИЗМ

✦

1. Природный сомнамбулизм

Когда естествоиспытатель хочет научно определить и охарактеризовать тело, недостаточно перечислить те свойства, которые оно проявляет при обычных обстоятельствах. Напротив, эти обстоятельства нужно искусственно изменять до тех пор, пока телу не будет дана возможность выдать и свои обычно скрытые свойства. Так физик и химик подвергают тела опыту, в особом устройстве которого телу задается вопрос: что ты такое? А тело отвечает тем, как оно реагирует на навязанные ему обстоятельства.

Человек — самый занимательный предмет природы, но и величайшая ее загадка — несмотря на тысячелетние споры, до сих пор не нашел своего научного определения лишь потому, что его изучали почти исключительно в нормальном состоянии и не подвергали опыту, изменяя обстоятельства.

Так будет не всегда. Наши внуки будут заниматься экспериментальной психологией, как мы — экспериментальной химией, и, быть может, решат загадку человека, побуждая его через изменение нормальных обстоятельств к таким способам деятельности, которые дают разъяснения о его природе, но обычно остаются скрытыми.

Каким же образом изменением обстоятельств можно привести психически нормального человека к аномальным отправлениям? Чтобы ответить на этот вопрос, мы сначала должны знать, на

каком обстоятельстве основано нормальное психическое состояние.

Психически нормальный человек охарактеризован, когда мы знаем, каким воздействиям со стороны вещей природы он подвергается и каким образом способен на эти воздействия отвечать. Мы должны знать его восприимчивость и его способы деятельности. Эти два фактора составляют психического человека и находятся друг к другу в точном отношении: чем больше восприимчивости, тем больше деятельности. Но из природных влияний, которым подвержен человек, всегда могут приниматься в расчет лишь те, что производят в его сознании отчетливое ощущение. Воздействия на человека, которые хотя и происходят, но не доходят до его сознания, не побуждают его и ни к какому ответу и потому не имеют значения для психического определения человека.

Природа, стало быть, с точки зрения всякого психического существа разделена на две половины: одна действует на его сознание, другая нет. Правда, все вещи природы действуют на человеческий организм физически, если не прямо, то косвенно; но есть основной закон: процессы природы действуют на сознание лишь при том условии, что исходящее от них пространственное или молекулярное движение обладает известной степенью силы. Этой необходимой наименьшей силе на объективной стороне природы соответствует на субъективной стороне человека та степень восприимчивости, которую называют порогом ощущения. Этот порог называют также психофизическим, потому что в каждом процессе сознания физическое движение природы, переступая порог ощущения, превращается в психическое ощущение. Процессы природы недостаточной силы остаются ниже порога ощущения человека и не доходят до его сознания.

Следовательно, психически нормального человека, которого мы искали, можно охарактеризовать так: он обладает нормальным человеческим порогом ощущения. Но столь желанная экспериментальная психология возможна лишь в том случае, если нормальный порог ощущения человека можно было бы сместить так, чтобы в ощущение входили природные влияния, обычно остающиеся ниже порога. На эти аномальные воздействия природы человек отвечал бы и аномальными психическими способами деятельности. Чем больше мы узнали бы таких способов, тем полнее можно было бы дать и определение человека. Решение загадки человека, следовательно, возможно, если появится экспериментальная психология; последняя же возможна лишь в том случае, если порог ощущения человека изменчив, подвижен, и невозможна, если этот порог неподвижен и неизменен.

Но порог ощущения человека в самом деле *подвижен*. Не говоря уже о легких смещениях наяву, которые бывают при болезненных состояниях или даже просто при направлении внимания, организм ежедневно претерпевает очень значительное смещение своего порога, когда погружается в сон. Во сне психофизическая деятельность человека временно опускается ниже порога[19]. Зато сон приносит с собой внутреннее пробуждение, и этому пробуждению именно смещение порога дает содержание ощущений, чуждое нам наяву, потому что перед более грубыми воздействиями внешнего мира эти тихие раздражения не могут пробиться и потому протекают ниже порога ощущения. Эти раздражения, исходящие большей частью из внутренней телесной области, и суть причины наших снов.

[19] Fechner: Elemente der Psychophysik. II. 439.

Сон, следовательно, заключает в себе не одни отрицания бодрствования, но и положительные стороны. Он смещает порог ощущения, так что дневной мир исчезает из сознания; но именно поэтому внутреннее сознание становится восприимчивым к воздействиям, которые наяву не переступают порога. Так и закат солнца имеет не только отрицательное следствие — что на землю ложится тьма, — но и положительное: более слабые лучи неподвижных звезд, обычно затмеваемые солнцем, теперь получают возможность проявиться.

Процессы, которые во сне доходят до внутреннего сознания, происходят и наяву, только остаются бессознательными. Сон, следовательно, не порождает новых воздействий на организм и новых ответов организма, а лишь поднимает их над порогом, ниже которого они лежали наяву; он, стало быть, позволяет новым воздействиям и способам ответа человека стать сознательными, и эти ответы принимают облик снов.

Чем дальше смещается порог ощущения, тем больше положительных сторон сна выступало бы на свет и тем больше порождалось бы все новых психических ответов. Поэтому глубокий сон, связанный с наибольшим смещением порога, без сомнения, дал бы нам очень ценные разъяснения о природе человека, если бы он, к сожалению, не проходил без воспоминания. Для экспериментальной психологии возникает, таким образом, вопрос: можно ли уберечь сны от забвения, или, если это невозможно, можно ли заставить сновидцев говорить?

Обе эти задачи, без сомнения, найдут свое решение; ведь отчасти обе они его уже нашли, а именно в сомнамбулизме. Сомнамбулизм, следовательно, — это светлое внутреннее пробуждение, наступающее в глубоком магнетическом сне, — есть естественная основа экспериментальной психологии будущего.

Поэтому он и заслуживает изучения с совсем иным усердием, чем это делается сегодня. Загадка человека и сегодня еще стоит перед нами такой же исполинской, и лишь материалистам остается отрицать ее, утверждая, что человек есть просто химическое соединение и ничего более; разрешить же эту загадку можно только тогда, когда мы подвергнем человека в сомнамбулическом состоянии опыту. Ибо, как говорит Месмер, «способности человека открываются через действия магнетизма, подобно тому как свойства других тел развиваются от повышенной степени тепла, которую применяет химия»[20].

[20] Dr. Karl Wolfart: Mesmerismus. 212. Berlin 1814.

Психические способности человека, выступающие в сомнамбулизме, — лишь ответы на такие природные влияния, которые не переступают порога ощущения нормального человека. Сомнамбулизм, следовательно, делает восприимчивым к *более тонким* влияниям, чем те, что воспринимаются чувствами бодрствующего. И как чувства бодрствующего вызывают тем более замечательные способности человека, чем тоньше они устроены, так и чувство, выступающее в сомнамбулизме, которое воспринимает влияния, слишком тонкие для дневных чувств, должно освобождать способности человека, превосходящие способности бодрствующего. И в самом деле, эти способности так замечательны, что иной врач в своем воодушевлении уже доходил до утверждения, будто сомнамбулизм — состояние более высокое, чем бодрствование, тогда как другие хотели видеть в нем возврат к инстинктивной природной жизни животных.

Как это часто бывает, истина и здесь лежит посередине: смещение порога ощущения в различных состояниях сна не продвигается неуклонно вперед, а сильно колеблется; столь же

колеблющимися, соответственно, должны быть и психические способности, пробуждаемые этим смещением. Поэтому высказывания даже одной и той же сомнамбулы в одном и том же кризисе бывают очень неодинаковой ценности. Но есть еще одна причина, которая должна удерживать нас от переоценки этого состояния: сомнамбулизм — состояние, пассивное по отношению к влияниям природы и людей; человек в нем психически лишен средоточия, большей частью находится в полной зависимости от магнетизера, против которого лишь редко дает о себе знать сознающая себя воля. В этом отношении сомнамбулизм не равноценен бодрствованию. Но совершенно неоспоримо, что в сомнамбулизме, хотя и лишь мимолетно, часто выступают способности, далеко превосходящие способности человека, чьи внешние чувства открыты миру и чей порог ощущения лежит нормально.

Можно, следовательно, поставить вопрос: нет ли, быть может, на других планетах существ с более благоприятным порогом ощущения, у которых способности, проявляющиеся в аномальном состоянии сомнамбулизма лишь колеблясь и в зачатке, были бы в полном развитии и нормальным достоянием? Кто держится учения о развитии, тот не станет сомневаться в существовании таких существ, очевидно стоящих выше человека; он не может по меньшей мере отрицать, что такие существа тем вернее лежат в лоне будущего, что человек, стоящий на нынешней вершине земной организации, пророчески указывает на них в зачаточной форме.

Но если сомнамбула указывает на такие высшие существа в зачатке, сама еще не принадлежа к ним, то ставить сомнамбулизм выше бодрствования во всяком случае нельзя; зато, если рассматривать его с философской точки зрения, он важнее

бодрствования. Ведь всякий духовный прогресс либо чисто исторический, внутри неизменного порога ощущения, либо биологический, обусловленный более благоприятным смещением порога ощущения. У всякого исторического прогресса есть своя граница, потому что порог ощущения ставит ему непреодолимый предел, за которым лежит решение как раз глубочайших задач человечества. Поэтому сомнамбулизм философски важнее бодрствования: он выходит за пределы исторически способного к развитию человека к его биологическому преемнику, и хотя указывает на него лишь в зачатке, изучение сомнамбулизма все же совершенно ясно показывает, что из смещаемости порога ощущения вытекают для учения о развитии следствия, которых и не охватить мыслью. Вместе с тем становится очень ясно, что материалисты без всякого основания притязают на учение о развитии как на свою главную опору. Учение, утверждающее, что действительно лишь чувственное, и отрицающее мир, лежащий ниже нашего порога ощущения, находится с теорией развития в принципиальном противоречии.

Сомнамбулизм, именно потому что он основан на смещении порога ощущения, доставляет психологии целый приток новых и притом очень трудных задач. Но в природе человека заложено скорее решать новые задачи ошибочно, чем признать их неразрешимость; при этом он всегда поступает так, как порицал уже Бэкон Веруламский словами: «Новое само по себе все же обычно понимают на манер старого»[21]. Так случилось и здесь. Сомнамбулизм — явление само по себе совершенно новое и вполне своеобразное, и уже потому его нельзя судить на манер старого, то есть по аналогии с психическими состояниями бодрствования, что в нем речь идет о психее ниже порога ощущения, а в бодрствовании — о психее выше его. Уже из одного

этого следует, что объяснять сомнамбулические состояния, полные своеобразия, по психологическим законам бодрственной жизни — это превратный путь. Физиологическим противникам сомнамбулизма следовало бы не только позабавиться историей, упомянутой уже в одной из прежних глав, которую Ливингстон рассказывает об африканце, подарившем ему ложку, но и понять, что *de te fabula narratur*.

---

[21] Bacon: Neues Organon. I. § 34.

Такого своеобразного объяснения требует уже обычный сон. Когда мы разбираем свои сны, на первый взгляд, правда, кажется, будто в них лишь беспорядочно перемешан материал бодрственной жизни в разрыхленном состоянии и будто жизнь представлений, которую наяву скрепляет разумное «Я», во сне лишь лишена средоточия. Но при ближайшем рассмотрении легко увидеть, что у сна есть и свои положительные стороны: так как он связан со смещением порога ощущения, спящий воспринимает прежде всего из собственной внутренней телесной области воздействия, которые прежде оставались ниже порога; его сознание, следовательно, получает новое содержание. На эти воздействия психея отвечает способностями, которые наяву были скрыты; значит, и самосознание получает новое содержание.

Со смещением порога ощущения открывается, следовательно, трансцендентальный, закрытый для дневного сознания мир и трансцендентальное «Я». Снова и снова оказывается, таким образом, что нормальное сознание столь же мало исчерпывает мир, как нормальное самосознание — «Я». Мы вправе поэтому говорить о двойном сознании, то есть о двойном «Я» в нас, лежащем по сю и по ту сторону нормального порога, и тем более вправе, что оба «Я» могут выступать лишь попеременно, не

обмениваясь содержанием своего сознания. Пробуждающаяся сомнамбула, не помня содержания своих снов, связывает нить с моментом перед засыпанием. Кроме того, способности, соответствующие восприятиям обоих «Я», так различны и по форме, и по содержанию, что, несмотря на смещаемость порога ощущения, мы должны говорить о двойной личности в нас; но этот дуализм лиц, правда, из-за текучести порога опять-таки следует монистически разрешить в единстве общего субъекта. А так как, по образу двух чаш весов, трансцендентальное «Я», пробуждающееся во сне, пробуждается тем светлее, чем глубже бессознательность дневного человека, то состояния глубочайшего сна необходимо должны быть благоприятны для того, чтобы через разбор снов прийти к отчетливому определению и характеристике трансцендентального субъекта.

Тем самым для решения загадки человека мы снова отсылаемся к сомнамбулизму.

Сомнамбулизм — это усиленный сон. Чтобы правильно понять это явление, мы должны прежде всего постараться распознать его физиологическое значение для хозяйства организма. Для этого, понятно, нужно рассмотреть сомнамбулизм, наступающий самопроизвольно, и спросить, ради чего природа вызывает столь значительное углубление сна.

Сила каждого сна соответствует потребности организма и вызывается еще недостаточно изученными физиологическими причинами, что, однако, не позволяет нам упускать из виду телеологический характер сна, который сказывается и в его действии. Чем больше подавлена жизнь мозга и чем дольше она пребывает в состоянии полного покоя, тем больше и дольше действует в организме восстанавливающая сила. Сон укрепляет силы, изношенные наяву, поэтому, хорошо выспавшись, мы

чувствуем себя освеженными, и сила действия всегда соответствует либо продолжительности, либо глубине сна.

В болезнях, когда организм очень ослаблен, кризисом часто наступает сон необычайной продолжительности, в котором болезнь поворачивает к лучшему. Всякий врач знает целебную силу этого критического сна.

Долгий сон, ведущий к выздоровлению, наблюдали часто, и не только в новейшее время. Шуберт сообщает по *Philosophical Transactions* о больном, который проспал 16 недель, и когда его наконец разбудили, болезнь и сонливость прошли одновременно. *Acta eruditorum* за 1707 год знают о сне, который вначале длился 14 дней, а затем 6 месяцев; Фиоле сообщает о человеке, у которого был четырехлетний сон, прерывавшийся лишь короткими промежутками бодрствования[22]. Микрелий сообщает о священнике в Штеттине, который, будучи уже в летах, должен был отслужить в рождественскую ночь три мессы, но после первой почувствовал потребность немного отдохнуть и в своей келье впал в тринадцатидневный сон[23]. Врач Мейо знает даже о двенадцатилетней девочке, которая впала в сон и пробыла в нем 13 лет, так что за это время из ребенка стала зрелой женщиной[24]. Подобные случаи, часто вызывающие подозрение в притворстве, время от времени сообщаются и в наши дни.

[22] Schubert: Geschichte der Seele. I. 245.

[23] Micrälius: Altes Pommerland. II. 369.

[24] Mayo: Wahrheiten im Volksaberglauben. 107.

Мне кажется, физиологическое значение самопроизвольного сомнамбулизма состоит в том, что целебная сила природы погружает здесь организм в сон, глубина которого заменяет долгую продолжительность. Если же, не умаляя физиологических

причин, долгий сон и глубокий сомнамбулический сон имеют свое телеологическое значение, то напрашивается предположение, что и замечательные психические способности, выступающие в сомнамбулизме, лежат на продолжении линии этого телеологического начала — по меньшей мере те из них, что связаны с болезнью и ее исцелением. Когда видишь, с какой инстинктивной уверенностью сомнамбулы дают разъяснения о характере своей болезни, о ее причине и развитии, о нужном лечении и применяемых лекарствах, то в самом деле очень близко прямо сказать вместе с Шопенгауэром: «До ясновидения природа, собственно, доводит дело лишь тогда, когда ее слепо действующей целебной силы недостаточно для устранения болезни, а нужны вспомогательные средства извне, которые теперь, в ясновидящем состоянии, верно предписываются самим пациентом. Итак, ради этой цели самопредписания она и производит ясновидение… Итак, и в том и в другом случае природа зажигает себе свет, чтобы так отыскать и раздобыть помощь, в которой организм нуждается *извне*. Направление однажды развившегося дара ясновидения сомнамбул на иные предметы, чем собственное здоровье, есть лишь случайная польза, а собственно даже злоупотребление им»[25].

[25] Schopenhauer: Über Geistersehen.

Этот взгляд Шопенгауэра, как сказано, очень близок, но логически он не неизбежен. Можно ведь мыслить, что не только ясновидение, направленное за пределы телесной области больного, но вообще всякое ясновидение лишь случайно для сомнамбулизма. Тогда сомнамбулизм был бы не *причиной*, из которой проистекает ясновидение, а лишь условием, *без* которого оно не может возникнуть. Тогда, если смотреть физиологически,

не было бы прямой причинной связи между сомнамбулизмом и ясновидением, и, если смотреть телеологически, замечательные психические способности сомнамбулизма не лежали бы на продолжении линии телеологически действующей целебной силы природы. Причинная и вместе телеологическая связь была бы, следовательно, дана между целебной силой природы в организме — лишь собирательным обозначением единообразно действующих сообща органических сил — и глубоким сном, наступающим по физиологическим законам, то есть полным подавлением чувственного сознания; то же, что внутри этой бессознательности трансцендентальный субъект приходит к внутреннему пробуждению, было бы уже не прямо опосредовано, и глубокий сон был бы лишь условием ясновидения, но не его причиной, — примерно так же, как закат солнца есть условие, но не причина загорания неподвижных звезд.

Тем нужнее иметь в виду это различие между *causa* и *conditio*, что и обычный сон есть не причина, а лишь условие внутреннего пробуждения, проявляющегося как сновидение. Внутренние ощущения, дающие повод к нашим образам сна, даны и наяву, только остаются ниже порога. Так, быть может, и видения сомнамбул не порождаются заново, а лишь переступают порог, и если смещение этого порога лишь несовершенно и колеблется, то несовершенны и эти видения — что бывает очень часто. Если же, наконец, глубокий сон есть не физическая причина, а лишь повод к внутреннему пробуждению, то отпадает и главное возражение, которое скептицизм направляет против искусственного сомнамбулизма, — а именно что немыслимо будто бы сделать кого-либо ясновидящим магнетическими пассами.

Утверждаемое Шопенгауэром телеологическое *propter hoc*, при котором сознание было бы поставлено на службу слепой

целебной силе природы, можно, следовательно, превратить в простое *cum hoc*, при котором трансцендентальное сознание открывалось бы, когда, но не потому что чувственное сознание подавлено. Для настоящей цели, впрочем, совершенно безразлично, какой из двух взглядов пожелает принять читатель: здесь должно быть доказано лишь существование трансцендентального субъекта, а для этого довольно безразлично, будет ли глубокий сон причиной его появления или лишь поводом.

Для врача же это различие очень важно. Оказывается ведь, что наши врачи по сути ничего не объясняют, когда попросту отводят сомнамбулизм как болезнь и истерию. Если сомнамбулизм часто болезнен по своей причине, он все же может быть совершенно здоровым по своему психическому содержанию, как только глубокий сон признан лишь условием и поводом для появления трансцендентального субъекта. Как ночь не есть причина неподвижных звезд, а лишь условие их видимости, так и истерия не есть причина ясновидения. Сомнамбулизм, следовательно, не только не болезнь, но, напротив, он исцеляет больного — прямо глубоким сном, косвенно тем, что в этом глубоком сне сомнамбулы становятся способны к самопредписаниям.

Что человек из-за болезни может даже возвыситься в своих психических способностях — именно потому, что есть различие между причиной и условием, — это часто видно даже при умопомешательстве, которое тоже нередко становится поводом к таким отправлениям трансцендентального субъекта, которые имеют величайшее сходство с сомнамбулическими явлениями. Месмер, следовательно, был, по-видимому, совершенно прав, называя тяжелые нервные болезни — эпилепсию, каталепсию, умопомешательство и т. д. — несовершенным сомнамбулизмом,

который можно исцелить, если усилия организма к преодолению болезни будут подкреплены в том же направлении применением искусственного сомнамбулизма.

Физиологически, следовательно, сомнамбулический сон есть одна из форм целебной силы природы. Наяву ведь в организме повышена чувствительность, во сне — восстанавливающая сила. Поэтому целебная сила природы подавляет чувственное сознание, когда ослабленный организм нужно укрепить усилением восстановления. Это знал уже Гиппократ, говоря, что при мании экстаз — благо[26].

[26] Hippokrates: Aphorismen. VII. 5.

Но философски занимательным сомнамбулизм становится, правда, лишь благодаря внутреннему пробуждению, наступающему внутри чувственной бессознательности: в нем в силу смещения порога ощущения ощущаются обычно скрытые способы действия вещей природы, благодаря чему затем освобождаются и обычно скрытые способности нашего субъекта. Эти способности так замечательны, что их и поныне ставит под сомнение рационалистический скептицизм. Их описание я должен, однако, оставить для особой работы. Здесь я хотел бы лишь на нескольких примерах показать, что то, что называет себя скептицизмом, часто есть лишь недостаток философской рассудительности; и примерами я выберу как раз те способности сомнамбул, которые вызывают самые горячие сомнения: ясновидение и целительный инстинкт.

Самый замечательный признак ясновидения тот, что в нем преодолеваются время и пространство, что оно, следовательно, выступает как видение вдаль в пространстве и предвидение во времени. Рационалист считает это невозможным. Но ведь ясно,

что мы, не знающие, что такое время и пространство, вовсе не вправе объявлять невозможным их преодоление в известных аномальных процессах познания. Лишь обыденное мнение полагает, что знает, что такое время и пространство; философ же признается в своем незнании. А если он как кантианец считает время и пространство лишь формами нашего познания, то с этой точки зрения трансцендентального идеализма ясновидение только и становится по-настоящему возможным; поэтому-то Шопенгауэр как раз как кантианец в него и верил.

Еще более резким нападкам со стороны врачей подвергся целительный инстинкт сомнамбул. Но его можно понять даже простой ссылкой на повседневные явления голода и жажды. Эти ощущения напоминают организму время от времени восполнять израсходованные силы, но они держатся совершенно общими, то есть не относятся к определенным химическим веществам. Голод и жажда, следовательно, — тихие болезни, для которых природа приводит нам в ощущение лекарство как общее чувство, но еще не уточняет его в представлении. Когда же голод и жажда достигают высокой степени, возбуждается и способность представления, и наступает видение лекарства. Так, путник в пустыне, изнывающий от жажды, видит себя окруженным источниками и ручьями, а Тренк в магдебургской крепости Штерншанце видел пышные трапезы. Если же порог ощущения смещается, то есть ощущение утончается, голод и жажда уточняются: при различных болезнях или у беременных женщин наступают определенно направленные инстинкты, как влечение или отвращение, даже вопреки обычному вкусу и с целесообразностью, рассчитанной на потребность ребенка. Еще более уточнены потребности организма в высоко поднявшейся внутренней жизни сомнамбул, потому что именно смещение порога ощущения у них очень

значительно; благодаря этому доходят до сознания потребности, которые иначе остаются ниже порога или же ограничиваются общим чувством. Кто, следовательно, считает целительный инстинкт сомнамбул непостижимым чудом, тот по логике должен был бы признать, что и целительные инстинкты голода и жажды, отличные лишь количественно и менее уточненные, столь же непостижимы. Они кажутся нам постижимыми лишь потому, что привычка притупила нас к этой задаче и мы смешиваем обыденность этого явления с его объяснимостью. О причинах тех вещей, которые видим постоянно, мы не допытываемся, как говорит Цицерон[27].

[27] Cicero: de natura deorum II. 38.

Целительный инстинкт свойствен не одному сомнамбулизму, но и различным состояниям, имеющим общий признак — смещение порога ощущения, и в этом лучшее доказательство того, что он имеет свое основание именно в этом смещении: в обычном сне, в бессознательных состояниях при лихорадке и т. д., при помешательстве и при одержимости, пример чего приводит Хорст[28]. Целительный инстинкт не всегда относится к одним лишь лекарственным веществам. У одержимых, например, часто внезапно наступает потребность в быстром кружении[29]. Это самое движение встречается и в танце дервишей как средство пробуждения сомнамбулизма; и если мы видим, что и сомнамбулы иногда предписывают себе то же, то в основе этого, очевидно, лежит потребность усилить сомнамбулизм, то есть углубить состояние сна.

[28] Horst: Zauberbibliothek. V. 206.

[29] Görres: Die christliche Mystik. IV. 174.

Подобным же образом и об остальных способностях сомнамбул можно показать, что они лишь усиления задатков, которые в ослабленном виде встречаются уже в обычном сне и даже в бодрствующем состоянии, например при идиосинкразиях, так что лишь тот, кто не знает этих предварительных ступеней, может думать, будто обязан относиться к крайним конечным случаям скептически. А существование этих предварительных ступеней — еще одно доказательство того, что сомнамбулизм не порождает в человеке новых способностей, а лишь выводит уже имеющиеся из скрытого состояния через смещение порога ощущения.

2. Искусственный сомнамбулизм

Как все вещи природы в своей сущности познаются чище, когда они освобождены от своих случайных составных частей, как бы от своего шлака, и предложены рассудку как препараты, так и сомнамбулизм. Как природное явление он выступает вслед за болезнями, или вследствие сильного внутреннего потрясения — например, в христианской мистике, — или же под влиянием различных химических веществ — например, в ведовстве; но во всех этих случаях к нему пристают случайные составные части, так как признаки этих поводов часто смешиваются с признаками самого сомнамбулизма. Если же врачи не распознают уже разобранного различия между поводом или условием и собственно причиной, то они часто принимают признаки смещения порога в сомнамбулизме за признаки той, большей частью болезненной, причины, которой смещен порог. Так, например, признаки религиозного экстаза, когда он наступает вслед за истерией — *post hoc*, но не *propter hoc*, — часто попросту отводятся как признаки истерии, или же умопомешательства,

если сомнамбулизм выступает внутри умопомешательства; и так как в лихорадке часто появляются болезненные призраки, то и видения сомнамбулизма, часто встречающегося вслед за лихорадкой, объявляются болезненными, а потому не имеющими ценности призраками.

К силам, способным пробудить сомнамбулизм, принадлежит и то влияние, которое один человек может оказывать на другого. А так как этим влиянием можно управлять по своему усмотрению — хотя законы такого управления мы знаем еще очень мало, — то сомнамбулизм можно получить и как искусственный препарат, очищенный от случайных составных частей. Правда, и этот искусственный сомнамбулизм до сих пор применяли почти только к больным, у которых восприимчивость к нему большей частью исчезает вместе с самой болезнью; но будущая опытная психология покажет сомнамбулизм тем чище, чем чаще она станет брать предметом своих опытов людей здоровых, хотя и реже восприимчивых.

Искусственный сомнамбулизм наступает, когда один человек — сомнамбула — через другого человека — магнетизера — подвергается воздействию животного магнетизма. Этот магнетический сон гораздо глубже сна природного сомнамбулизма, вызванного одной лишь целительной силой природы, хотя по существу он с ним одинаков; внутреннее пробуждение в магнетическом сне к тому же гораздо полнее и яснее,[1] и соответственно в нем же чище и сильнее проявляются психические способности сомнамбул, хотя в обоих состояниях они по существу одни и те же. По всем этим причинам магнетический сон лучше подходит для того, чтобы открыть нам суть дела, чем сон природного сомнамбулизма; но существенное сходство явлений позволяет признать, что в обоих состояниях идет

физически и физиологически один и тот же процесс, то есть действует одна и та же сила, которая нередко высвобождается сама собой внутри организма, но может и исходить от человека к его ближнему. Поэтому человек может и сам искусственно погрузить себя в магнетический сон — искусство, о котором древнеиндийское тайное учение в философии Веданты знало больше, чем мы, европейцы, да и нынешние индийские факиры, позволяющие хоронить себя заживо, знают о нем больше нашего.[2]

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

[2] Прейер. Der Hypnotismus, 43–60.

Итак, искусственный сомнамбулизм предполагает внутреннее предрасположение, которое магнетическое воздействие, собственно, не создает, а лишь пробуждает к действию; оно облегчает наступление процесса, который природа часто вызывает сама, по собственному почину, как целительный кризис, но позволяет по желанию усиливать этот процесс и управлять им.

Открытие или, вернее, — если говорить исторически — новое открытие животного магнетизма принадлежит врачу Месмеру и приходится на конец прошлого столетия. Время это было весьма неблагоприятно для верной оценки открытия. Материализм уже тогда владел умами, устремлявшимися к революции. Вследствие этого случилось то, что случается с большинством важных новых открытий: сначала отрицали факты, а когда отрицать их стало невозможно, принялись судить о них с точки зрения господствовавшей в то время системы, по примеру упомянутого выше африканца из рассказа Ливингстона. К такому суждению материалистическая психология считала себя тем более вправе, что, как уже сказано, признаки болезни часто смешиваются с признаками сомнамбулизма, возникающего внутри этой болезни.

Таким образом, уже тогда смешивали причину и условие, верили в причинную связь между болезнью и явлениями сомнамбулизма и потому объявляли сомнамбулизм болезненным *по его содержанию*, тогда как болезненна лишь причина его условия, лежащая позади этого условия.

Такая материалистически-физиологическая оценка сомнамбулизма, разумеется, привела к совершенно искаженному пониманию его явлений, которые так же мало измеряются этой меркой, как фунты — аршинами. Для этих явлений в материализме не только нет места: они вполне способны силой разорвать то материалистическое кольцо, которое стесняет умы.

Впрочем, было бы несправедливо считать тогдашнее поколение особенно достойным упрека. Исторически доказано, что именно представители науки издавна ставили величайшие препятствия по-настоящему новым идеям. И это понятно. Гете где-то говорит, что величайшие враги новых идей — старые идеи; значит, наибольшая предвзятость, заранее готовое суждение, должна обнаруживаться как раз там, где старые идеи сознают яснее всего и где их свели в систему. Более того, именно высокое развитие отрасли знания должно делать ее тем склоннее отвергать такие идеи, которые способны разорвать старую рамку. В системе нет места для совершенно новых явлений, потому что старые явления в ней уже связаны в стройное целое, а систематику не свойственно выставлять свою систему ущербной, оставляя в ней открытые пробелы. Когда, например, Парижской академии сообщили, что во Франции упали метеоритные камни, она отвергла это как суеверие, и даже такой ум, как Гете, в юности смеялся над Энзисхаймским метеоритом. У древних же греков камни, падающие с неба, безо всякой предвзятости признавались фактами. Этот попятный ход мнений прямо объясняется успехами

астрономии. Астрономия греков еще не была настолько завершена и не окостенела в систему, а потому легче усваивала новые факты, чем высокоразвитая астрономия новых времен, которая объявляла невозможным все, что было неудобоваримо для ее системы. Так наука о природе именно через свое развитие становится прокрустовым ложем природы.

Так и месмеризм для материализма совершенно неудобоварим. Материализм, застыв в систему, утратил гибкость, и вместо того чтобы перестроить систему, факты перетолковывают и говорят об истерии, галлюцинации и, наконец, даже об обмане — лишь бы не признавать неудобного ясновидения. Физиологи ищут формулу, объясняющую загадку человека, скорее в рассеченных телах животных, чем извлекают ее из собственного внутреннего мира. Они похожи на людей, которые повсюду ищут свою шляпу, а она тем временем у них на голове.

Кто, будучи пленен системой, исходит из предпосылки, что всякая психология должна разрешаться в физиологию, тот последовательно должен отрицать ясновидение. А если он не различает причину и условие, то должен объявить невозможным, чтобы человек стал ясновидящим оттого, что другой проводит по его телу магнетические пассы. С этой невозможностью согласится, впрочем, каждый здравомыслящий: в человеческой руке нет силы сделать другого ясновидящим. Но вполне логически возможно следующее. При магнетических пассах, которые я провожу над чужим организмом, из моей руки истекает вещественный агент, невидимый для зрительного нерва, — разве что в темной комнате. Переходя в чужой организм, соединяясь с однородным агентом этого организма и еще недостаточно выясненным образом распределяя или сосредоточивая его, этот агент погружает организм в глубокий сон. Досюда простирается

причинная связь: магнетический пасс есть причина магнетического сна. Допустим теперь, что в этом сне возникают обычные сновидения; тогда их причиной будет уже не пасс: последнее действие пасса, глубокий сон, есть в свою очередь лишь условие этих видений, причина же их лежит внутри организма, а именно в его физиологических предрасположениях. Еще гораздо менее магнетический пасс может быть причиной истинных видений ясновидения. Но в сне, вызванном пассом, происходит сдвиг психофизического порога: разделительная линия между сознательным и бессознательным, постоянная для бодрствования, переносится, поступает новый материал ощущений — сначала из внутренней сферы тела, а затем и из внешнего мира, — и с новыми ощущениями естественно являются и новые познания и способности. Итак, магнетический пасс не есть причина этих способностей, уже скрыто заложенных в нас; подавив чувственное сознание, он лишь устранил препятствие, мешавшее им развернуться. Магнетический пасс доставляет только условие, при наличии которого трансцендентальный субъект, удерживаемый чувственным сознанием бодрствования под порогом, получает возможность переступить порог ощущения.

Все это не только логически возможно, но уже установлено как факт тысячами опытов. О свете чувств, стало быть, верно то же, что о свете солнца. Солнце не создает неподвижных звезд и не уничтожает их, а лишь позволяет им зримо выступать или исчезать, смотря по тому, заходит оно или восходит; точно так же трансцендентальный субъект выступает из бессознательного или уходит обратно в бессознательное, смотря по тому, заходит или восходит чувственное сознание.

Совершенно напрасно пытаться сделать ясновидение понятным кому-либо хотя бы как логическую возможность, если он не усвоил этого важного различия между причиной и условием. А ведь это понимание встречается уже у древнего Плутарха, когда он говорит: «Как солнце становится сияющим не тогда лишь, когда выходит из облаков, а сияет постоянно и только из-за испарений кажется нам темным и тусклым, так и душа получает способность видеть будущее не тогда лишь, когда выходит из тела, как из облака, но обладает ею уже теперь, только ослеплена своим соединением со смертным».[3]

[3] Плутарх. Об упадке оракулов.

Новым открытием той таинственной силы, которую не слишком удачно называют животным магнетизмом, положено основание опытной психологии. Что за этим открытием все еще не последовало достаточного признания — лишь новейшие оживленные исследования гипнотизма возвещают поворот к лучшему, — легко объяснить, если подумать, какую уступку со стороны врачебной науки означало бы такое признание. Одно лишь определение предмета достаточно показывает трудности, стоящие у него на пути. Я намеренно выбираю определение, которое выражает месмеризм самым парадоксальным образом, но тем не менее верно: магнетическое лечение есть способ лечения, при котором пациент берет на себя роль врача — он ставит себе диагноз и сам назначает лекарства, — а врач, поскольку он совпадает с магнетизером, сам служит лекарством. Врачу будет довольно трудно в это поверить, и немало труда понадобится, чтобы убедить его, будто необразованный человек во сне понимает в диагнозе и лечении больше, чем высокообразованный

врач наяву. И все же еще Гиппократ высказал, что лучшее лекарство — лекарство снов.

Сопротивление, таким образом, понятно. Но что магнетизм и сомнамбулизм — целебное средство, неопровержимо следует уже из того, что существует природный сомнамбулизм, который природа при некоторых болезнях вызывает как критический и благотворный признак, а также из того, что искусственный магнетизм вызывает очень глубокий сон, который должен в усиленной мере давать признанные благотворные действия сна легкого. Глубине сна соответствует же не только его физиологическая целебная сила, но и ясность внутреннего пробуждения, потому что глубина определяет, насколько сдвинут порог ощущения. Благодаря этому сдвигу способность восприятия распространяется на внутренние состояния и возвышается до ясного внутреннего самосозерцания. Это делает возможным диагноз, ценность которого не следует ставить ниже, хотя технических выражений науки сомнамбула при этом и не знает.

Но и со стороны внешнего мира организм подвержен не только тем воздействиям, которые мы осознаем наяву, но и другим, которые лежат ниже порога ощущения и воспринимаются лишь при его сдвиге. От химических веществ царства минералов и растений он испытывает влияния, которые наяву лишь очень редко дают о себе знать в виде идиосинкразий, и он чувствует их полезное или вредное отношение к организму, как это бывает в животном инстинкте. На этой способности основано умение сомнамбул назначать себе подходящие лекарства.

Замечательные способности сомнамбул далеко не всегда соединяются все вместе в одном человеке, а часто встречаются лишь порознь, так что для общей картины этого состояния нужно

наблюдать несколько случаев. К тому же весьма значительны и личные различия.

Об органе и способе восприятия у сомнамбул мы еще очень многого не знаем. Так как мозговое сознание сомнамбул подавлено, их органом восприятия объявили ганглиозную систему со средоточием в солнечном сплетении. Это постольку справедливо, поскольку с психическими функциями в сомнамбулизме изменения в ганглиозной системе идут так же параллельно, как чувственное сознание идет параллельно изменениям мозга; этот параллелизм материалисты считают себя вправе превращать в причинное отношение.

Остановимся на этом на мгновение, чтобы затем, оценивая сомнамбулизм, не впасть в ту же ошибку. Материализм смешивает условие, без которого духовная деятельность человека не наступает, с причиной, из которой она проистекает. Дух проявляет себя через органы, а материализм говорит, что дух из органов развивается. Духовная деятельность нормальна при здоровом мозге и болезненна при болезнях мозга; отсюда материализм выводит тождество духа и деятельности мозга. Но если скрипач на хорошо настроенной скрипке играет хорошо, а на плохо настроенной плохо, то из этого никак нельзя заключать о тождестве артиста и его скрипки. Поэтому психологии никогда не удастся найти лучшего выражения для отношения между духом и цереброспинальной системой, между чувствами и мозгом, чем то, которое высказал уже Платон: мы познаем *через чувства душою*.[4] Об отношении между глазом и очками всякий скажет, что мы смотрим сквозь очки, то есть с их помощью, а видим глазом; по той же логике материализма зрение было бы функцией очков.

[4] Платон. Теэтет, 185.

Как сознание бодрствования идет параллельно с соответствующими изменениями чувств и мозга, так трансцендентально-психологические функции, по-видимому, идут параллельно с соответствующими изменениями ганглиозной системы, центральный очаг которой, солнечное сплетение, еще древние называли брюшным мозгом. У одной сомнамбулы врача Пететена подложечная область выпячивалась наподобие шара.[5] Сомнамбула Бертрана говорила, указывая на свой желудок, что там есть нечто, что говорит и у чего она может спросить совета. Когда ее инстинкт принимал таким образом драматическую форму сна, она наклонялась лицом к желудку, слегка потирала его указательным пальцем и затем отвечала на все вопросы, которые задала себе сама или которые были заданы ей.[6]

[5] Фр. Фишер. Der Somnambulismus. III, 110.

[6] Бертран. Traité du somnambulisme, 137.

Подробнее описывает двойственность мозга и солнечного сплетения, как она обнаруживается при переходе к сомнамбулизму, одна сомнамбула у Вернера. Когда ее чувства еще не были подавлены, а она уже тяготела к сомнамбулизму, она сказала: «Где я? Я не дома в голове. Это странная борьба между подложечной областью и головой; обе хотят что-то значить, обе — видеть и чувствовать. Так не может быть; это разорванность. Как будто я должна отослать голову вниз, под ложечку, когда мне нужно что-нибудь увидеть. Когда я думаю, у меня болит под ложечкой, а все-таки там, внизу, еще недостаточно светло. Я должна удивляться — и притом головой — новому устройству в желудке».[7]

[7] Вернер. Symbolik der Sprache, 124.

Что ганглиозная система может заменить цереброспинальную, видно уже в животном царстве, например у моллюсков и у тех насекомых, которые при слабо развитых чувствах обладают все же высокоразвитыми инстинктами.

Мозг и солнечное сплетение, два фокуса обеих систем, суть вместе с тем те части человеческого организма, которые можно магнетизировать с наибольшим действием. Их противоположность высказана уже в философии Веданты. Основное учение Вед гласит, что тот, чьи чувства обузданы, из «пещеры сердца» все объемлет и познает. Поэтому восхваляется йог, обретший единение (*йога*) с сердцем (*манас*). Вообще между высказываниями наших сомнамбул об их состоянии и тем, что в Ведах говорится о йоге, можно провести столько параллелей, что ясно видно: в обоих случаях речь идет об одном и том же. Так, сказано: «Что ночь для всех существ, в том бодрствует обуздавший себя; в чем бодрствуют существа, то ночь для созерцающего муни».[8] Сходно говорит Ясновидящая из Префорста: «В этом состоянии я не грежу; пусть не принимают его за сон; может быть, для внешнего мира это и сон, но для мира внутреннего это самое ясное бодрствование».[9] Так же и другая сомнамбула: «Это состояние вовсе не сон, а как раз самое светлое бодрствование».[10] Когда говорится: «Кто соединен с Брахмой, тот устремил глаза к середине бровей»,[11] то уже по этому внешнему признаку видно, что здесь обозначен сомнамбулизм, при котором зрачки всегда сдвигаются к переносице.

[8] Бхагавадгита, II, 69.

[9] Кернер. Die Seherin von Prevorst. I, 149.

[10] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen, 87.

[11] Бхагавадгита, V, 21.

В этом состоянии экстаза, по Ведам, в пещере сердца пробуждается внутренняя личность (*Пуруша*), отличная от личности бодрствования; тогда как первая познает тождество всех существ (*Tat twam asi*), эта последняя, занятая гордым «Я», называется *Ахамкара*.[12] Даже теория Месмера намечена уже в Ведах: ибо тот же эфир, что снаружи, в мировом пространстве, есть и внутри малого пространства — в сердце. «Дух — *Пуруша* — есть это Все… Кто знает его в пещере сердца, тот здесь, на земле, сбрасывает оковы неведения».[13] Веды, стало быть, вполне ясно понимают, что сознание, пробуждающееся внутри в сомнамбулизме, иное, чем чувственное сознание нашего «Я». Но и сомнамбулическое сознание требует носителя, а так как личность чувственного сознания, «Я», этим носителем не является, то мы должны различать именно «Я» и душу, личность и субъект; ибо, как говорит Аристотель, для вопроса о том, есть ли душа, решающе, встречаются ли среди деятельностей и претерпеваний нашего субъекта такие, которые *не* принадлежат телу.[14] Сомнамбулизм и доказывает существование таких функций множеством явлений; потому доказательства бытия души, почерпнутые из сомнамбулизма, гораздо убедительнее всех, что выставлены в философских и религиозных системах. Только учение о душе должно принять иной вид, чем тот, какой оно имеет в религиозных системах; ибо сомнамбулизм доказывает огромное различие между душой и «Я», субъектом и личностью, тогда как в религиях они отождествляются. Это последнее воззрение естественно не могло устоять перед нападками материализма, который доказывает, что чувственное сознание, будучи связано с организмом, должно быть вместе с ним и преходяще, что, стало быть, «Я» — не реальная сущность, а лишь состояние, произведение нашего организма. Против этого ничего нельзя

возразить, и даже пантеистические системы философии это допускают. Но материализм побеждает лишь то религиозное учение о душе, которое не различает душу и «Я»; он бессилен против учения, в котором душа лежит в основе и тех функций тела, что неведомы «Я», в котором она рассматривается как производитель, а не как произведение тела, а весь организм вместе с чувственным сознанием — как преходящая форма проявления этой души. Против этой души, лежащей вне нашего самосознания и с полнейшей ясностью выступающей в сомнамбулизме, материалистические доводы ничего не доказывают; ее не затрагивает и привычное возражение о дуализме — напротив, в ней дуализм духа и тела снят монистически.

[12] Виндишман. Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I, 1570.

[13] Атхарва-веда. Мундака, I, гл. 1.

[14] Аристотель. О душе, I, гл. 1.

Когда сомнамбулы сами говорят о своем способе восприятия, это естественно происходит на языке чувств: они говорят о зрении, слухе и т. д. Это, разумеется, лишь вспомогательное средство, и нельзя, например, понимать пространственное видение вдаль так, будто зрение в сомнамбулизме получает телескопическое расширение. Поэтому лучше признать такое обозначение способа восприятия «внутреннего чувства» лишь переводом на язык бодрствования, чем, толкуя его буквально, впадать в скептицизм или давать преждевременные определения этого внутреннего чувства. Определенно мы можем сказать лишь, *что* сомнамбулы воспринимают, но не *как*; а так как мы должны предполагать всеобщность закона причинности и для этого состояния, то отсюда необходимо следует существование органа восприятия и

закономерной, опосредованной вещественным агентом связи между этим органом и внешним миром — связи, которая есть и наяву, но протекает ниже порога ощущения; сдвиг же этого порога в сомнамбулизме делает восприятие возможным. Если бы можно было спросить спящего, спит ли он, он ответил бы «нет»; так же ответят на этот вопрос и сомнамбулы, имея в виду свое внутреннее бодрствование, и притом с тем большим правом, что воспринимаемое ими есть часть действительности. Пусть этот внутренний смысл — пока еще очень темное слово; все же внешние чувства в сомнамбулизме закрыты настолько, что для внутреннего восприятия они в расчет не идут; поэтому неудивительно слышать, что даже слепорожденные в сомнамбулизме видят,[15] как ведь и в обычном сне у них бывают образы сновидений.

[15] Кизер. Archiv für tierischen Magnetismus. II, 1, 22.

Чтобы сделать понятными различные психические функции сомнамбул и рассеять направленные против них сомнения, нужно более долгое исследование, которое я оставляю для особого сочинения. Здесь я должен ограничиться лишь намеками, которых, однако, вместе с частичным развитием в следующих главах будет довольно, чтобы показать: и способ познания, и содержание познания у сомнамбул выходят за пределы чувственного сознания и самосознания. Последние составляют поэтому лишь одно из возможных для нас, людей, психических состояний, и если брать в расчет только духовное существо человека в бодрствовании, то определена лишь половина человека. Не наяву, а в сомнамбулизме мы способны ставить диагноз своему внутреннему и указывать нужные лекарства. Противоположность бодрствованию видна и в том, что

выражение лица и жесты сомнамбул гораздо точнее отвечают их внутренним ощущениям; речь их облагораживается, а память охватывает давно забытое. Их видения часто аллегоричны, как это нередко бывает уже и в обычном сне, так что они сами часто не понимают их смысла. Выражение их лиц выдает раздумье, соответствующее их новому положению, и чувство необычайного благополучия. Когда их внутренняя жизнь возрастает до высшей ясности, они обнаруживают и нравственный, и умственный подъем; последний, однако, надо понимать не как усиленное рассуждение, а как интуитивный способ познания, какой бывает в родственных сомнамбулизму состояниях инстинкта и художественного творчества, с преимущественным участием чувства и фантазии. Если прибавить к этому еще ясновидение, сбрасывающее формы познания — пространство и время, — в чем лежит лучшее подтверждение учения Канта, то можно, пожалуй, сказать, что в сомнамбулизме открывается мир, закрытый для чувственного сознания, и «Я», закрытое для обычного самосознания. Физиологическая и философская теория познания давно пришли к ясности в том, что мир есть наше представление, которое не совпадает с действительностью; они признают трансцендентальный мир, лежащий по ту сторону наших чувств. Сомнамбулизм это подтверждает: он показывает, что наше сознание не исчерпывает мира, ибо один лишь сдвиг порога ощущения до некоторой степени приподнимает завесу и с трансцендентального мира; но он показывает и то, что то же самое верно о самосознании как частном случае сознания, то есть что наше самосознание не исчерпывает нашего «Я», ибо один лишь сдвиг порога ощущения позволяет познать трансцендентальное продолжение «Я» и нас самих как обитателей того трансцендентального мира.

До сих пор физиология признавала бессознательное лишь в растительных функциях организма, совершающихся без участия сознательной воли, и в мышлении, поскольку она понимает мысль, всплывающую в сознании, как конечный итог бессознательного процесса. Больший шаг сделала философия: Гартман во всем мире явлений указал это неразложимое для нашего сознания ядро бессознательного. Тем самым дальнейшему развитию философии указано определенное направление. Прежде всего речь идет о более точном определении бессознательного. Очевидно, такое определение возможно лишь тогда, когда даны состояния человека, в которых обычный порог ощущения нашего сознания и самосознания перенесен. Это и происходит в сомнамбулизме. Из него мы узнаем, что наши бессознательные функции бессознательны лишь относительно, а именно только для человека, познающего чувствами, но что их сопровождает трансцендентальное сознание, — чем и становится возможным самодиагноз сомнамбул. То же верно об инстинкте и о гениальном творчестве, которые также сопровождаются трансцендентальным сознанием. Но так как это трансцендентальное сознание принадлежит нашему «Я» в его трансцендентальном продолжении и индивидуальность в сомнамбулизме отнюдь не растекается пантеистически, а даже возрастает, то от бессознательного пантеистических систем прежде всего должна быть отделена большая область, и метафизический индивидуализм вновь вступает в свое урезанное право.

Индивидуум лежит, стало быть, и по сю, и по ту сторону порога ощущения. Эти две половины нашего существа ведут себя как две чаши весов: одна поднимается над порогом ощущения настолько, насколько опускается другая. Когда сомнамбулы просыпаются, их сознание и самосознание сжимаются до обычного состояния

бодрствования. Порог ощущения, следовательно, действительно создает дуализм нашего существа; но это как бы лишь оптический дуализм двух лиц одного монистического субъекта, снятый монистически, как двойная звезда — в ее общем центре тяжести. Учение о человеческой душе, от которого современное естествознание отказалось из-за его дуализма, теряет, таким образом, этот соблазнительный признак и становится монистическим.

Итак, сомнамбулизм составляет основание учения о человеке, содержание которого можно свести к учению о двуединстве человека.

Правда, я убедился именно из изучения сомнамбулизма, что определенность, с какой я говорю о его действительности и его высоком философском значении, должна быть необъяснима для всех тех, кто находит ту же степень определенности у писателей-материалистов, начисто отрицающих все факты сомнамбулизма. Обычно это делается с утверждением, будто Академия в Париже разоблачила сомнамбулизм как обман. Это совершенно неверное утверждение противники магнетизма списывают друг у друга на веру, и никто не дает себе труда заглянуть в исторические документы самой Парижской академии. Ограничусь сочинениями лишь из недавнего прошлого и приведу только два примера.

Бюхнер говорит: «Еще в 1783 году, по случаю пребывания в Париже знаменитого магнетизера Антона Месмера, научная комиссия под руководством Байи и Араго дала образцовое заключение, которое после тщательной проверки представило все дело как обман, основанный на галлюцинациях, обманах чувств, возбужденном воображении и влечении к подражанию. И Парижская медицинская академия после многократных обстоятельных проверок пришла к тому же результату».[16] Столь

же кратко полагает возможным выразиться Шпитта, говоря, что «печальный обман магнетических лечений… в 1784 году был разоблачен приговором двух проверочных комиссий, созванных по повелению Людовика XVI».[17] Сообразно этому утверждению Шпитта, в полном противоречии с заглавием своей книги, оставляет совершенно без обсуждения самое интересное состояние сна — магнетическое — и самое интересное состояние сновидения — сомнамбулизм, так что заглавие книги шире ее содержания: заглавие включает месмеризм, а содержание его исключает.

[16] Бюхнер. Kraft und Stoff (1883), 361.

[17] Шпитта. Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele (1883), 124.

Прежде всего я хочу показать, что упомянутое утверждение, которое переходит у противников магнетизма по наследству, как вечная болезнь, неверно.

Месмер неоднократно обращался к академиям, но они вовсе не удостаивали его внимания, пока Людовик XVI прямо не повелел им исследовать месмеризм. Данные ими об этом заключения[18] были, однако, отнюдь не образцовыми, как утверждает Бюхнер, а поверхностными и составленными без должной добросовестности. Две цитаты это докажут.

[18] Эти заключения можно найти в любом крупном сочинении о магнетизме, например у Бюрдена и Дюбуа: Histoire académique du magnétisme animal. Paris, Baillière, 1841.

В донесении королевских комиссаров («*rapport des commissaires du roi*») говорится: «*Les malades distingués, qui viennent au traitement pour leur santé pourraient être importunés par nos questions; le soin d'observer pourrait les gêner ou leur déplaire; les commissaires eux-mêmes seraient gênés par leur discrétion. Nous avons donc arrêté, que*

notre assiduité n'étant pas nécessaire, il suffirait que quelques-uns d'entre nous vinssent à ce traitement de temps à temps.»

Так же небрежно поступила и медицинская академия, как доказывает следующая цитата из ее донесения: «*Nous avons cru enfin ne pas devoir fixer notre attention sur des faits rares, insolites, merveilleux, qui paraissent contredire toutes les lois de la physique, parce que ces cas sont toujours le résultat de causes compliquées, variables, cachées, inextricables.*» Неудивительно, что врач Жюссье отказался поставить свою подпись под таким донесением.

Из последней цитаты видно, что медицинская академия вовсе не объявляла месмеризм «обманом», как утверждают Бюхнер и Шпитта: ведь факты, даже «чудесные» факты, она признала, так что отвергнута могла быть лишь теория Месмера. То же признание фактов высказала и Академия наук в донесении королевских комиссаров: «*Rien n'est plus étonnant que le spectacle de ces convulsions. Quand on ne l'a pas vu, on ne peut s'en faire une idée… Tous sont soumis à celui qui magnétise: ils ont beau être dans un assoupissement apparent, sa voix, un regard, un signe les en retire. On ne peut s'empêcher de reconnaître à ces effets constants une grande puissance qui agite les malades, les maîtrise, et dont celui qui magnétise, semble être le dépositaire.*»

Лишь мимоходом замечу, что названного Бюхнером Араго тогда еще и на свете не было. Ниже я еще дам ему слово, но при этом возьму его в свидетели на свою сторону.

Кто вообще выставляет отчет комиссии 1784 года против сомнамбулизма, уже тем самым показывает, что этого донесения не читал. Дело в том, что в 1784 году речь шла исключительно о животном магнетизме, и лишь *после* появления того донесения Пюисегюр, ученик Месмера, наблюдал и обнародовал первые случаи сомнамбулизма. Сам Месмер, правда, знал сомнамбулизм,

но держал эту тайну при себе. Академии о нем не знали, и он вовсе не был предметом их исследований.

Из сказанного следует, что Бюхнер, осуждая сомнамбулизм, ссылается на заключение, в котором о сомнамбулизме вовсе нет речи. А ниже я покажу, что ему совсем неизвестно другое донесение Парижской академии, в котором рассматривался именно сомнамбулизм. Это же донесение, которое врачу следовало бы знать, *единогласно* высказывается в пользу сомнамбулизма и подтверждает все те удивительные явления, которые ему приписываются и к которым относится, в частности, и ясновидение.

Уже в 1820–1821 годах в Отель-Дье были поставлены опыты, и подписи тридцати врачей подтвердили, что мнение комиссий 1784 года, будто явления магнетизма основаны на возбужденном воображении пациентов, ошибочно. Больные засыпали и тогда, когда их магнетизировали без их ведома, даже сквозь закрытые двери.

Наконец, 10 октября 1825 года Фуассак предложил медицинской академии новое исследование дела. Уже через несколько дней был прочитан предварительный доклад, который так обосновывал необходимость этого исследования:

> 1) *Parce que les expériences d'après lesquelles ce jugement* (1784 года) *a été porté, paraissent avoir été faites sans ensemble, sans le concours simultané et nécessaire de tous les commissaires, et avec des dispositions morales qui devaient d'après le principe du fait qu'ils étaient chargés d'examiner, les faire complètement échouer.*
>
> 2) *Que le magnétisme jugé ainsi en 1784 diffère entièrement par la théorie, les procédés et les résultats, de celui, que des observateurs exacts, probes, attentifs, que des médecins éclairés, laborieux, opiniâtres, ont étudié dans ces dernières années.*

Этот второй довод относится к тому обстоятельству, что открытый тем временем сомнамбулизм в 1784 году еще вовсе не обсуждался.

Тогда была назначена комиссия из одиннадцати врачей академии, которая посвятила исследованию магнетизма и сомнамбулизма пять лет и 21 и 28 июня 1831 года огласила свое донесение устами врача Гюссона. В нем единогласно признавались факты сомнамбулизма: нечувствительность магнетизированных; их способность ставить диагноз своему внутреннему и чужим организмам, предсказывать ход болезни для себя и для других и назначать действенные лекарства; усиление памяти, ясновидение без посредства глаз, действие магнетизера на расстоянии и т. д.

В этом донесении комиссия прямо говорит, что учреждена для исследования сомнамбулизма, «*qui n'avait pas été étudié par les commissaires de 1784*». Точно так же говорит Араго о лишь впоследствии открытом сомнамбулизме, «*contre lequel on n'a plus le droit d'invoquer le rapport de Bailly*» (1784 года).[19]

[19] Араго. Annuaire de 1853, p. 144.

Итак, повторяю: чтобы отвергнуть сомнамбулизм, Бюхнер ссылается на исторический документ, который в этом отношении, по позднейшим высказываниям самой академии, вовсе не имеет силы; зато ни Бюхнер, ни Шпитта не знают того документа, который полностью опровергает противников сомнамбулизма. А мимо него не следовало бы проходить ни врачу, ни философу, ибо донесение 1831 года само говорит о магнетизме, что он «*devrait trouver sa place dans le cadre des connaissances médicales*»; в теоретическом же отношении магнетизм и сомнамбулизм так же важны для философа, как в практическом — для врача. В этом

Бюхнер, конечно, не одинок среди своих коллег: что лишь очень немногие из них заботятся об этом изучении, я мог бы подтвердить фактами по крайней мере для того города, в котором живу. А как раз там полдюжины магнетизеров занимаются своим делом и пользуются большим наплывом больных. Врачи же (за немногими исключениями) говорят об обмане и утверждают, что этот наплыв еще ничего не доказывает. Это верно: сам по себе он ничего не доказывает в пользу магнетизма, но говорит очень о многом в отношении нашей врачебной науки, ибо от врачей, которые умеют вылечить болезнь, публика не уходит.

Верно то, что говорит Бюхнер: в 1837 году была назначена премия в 3000 франков той сомнамбуле, которая сможет читать без посредства глаз, и премия не была присуждена. Врач Пижер привез для этой цели в Париж свою двенадцатилетнюю дочь-сомнамбулу. На частных показах отдельным академикам ясновидение было установлено — среди свидетелей был и Араго; но академия нашла выход, и на решающем заседании до опыта вовсе не дошло: врачи объявили недостаточной мерой то, что глаза девочки заклеивали полотном, закрывали ватой и еще покрывали черной бархатной маской, сквозь которую, по словам Араго, видеть что-либо было невозможно.

Бюхнер, по-видимому, опять-таки ничего не знает о другой премии. Доктор Берна назначил 70 000 (!) франков тому академику, который сумел бы читать в отвергнутой академией маске барышни Пижер, и сверх того указал, что ничего не имеет против, если эта сумма будет отдана в кассу для бедных.[20]

[20] Пижер. Puissance de l'électricité animale, 143–176 (Paris 1839).

Показав на двух примерах, как поступают противники сомнамбулизма, я могу спокойно предоставить суждение об этом

читателю; сам же я перейму из их способа лишь одно — краткость. В противовес Бюхнеру и Шпитте я выставляю здесь два положения, мимо которых пусть попробуют пройти все противники сомнамбулизма. Одно положение содержит исторический факт, другое — логический вывод из него:

1) Пятилетними исследованиями одиннадцати врачей медицинской академии в Париже, единогласно составленное донесение которых было публично прочитано в 1831 году, сомнамбулизм со всеми его так называемыми чудесами, в закономерности которых, однако, сомневаться нельзя, доказан как неоспоримый факт.

2) Перед этими положительными случаями, по правилам логики, все отрицательные случаи в сколь угодно многих неудачных опытах прошлого и будущего не имеют ни малейшего веса.

Но так как это заключение академии отнюдь не стоит особняком, а с тех пор сотни врачей также наблюдали эти явления, так что необозримое множество вполне засвидетельствованных фактов доступно всякому, кто вообще намерен узнать истину, и ему нужно лишь читать, чтобы убедиться, — я, без сомнения, вправе не обращать больше внимания на тот скептицизм, который носит это имя не по праву, ибо основан лишь на непрочитанном, то есть на неосведомленности, и идти дальше своим путем.

В наши дни внимание к магнетизму вновь привлекли публичные сеансы магнетизера Гансена. Вызванные им явления поначалу выдавали за обман, а затем — чтобы закрепить это открытие за официальной наукой — назвали гипнотизмом. С тех пор физиологи весьма усердно взялись изучать этот гипнотизм, которым пренебрегали сорок лет, то есть со времени его

открытия Брейдом, и который охватывает часть месмерических явлений. Жаль, конечно, что науке понадобились публичные представления, чтобы получить побуждение к изучению столь важных явлений; зато теперь по крайней мере не приходится опасаться, что месмеризм может снова быть забыт. И если физиологи продолжат свои усилия и еще расширят опыты, то мы можем быть уверены, что и прочие явления месмеризма наступят, вызванные ими самими. И если до сих пор они были скептичны к тому, что видели другие наблюдатели, то не будут уже скептичны к тому, что не только видели, но и сделали сами. Может быть, и тогда еще сохранят слово «гипнотизм»; но тогда он будет не чем иным, как месмеризмом под другим именем.

Гипнотизм и месмеризм — отнюдь не совпадающие понятия одинакового объема. Сам Брейд определяет гипнотизм как «следствие видоизменяющего влияния, которое внимание, длительно и в повышенной степени обращенное на отдельные части тела, оказывает на протекающие в них физические процессы, — вызывается ли это внимание намеренно внешним воздействием или же исходит из свободной воли пациента, связывающего со своим сосредоточением ожидание, что наступят определенные изменения».[21] Своими опытами Брейд, однако, доказал лишь, что сосредоточенное внимание есть *одно* из средств вызвать явления, сходные с явлениями магнетизма; но он не доказал, что других средств этого рода нет. Все явления месмеризма могут наступать сами собой вследствие болезней, глубокого горя, религиозного волнения и т. д.; и если даже в этих случаях еще предполагать сосредоточенное внимание, то его совершенно нет, когда спящих людей магнетизируют с успехом и даже особенно легко, — а это объясняется лишь тем, что обычный сон есть начинающийся сомнамбулизм. Дюпоте пытался

магнетизировать тысячи спящих и у всех установил одни и те же явления.[22] И столь осторожный и скептичный Делез говорит, что естественный сон есть даже самое благоприятное мгновение для магнетического воздействия на человека.[23] Магнетизировать можно и животных, как доказывают опыты Лафонтена над львами, гиенами, собаками, кошками, белками и ящерицами.[24] Отсюда следует, что в гипнотизме, правда, есть субъективный фактор со стороны магнетизируемого, но в месмеризме явления вызывает объективный агент со стороны магнетизера, воспринимаемый организмом магнетизируемого. Если же и у спящих, и у животных предполагать внимание и фантазию, то для устранения этой ложной теории достаточно указать на магнетизирование растений. Доктор Аликс в Турине ставил опыты над *Mimosa pudica*, которую из-за ее как бы испуганного вздрагивания при прикосновении человеческой руки называют также «чувствительницей» или *Noli me tangere*. Он делал ее нечувствительной к прикосновению как магнетизированием, так и хлороформированием.[25]

[21] Прейер. Der Hypnotismus, 109.

[22] Дюпоте. Manuel de l'étudiant magnétiseur, 15.

[23] Делез. Histoire critique du magnétisme animal. II, 236.

[24] Лафонтен. L'art de magnétiser, 325 и сл.

[25] Князь Г. цу Вид. Das unbewusste Geistesleben. I, 140.

Впрочем, если Брейд признает лишь субъективный фактор, то, даже будь он прав, магнетический агент этим еще не устранен, ибо мыслим еще и третий случай: что сосредоточенное внимание действует не само по себе, а именно высвобождает этот самый магнетический агент в собственном организме внимающего,

который, стало быть, магнетизирует сам себя. Мы не можем допустить, что магнетизеры — особый класс людей; скорее, каждый в большей или меньшей мере должен обладать этим агентом, и нет достаточного основания сомневаться в переходе его от одного организма к другому — вероятно, при посредстве того нервного аппарата, которым заканчиваются нервные нити под кожей кончиков пальцев и который называют пачиниевыми тельцами. Кто знает относящуюся сюда литературу, тот знает, что этот все еще оспариваемый объективный агент можно сделать видимым не только в темной комнате,[26] что сомнамбулы, по их единогласному утверждению, видят его и вне этой комнаты и что его можно даже измерить.[27] Именно поэтому напрасно так быстро оставили точку зрения Месмера, который хотел видеть в магнетизме прежде всего физическое явление, и, поскольку тогда этот агент еще не удавалось установить, обратили внимание почти исключительно на психологические явления сомнамбулизма, правда, более замечательные. Вместо этого следовало бы прежде всего установить физическую основу магнетизма.

[26] Райхенбах. Der sensitive Mensch.

[27] Робиано. Névrurgie.

Так называемые чудеса, приписываемые сомнамбулизму, закономерность которых, однако, признает уже ближайшее столетие, — не только факты, но и факты величайшей важности. В обоих отношениях я могу сослаться на Шопенгауэра, который еще на закате жизни предпринял это изучение, но, к сожалению, не завершил его. О действительности сомнамбулизма он говорит: «Кто в наши дни сомневается в фактах животного магнетизма и его ясновидения, того следует назвать не неверующим, а

несведущим». Что же касается важности дела, то он говорит: «Явления же, о которых идет речь, по меньшей мере с философской точки зрения, безо всякого сравнения важнейшие из всех фактов, какие только представляет нам весь опыт; поэтому долг всякого ученого — основательно с ними ознакомиться… И тогда настанет время, когда философия, животный магнетизм и беспримерно продвинувшееся во всех своих отраслях естествознание станут бросать друг на друга столь яркий свет, что откроются истины, достичь которых иначе нельзя было и надеяться».[28]

[28] Шопенгауэр. Versuch über Geistersehen.

И в самом деле, сомнамбулизм дает убедительнейшее доказательство иного порядка вещей, чем чувственный, а также того, что мы, люди, сами вплетены в этот трансцендентальный порядок той стороной нашего субъекта, которая неведома «Я». Сомнамбулизм доказывает, что Шопенгауэр и Гартман были правы, полагая в основу человеческой формы проявления волю и бессознательное; но он доказывает и то, что эта воля не слепа, что неведомое «Я» не бессознательно само по себе, что, далее, между нами и мировой субстанцией должен быть вставлен трансцендентальный субъект — существо волящее и познающее, что, стало быть, индивидуальность человека сохраняет значение за пределами ее нынешней формы проявления, а земное существование есть лишь одна из возможных для нашего субъекта форм существования.[29]

[29] Ср. Гелленбах. Philosophie des gesunden Menschenverstandes, 222.

Итак, наука о человеке еще не написана. Прежним путем физиологической психологии мы, может быть, постепенно научимся понимать земную форму существования по ее

содержанию, но не самый факт ее; настоящее разъяснение загадки человека мы получим лишь тогда, когда проникнем в наше бессознательное, к которому сомнамбулизм — единственные входные врата. Как астроном должен дождаться земной ночи, чтобы наблюдать, как прорастают звезды, так и мы должны дождаться ночи нашего чувственного сознания, чтобы увидеть, как прорастает наш трансцендентальный субъект.

Нельзя, однако, утверждать, что изучение сомнамбулизма до сих пор велось правильно; скорее надо признать, что ошибаются и в стенах Илиона, и вне их: априорному отрицанию со стороны противников противостоит восторженное увлечение со стороны сторонников. Но с уверенностью можно ожидать, что из этого параллелограмма духовных сил как равнодействующая разовьется пора непредвзятого изучения предмета на опытной основе, как это предсказал Жан Поль словами: «Едва ли какое-нибудь столетие сделало среди открытий, проливающих свет сразу на двойной мир тела и духа, открытие большее, чем прошлое, — органический магнетизм; только для воспитания и ухода за чудесным ребенком нужны столетия, пока он не вырастет в чудотворца мира».[30]

[30] Жан Поль. Museum. I, § 1.

ГЛАВА V. СОН — ВРАЧ

✦

1. Образы сна как символическое изображение телесных состояний

Во сне наши чувства закрыты для внешнего мира; обычное сознание, основанное на внешних возбуждениях этих чувств, поэтому исчезает: оно больше не получает притока. Но во сне происходит *внутреннее* пробуждение — сновидение. Какая-то причина возбуждения должна быть и у образов сна, и если она лежит не во внешнем мире, от которого мы отгорожены, то ее надо искать в нашем собственном внутреннем.

Так возникает вопрос: в каком отношении стоят наши сны к нашему внутреннему? Этот вопрос, очевидно, еще не решен тем, что говорят о свободной деятельности нашей фантазии. Свободной фантазию сна можно назвать лишь постольку, поскольку образы сна вызывает не сознательная воля, не внимание, не размышление, направленное к определенной цели; но признать свободу этих образов в смысле беспричинности не позволяет нам всеобщность закона причинности. Течение наших представлений во сне, как и наяву, должно определяться нашими телесными состояниями и душевными настроениями. Иными словами: образы сна должны содержать скрытые намеки на здоровье и болезнь тела и души. Связь между нашим самочувствием и нашими снами должна, далее, быть закономерной, то есть определенные состояния нашего внутреннего должны влечь за собой сны определенной окраски;

по меньшей мере этим должно определяться общее направление фантазии сна.

Итак, сон есть символическое изображение внутренних состояний спящего; он — признак здоровья или болезни. Что наши врачи пренебрегают этим признаком, всякий знает по собственному опыту. Пожалуй, никто из моих читателей не встречал врача, который спросил бы его о его снах. Иначе было, по свидетельству Аристотеля, у истоков нашей нынешней медицины: «Искусные среди врачей говорят, что к снам следует относиться очень внимательно». Он сам указывает и причину, говоря, что определенным болезням соответствуют определенные сны.[31] Ниже будет показано, что такое пренебрежение нельзя оправдать и что сон как признак, несмотря на свою символическую оболочку, часто тоньше и надежнее, чем биение нашего пульса и состояние нашего языка.

[31] Аристотель. О пророчестве во сне, гл. 1 и 2.

Общепризнано, что труднейшая задача врача — диагноз. Большая часть ошибок совершается в той работе рассудка, в которой по телесным признакам заключают о внутренней причине болезни. Так, недавно английские врачи в Индии лечили одну молодую замужнюю женщину из моей собственной родни от рака нижней части живота и в конце концов предписали ей вернуться на родину; но уже во время переезда страшный рак принял облик милого ребенка, который, к сожалению и по понятной причине, не остался в живых. Такие разительные случаи, правда, очень редки; но нельзя отрицать, что во врачебном диагнозе совершается много ошибок, и это очень понятно, потому что эта задача врача — труднейшая. Если же диагноз поставлен верно, то старания врача большей частью увенчиваются успехом; а там, где диагноз

даже излишен, потому что нужные сведения дает один внешний осмотр, как, например, в хирургических случаях, медицина празднует свои высшие торжества.

Если же в наших снах отражаются состояния нашего внутреннего, если сон есть признак, то внимание к нему тем более уместно, что он способен помочь врачу как раз в труднейшей из его задач — в диагнозе. Задача врача, однако, двоякая: он должен не только исследовать болезнь, но и назначить подходящие лекарства. Последующее исследование приведет к несколько неожиданному выводу, что и сон — врач в *обоих* отношениях: он дает опорные точки и для диагноза, и для лечения.

Сон основан на внутренних ощущениях организма, которые определяют общее качество образов сна. Иной причины помыслить нельзя. Эти внутренние раздражения существуют, правда, и наяву, но не доходят до сознания, потому что мозг занят более сильными впечатлениями внешнего мира. Как солнечный свет настолько затмевает все звезды, что они оптически исчезают, так ощущения дневного сознания оттесняют те внутренние ощущения; и как с заходом солнца вновь становится видим мягкий свет звезд, так и во сне доходят до восприятия различные внутренние ощущения, наяву остающиеся совсем незамеченными. Через нервную систему мозг связан со всеми частями организма, так что всякое внутреннее раздражение любой части тела передается до мозга, где во сне получает свое символическое изображение в соответствующем образе сна. Так эти образы становятся признаками внутренних состояний, и они тем ценнее, что пациент наяву ничего или очень мало о них узнает, так что для диагноза они теряются. Внутренние ощущения должны быть уже довольно грубыми, чтобы и наяву доходить до сознания. Повышенная же восприимчивость к внутренним раздражениям во

сне приводит к тому, что болезненные раздражения проникают в сознание сна уже при гораздо более *слабой* степени, чем в дневное сознание, и что, следовательно, болезни возвещаются *раньше*, чем дневное сознание что-либо почувствует. Симптоматические сны имеют, таким образом, как бы пророческую природу: в то время как наяву мы еще считаем себя вполне здоровыми, сон уже выдает первые признаки начинающейся болезни. Неприятные события во сне часто основаны на телесных состояниях, которые наяву остаются совершенно темными, но воспринимаются фантазией сна, символически изображающей предметы раздражения. Это высказал уже Аристотель словами: «Так как начала всех вещей малы, то малы и начала болезней и прочих состояний, возникающих в телах. Очевидно поэтому, что во сне они должны обнаруживаться больше, чем наяву».[32]

[32] Аристотель. О пророчестве во сне, I, 1.

Итак, сон — более *тонкое* средство диагноза, чем признаки в бодрствующем состоянии, и он выдает *более ранние* стадии готовящихся болезней, чем бодрствование. Модсли говорит: «Сны и в самом деле имеют иногда пророческое значение в отношении некоторых поражений тела, самые ранние темные признаки которых недостаточно сильны, чтобы в ходе бодрствующей душевной жизни привлечь к себе внимание или вызвать нечто большее, чем смутное, неопределенное чувство недомогания; они открываются тогда во время душевной деятельности во сне, когда иные впечатления исключены. Когда же болезнь наконец определенно входит в наше бодрствующее сознание, мы с изумлением вспоминаем пророческий, предостерегающий сон».[33]

[33] Модсли. Physiologie und Pathologie der Seele. Немецкий перевод Р. Бема, с. 254.

Всякая болезнь имеет свой так называемый скрытый период, в течение которого пациент кажется еще вполне здоровым. В это время врачебный диагноз не замечает еще никаких признаков, потому что они состоят лишь в очень слабых возбуждениях, которые не доходят до сознания и разве что во сне изображаются в образах. Этот диагноз облегчается еще и тем, что сну присуще преувеличение, так что образы сна как бы микроскопически увеличивают внутренние ощущения. Так, древний врач Гален[34] рассказывает об одном человеке, которому снилось, что его бедро превратилось в камень, и через несколько дней это бедро парализовало. Макарио приснилась сильная боль в горле, но по пробуждении он чувствовал себя совершенно хорошо; однако через несколько часов у него началось сильное воспаление миндалин.[35] Тесту, министру при Луи-Филиппе, приснилось, что его хватил удар, который через три дня действительно его поразил.[36] Если бы Тест рассказал этот сон кому-нибудь, склонному видеть в снах чудесное, тот из позднейшего исполнения вывел бы пророческую природу наших снов в спиритуалистическом смысле, тогда как этот вещий сон, очевидно, следует толковать лишь в смысле физиологическом. Если же бы Тест рассказал свой сон умному врачу, тот, может быть, сумел бы предотвратить исполнение.

[34] Гален. О пророчестве во сне.

[35] Эрве. Les rêves etc. Paris, Amyot, 1867, с. 232.

[36] Эрве, 232.

И к внешним впечатлениям во сне у нас часто бывает та повышенная чувствительность, на которой основано преувеличение образов сна. Грелка у подошвы заставляет нас видеть во сне, будто мы идем через огонь; если же одеяло

сдвинется и оставит ногу открытой, нам снится холодный ручей, который мы переходим вброд. Эрве однажды приснилось, что у него дымит камин, но, проснувшись, он ничего такого не заметил. Через час он проснулся снова — дым к тому времени стал уже очень сильным.[37]

[37] Эрве, 352.

Симон Шольций, ученый врач, рассказывает об одном человеке, которому снилось, что к нему подходит высокий человек в польском платье и бросает ему камень в грудь; проснувшись в испуге, он действительно ощутил сильную боль посреди груди, зажег свет и увидел как раз на этом месте черное пятно величиной с ладонь, которое от банок и рассасывающего пластыря понемногу исчезло.[38] Фридрейх рассказывал, что, будучи кандидатом медицины, он дежурил у больного с нарывом на бедре, который из страха перед ножом не давал его вскрыть. Вдруг больной с криком проснулся от сна, будто ему силой вскрыли нарыв, — а нарыв, как оказалось при осмотре, прорвался сам.[39]

[38] Хеннингс. Über Träume und Nachtwandler. Weimar 1802, с. 245.

[39] Радешток. Schlaf und Traum, 119.

Такое драматическое обоснование внутренних ощущений событиями сна фантазия предпринимает очень часто. Так, ритору Аристиду приснилось в храме Асклепия, что на него идет бык и ранит его в колено; проснувшись, он нашел там опухоль. Арнольду из Виллановы приснилось, что черная кошка укусила его в ногу; на другой день на том же месте возникла раковая язва. Конраду Геснеру приснилось, что его ужалила змея, и через несколько дней у него на груди появился чумной бубон, от которого он умер.[40]

Краусс не раз испытал на себе, что сны об операциях на зубах были предвестниками сильной зубной боли и что приснившиеся укусы тигра или ядовитой змеи указывали места кожи, где вскоре затем прорывался нарыв.[41] Не только в представлениях сна, но и в бредовых образах душевнобольных Краусс видит символическое выражение физиологических процессов и для тех и других принимает одни и те же возбуждающие органы. При близком во всем остальном родстве сна и душевной болезни такое заключение от одинаковых представлений к одинаковым причинам возбуждения кажется не лишенным основания. Так, Мори рассказывает об одном душевнобольном, который страдал бредовой мыслью, будто он стал женщиной и ждет ребенка; это самое представление было у самого Мори в одном сне, и так как у него оно было вызвано нервными болями во внутренностях, то, может быть, так было и у того больного.[42]

[40] Перти. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. II, 365–378.

[41] Zeitschrift für Psychiatrie, 1858 и 1859: Der Sinn im Wahnsinn.

[42] Мори. Le sommeil et les rêves, 141.

По Буамону, и наяву могут возникать галлюцинации драматического рода как предвестники болезней, еще прежде чем покажутся другие признаки. Одна дама, войдя вечером в свою комнату, испугалась при виде скелета, который выхватил кинжал и вонзил его ей в левый бок. В следующую ночь в этом боку началось воспаление.[43]

[43] Буамон. Des hallucinations, 248.

Так во сне обостряются восприятия общего чувства, и уже те тихие перемены в организме, которые ускользают от восприятия наяву и которыми болезненные состояния лишь

подготавливаются, часто задолго до вспышки болезни изображаются в символической и большей частью драматической форме. Особенно это бывает, когда в организме кроется постоянное предрасположение к какой-либо болезни; поэтому о таком предрасположении позволяют заключать прежде всего сны, часто повторяющиеся с одинаковым характером. Так, французский врач Вирей говорит, что начинающиеся кровотечения возвещаются снами красного цвета, лимфатические излияния — снами о наводнении, внутренние воспаления — приснившимися пожарами.[44] Одному человеку перед возвратом его грудных судорог регулярно снились дикие кошки; у другого же перед приступами лихорадки всегда являлись сны о толпах людей.[45] Карус сообщает, что человеку, предрасположенному к болезненным, внезапно наступающим грудным судорогам, перед приступами регулярно снилось, будто его преследуют и кусают кошки; другому во сне шли навстречу быки, когда ему предстояли приступы сильной головной боли.[46] Во всех этих случаях ценность снов для диагноза состоит главным образом в том, что они указывают не на действительные, а уже на возможные болезни и, следовательно, могут служить своевременными предостережениями.

[44] И. Г. Фихте. Psychologie. I, 540.

[45] Зибек. Traumleben der Seele, 31.

[46] Карус. Psyche, 238.

Часто играет роль и ассоциация представлений. Бонет приводит одну даму, которая совершенно регулярно и надежно могла за несколько дней возвещать наступление своих болезней, потому что каждый раз видела во сне своего врача.[47] Здесь нет нужды допускать ясновидение вдаль; и эти сны были, вероятно, лишь

симптоматическими, и даже если при этом не было ясного указания на страдающую часть, то при повышенной восприимчивости сна неопределенное недомогание могло дойти до восприятия, а образ врача мог явиться через простую ассоциацию представлений, которая во сне действует так же, как и наяву. Интересный сон такого рода рассказывает Эрве. Одного путешественника во время поездки к истокам Нила постигло сильное воспаление глаз, прошедшее лишь после его возвращения во Францию. Десять лет спустя он, к своему удивлению, заметил, что в его снах все чаще всплывают пейзажи и эпизоды той поездки. Это нарастало шесть недель, пока его наконец снова сильно не поразило то воспаление глаз, от которого он десять лет был свободен.[48] В этом случае, следовательно, первые зачатки воспаления ощущались во сне уже за шесть недель до его вспышки и пробуждали те представления, с которыми они десятью годами раньше были связаны.

[47] Хеннингс. Ahndungen und Visionen. Leipzig 1777, c. 214.

[48] Эрве, 360.

Замечено, что вспышке безумия предшествуют очень беспокойные сны, например мучительные кошмары, но и после выздоровления состояния безумия еще дают о себе знать в снах.[49] Это верно, вероятно, и о других расстройствах организма: то, что мы называем болезнью, в своем течении выходит за тот порог ощущения бодрствования, по сю и по ту сторону которого мы говорим о здоровье, потому что замечаем лишь более грубые признаки. Патологические сны, которые постоянно повторяются, можно поставить в параллель с постоянными бредовыми идеями душевнобольных. Так, Бурдах сообщал об одном человеке, который постоянно бредил полководцем, двигающимся со своим

войском туда и обратно. При вскрытии в его мозгу нашли перекатывающийся туда и сюда пузырь гидатиды, механическое раздражение которого, стало быть, как во сне, нашло свое символическое изображение. Другой душевнобольной полагал, что чувствует в своем теле головы трех лягушек, и при вскрытии оказалось, что эту бредовую мысль вызвали три затвердевшие скиррозные железы сальника.[50] Значит, и при безумии, как во снах, по особенности представлений можно заключать о месте и качестве страдания. Эскироль поэтому не одну ночь проводил у постелей своих больных, которые часто во сне выдавали причину своей болезни.[51] Мы, следовательно, смешиваем причину с действием, когда возводим затрудненное дыхание, от которого просыпаемся, к тревожному кошмару, или сердцебиение — к устрашающим образам сна, или когда объясняем телесные расстройства душевнобольных их бредовыми идеями. Напротив, как раз телесные поражения суть причины представлений во сне и при безумии. Впоследствии, правда, вызванные образы силой, заложенной в их наглядности, в свою очередь усиливают лежащие в их основе органические поражения; в этом взаимодействии и в том, что и это усиление в свою очередь символизируется, лежит причина того, что образы сна не остаются однородными, а превращаются в драматическом нарастании, пока мы наконец не просыпаемся от них. Как кажется, это пробуждение большей частью наступает оттого, что возбуждение чувствительных нервов достигает той степени, при которой в напряжение приходит и двигательная нервная система и какая-либо мышца нашего тела приводится в движение. Уже совсем легкие напряжения мышц тотчас возбуждают соответствующие образы сна: нам кажется тогда, что мы бежим, летим или падаем; но не часто они достигают такой степени, чтобы из этого возникли

настоящие движения членов. Наш сон в общем неподвижен; лишь время от времени подергивание руки или ноги или губ выдает, что нервные раздражения распространяются вплоть до двигательной нервной системы и вызывают соответствующие образы сна. Очень часто это видно по подергиванию лап и сдавленному лаю видящих сны охотничьих собак. Такой процесс возбуждения двигательных нервов нам нужно лишь мыслить усиленным — и мы получим явление лунатика. У лунатика дело не ограничивается одним представлением сна: свой сон он переводит в действие.

[49] Буамон, 273.

[50] Перти. Mystische Erscheinungen etc. I, 61.

[51] Буамон, 273.

Поскольку все наши психические аффекты, чувства и настроения дневной жизни, если они глубоки, всегда влекут за собой физиологические изменения организма, мы уносим эти изменения в сон, и во сне они тоже символизируются. Образы сна, стало быть, часто соответствуют и нашим душевным состояниям, и тем более, что эти состояния во сне изживаются совершенно свободно: мы не ставим им никакой внутренней плотины. Наяву мы можем бороться с печальными настроениями трезвым рассмотрением причины возбуждения, надеждой на лучшее будущее, а в худшем случае — религиозной или философской покорностью; во сне же этих успокоительных средств разума нет. Поэтому и радостные, и печальные настроения часто будут открываться во сне в безудержных образах. Так сон дает опорные точки и для телесного, и для душевного диагноза. Материал нашим снам доставляют иногда внешние, а как правило

внутренние ощущения; фантазия же перерабатывает этот материал свойственным ей образом.

Что касается телесных ощущений, то все сказанное мы можем свести к слову древнего Гиппократа: во сне душа познает причину болезни, хотя лишь в образе. Присмотревшись к этому несколько ближе, мы получим ключ к пониманию в высшей степени замечательного явления сомнамбулического сна, которое, хотя его установили уже сотни врачей, все еще встречает сомнение, потому что, взятое само по себе, оно непонятно и становится понятным лишь тогда, когда найдена его простейшая форма в обычном сне, лишь усилением которой оно является.

Наши образы сна указывают ведь не только в общем на место внутренних ощущений, но часто более или менее наглядно изображают и сам страдающий орган. В таких снах в сознание спящего вступает пространственно построенный орган ощущения; правда, символизация происходит и здесь, но в таких образах обычного сна уже видна основа того прочувствования тела по его болезненным признакам, о котором в литературе о сомнамбулизме записаны столь удивительные сообщения.

Среди новых исследователей больше всех потрудился над тем, чтобы показать связь между органическими нервными раздражениями и образами сна, Шернер; при этом нередко достигается пластическое, хотя и фантастическое изображение органа. Он выставляет следующую программу: «Недосягаемо для бодрствования сон по нервным раздражениям изнутри тела образует непосредственные созерцания внутреннего строения тела; пластическое образование вступает в знающую душу трезво и ясно или расписанное символическими украшениями. Поэтому с каждым особым нервным раздражением, по которому складывается соответствующий сон, в сон втекают и

архитектонические изображения той сферы тела, к которой относится раздражение, и у фантазии крайне много дела, чтобы только расписать все притекающие к ней очертания в соответствующей символике. Если нервное раздражение исходит от органа зрения, как это так часто бывает перед пробуждением, то в сон наглядно вписываются строения сетчатки; если раздражение принадлежит желудку и кишкам, то изумляешься плодовитости, с какой фантазия, следуя непосредственному восприятию, превосходит самое себя, изображая большие и малые объемы этих органов, их изгибы и продольный ход; если же раздражение возникло из жизни сердца или легких, то радует отчетливость, с какой вырисовываются очертания этих органических движений».[52] Верную точку зрения для толкования снов Шернер этим, во всяком случае, нашел; но там, где он переходит к применению, часто, вероятно, окажется, что рамка слишком тесна, потому что играют роль еще и другие факторы и сон не есть чистое произведение этого внутреннего прочувствования тела. Мы должны принять в расчет и самостоятельную деятельность фантазии, которая не только определяет способ символизации материала ощущений, но и вводит по законам ассоциации совершенно чужие составные части. Поэтому мы не вправе считать все составные части наших образов сна такими, в которых, как в зеркале, отражаются наши телесные состояния.

[52] Шернер. Das Leben des Traumes, 62, 96 (Berlin 1861).

Наше самочувствие дает, как правило, лишь основной тон наших сновидений и придает видимым образам единый характер, тогда как подробности картины часто, по-видимому, целиком зависят от фантазии. Любопытный сон такого рода, где телесное

самочувствие подает лишь общий повод и вносит единую черту в ряд представлений фантазии, в остальном действующей самостоятельно, рассказывает Фолькельт: «Однажды вечером я в веселой компании выпил пива больше обычного и потому наутро чувствовал некоторую вялость и свинцовую тяжесть во всех членах. В промежуточную ночь мне снилось, что я гуляю по главной улице родного города, но не в обычном платье, а обремененный тяжелым дорожным плащом, в меховой шапке на голове и в суконных башмаках на ногах. Я медленно тащусь, со стыдным чувством, что эта тяжесть в движениях происходит от слишком обильного пива. Вдруг я оказываюсь сидящим на тротуаре; на ногах у меня разложена целая груда плащей. Я пускаюсь в обратный путь домой и несу теперь плащ, сложенный на левом плече. Тут ко мне подходит незнакомая девушка и требует, чтобы я понес ее довольно большую корзину. Я отказываюсь, ведь с ее корзиной я не нахожусь ни в какой „связи“. Потом я вижу рядом с собой старого школьного товарища, и мой плащ уже превратился в пристегнутый к моей спине школьный ранец. Товарищ хочет повесить на него еще что-то. Наконец он преграждает мне путь на углу улицы, упершись в дом и размахивая вокруг себя руками, отчего я просыпаюсь. — Чувство телесной вялости и тяжести находит выразительное воплощение в каждой черте сна (одежда с дорожным плащом, меховой шапкой, суконными башмаками; обремененное сидение; требование нести корзину; школьный ранец; школьный товарищ, который хочет нагрузить меня еще больше и вынуждает остановиться). Правда, это чувство есть раздражение, задающее сну направление, и в этом смысле оно образует скрепляющую связь; но лишь *тайную, лежащую позади фантазии*. Ибо внутри фантазии сна, которая насквозь *созерцательна*, раздражение не может существовать в

своем первоначальном, неприкрытом виде. Здесь оно сразу символизируется в том ряду образов».[1]

[1] Фолькельт. Die Traumphantasie. Штутгарт, 1875. С. 88.

Если бы искусство толкования снов в этом физиологическом смысле было возможно, оно очень пригодилось бы нашей науке о жизни: ведь в наших снах отражался бы сам процесс жизни, тогда как нынешняя физиология может приводить в подтверждение своих утверждений почти одни лишь данные вскрытий.

Пока что выяснилось, что сознание нашей телесности во сне гораздо обширнее и отчетливее, чем наяву. То, что днем либо вовсе не ощущается, либо ощущается лишь как общее чувство, во сне разлагается на отдельные составные части и символизируется. Условие, при котором может наступить это более отчетливое ощущение тела изнутри и порог ощущения может сместиться настолько, что всплывает содержание сознания, трансцендентальное для бодрствующего человека, — это прекращение впечатлений внешнего мира, то есть угасание эмпирического сознания. Поэтому можно предположить, что рост этого содержания идет в ногу с глубиной сна. Мы, несомненно, получили бы очень ценные сведения, если бы могли сохранять воспоминание о своих сновидениях в глубоком сне или если бы во время глубокого сна нас можно было заставить говорить о нашем состоянии. Не исключено, что едва родившейся экспериментальной психологии когда-нибудь удастся дать к этому указания; пока же одно из двух условий в известной мере выполнено лишь в сомнамбулизме. Сомнамбулический сон гораздо глубже обычного, а значит, он принесет с собой и более ясное ощущение тела изнутри. Кроме того, сомнамбул можно побудить говорить; более того, о своем телесном самочувствии

они часто говорят и сами, без побуждения. Поэтому можно ожидать, что явления сомнамбулизма дадут ценную добычу для доказательства того, что сон — врач.

2. Диагноз во сне сомнамбулы

а. Внутреннее самосозерцание

Для науки потерян тот исследователь, который изучает явления природы лишь с желанием найти подтверждения принесенным с собой теориям и который, смешивая горизонт своего познания с горизонтом вещей, считает возможным только то, что умещается внутри первого. Подходя к природе с априорными предрассудками, мы подвергаемся двойной опасности: явления, противоречащие нашим гипотезам, мы либо не заметим, либо истолкуем ложно — а именно в духе гипотезы.

Психология — самая трудная из всех наук, и потому надежных знаний мы в ней имеем немного. Здесь прежде всего нужно не поддаваться ослеплению господствующим мнением дня, пока воздерживаться от всякого окончательного суждения и просто держаться фактов: факты остаются непоколебимыми, гипотезы же способны к развитию, всегда менялись и будут меняться до тех пор, пока мы не сможем приписать себе всеведение. Только всеведущий мог бы *a priori* судить, какие явления возможны, а какие нет; в такой же малоизученной области, как психология, мы, напротив, должны *a priori* быть готовы встретить непостижимое. Человек для себя — величайшая из всех загадок; мы не знаем, что такое жизнь, как возникает и сохраняется организм, и лишь опыт постепенно открывает нам, какие силы и задатки дремлют в нашей душе. Виланд[2] говорит: «Быть может, именно величайший естествоиспытатель меньше всех решится объявить

невозможным что-либо, что не принадлежит явно к разряду четырехугольных треугольников». Этому верному правилу — считать *возможным* прямо-таки все, кроме того, что заключает в себе логическое противоречие, — мы и должны следовать, и прежде всего в психологии.

---

[2] Виланд. Сочинения. XXX. 97.

Здравому смыслу кажется необычайно правдоподобным, даже само собой разумеющимся, что врач, образованный многолетними занятиями и опытом, наяву лучше судит о болезни и ее лекарствах, чем необразованный человек во сне. Но правдоподобное не всегда истинно, и истину находит не здравый смысл. История наук доказывает, напротив, что всякий шаг вперед в мысли утверждает парадоксальный взгляд и что поражения здравого смысла тянутся красной нитью через историю развития духа. В утверждении, что люди в сомнамбулическом сне судят о болезнях вернее рассудительного врача, нет логического противоречия; значит, явление по меньшей мере возможно, а так как его уже тысячи раз отмечали сами врачи, оно и действительно. Если же этот факт решительно противоречит нашим физиологическим системам, то можно сказать: тем хуже для наших систем! Ведь в конце концов уступать фактам приходится всегда системам, а не наоборот.

Уже из проведенного до сих пор исследования следует, что сон есть средство диагноза. А так как сомнамбулический сон несравненно глубже обычного, можно предположить, что способности, которые в обычном сне проявляются лишь в зачаточной форме, у сомнамбул выступят в усиленном виде.

Сон приносит с собой внутреннее пробуждение — сновидение, и притом в той мере, в какой он отгораживает наши чувства от

внешнего мира. У сомнамбул эта отгороженность сильнее, а потому и их внутреннее пробуждение светлее. Если уже в обычном сне внутренний материал ощущений находит более или менее отчетливое, большей частью лишь символически описанное изображение, то более светлый, сомнамбулический сон принесет с собой еще более отчетливое сознание телесности. А так как людей, находящихся в сомнамбулическом сне, к тому же можно побудить говорить о своем состоянии, легко понять, что в болезни, которую они *созерцают*, они разбираются лучше, чем часто разбирается врач, который лишь *судит*, то есть заключает от симптомов к причинам.

Явление магнетического сна было известно уже древности. Очень многое из чудесного, что древние врачи и философы рассказывают о сне, относится только к магнетическому сну, которого они не отличали от обычного. Лишь тот, кто это учитывает, вполне поймет старого Гиппократа. Зато греческие писатели точно различают ὄναρ и ὕπαρ, тогда как в немецком языке для того и другого есть лишь одно слово: сон. Это языковое выражение того, что мы во всех снах видим бесполезные фантазмы, не признавая трансцендентальной психологии, тогда как греки впадали в другую крайность и считали трансцендентально-психологические сны божественными вдохновениями.

Пюисегюр погрузил в магнетический сон больного юношу, и тот, внутренне пробудившись и узнав очаг болезни, сам произнес слова: «У меня нарыв в голове; он задушит меня, если опустится на грудь». Малая научная определенность пробормотанных слов легко могла бы побудить Пюисегюра счесть их горячечным бредом больного. Но так как он не был пленником никакой системы, у него был дар признавать факты нового рода фактами;

он проследил дело дальше и стал таким образом открывателем одного из важнейших явлений в области душеведения.[3] Вскоре он обнаружил, что сомнамбулы, когда их сон достигает надлежащей глубины, обладают способностью внутреннего самосозерцания. В том, что касается этого ощущения тела изнутри и диагноза собственного организма, сомнамбулу можно считать собственным врачом. Как стетоскоп служит для исследования внутренних органов, так и сомнамбулу можно использовать как бы живым стетоскопом.

[3] Пюисегюр. Recherches physiologiques sur l'homme dans l'état de somnambulisme. Париж, Дантю, 1811. С. 45.

Итак, и в магнетическом сне, как в естественном, происходит внутреннее пробуждение, но оно достигает большей степени ясности. По-видимому, в этом глубоком сне внутренние органы созерцаются уже не в форме фантастически преображенных символов, а как пластически изображенная действительность, причем внутри этой наглядной картины воспринимаются в особенности болезненно пораженные места. Уже обычный сон гораздо меньше занят здоровыми органами, чем больными; именно больные снова и снова пробиваются в образы и придают им постоянный характер. Но если при этом причина болезни узнается лишь косвенно — по симптоматическим образам сна, которые она вызывает, — то магнетический сон, напротив, наглядно представляет саму причину и внутренний механизм организма. Это высказал уже старый Гиппократ в своем трактате о сновидениях: «Когда душа во сне отделилась если не прямо от тела, то все же от грубой службы его частей, она уходит в самое себя, словно в гавань, чтобы укрыться от непогоды; тогда она видит и узнает все, что происходит внутри, рисует себе это состояние разными фигурами и красками и отчетливо объясняет

себе состояние тела». И в третьей книге «Об образе жизни» он говорит: «Все, что происходит в теле, душа видит и с закрытыми глазами». Очевидно, о том же состоянии идет речь, когда в Ведах сказано: «Когда душа достигает того сокровенного покоя, в котором обитает Брахма, тогда грубое тело содрогается, и душа испытующим взором прозревает это жилище (тело), которое есть дом человека».[4] Еще короче сказано в другом месте: «В своем теле он ходит по своему желанию».[5]

[4] Виндишман. Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I. 1358.

[5] Комментарий Шанкары к «Брахма-сутрам». III. 2. 3.

Внутреннее самосозерцание сомнамбул вовсе не основано на отвлеченном знании: в его основе лишь усиленная способность к внутренним ощущениям, которая развивается вплоть до наглядного представления и пластического изображения внутренней сферы тела, — что, по Шернеру, может встречаться уже в обычном сне. Ясность этих представлений достигает очень разных степеней, но растет с упражнением; и если вначале сомнамбулы часто не идут дальше простых внутренних ощущений, то со временем их показания нередко достигают точности анатомических описаний — таких, какие мог бы дать непосвященный без отвлеченных знаний, на основе одного созерцания. Госпожа фон У., которую магнетизировал один священник, описала свое ухо: она видела четыре маленькие косточки — одну как молоточек, другую как стремя, третью круглую, четвертую маленькую; в одной трубке была вода.[6] Пететену одна больная каталепсией сказала: «Врач почел бы себя счастливым, если бы хоть на четверть часа получил мою болезнь; природа открыла бы ему все свои тайны, и если бы он любил свою науку, он не желал бы, как я, поскорее выздороветь».[7]

[6] Кизер. Archiv für den tierischen Magnetismus. VII. 1. 73.

[7] Пететен. Électricité animale. 11.

Именно тем, что это внутреннее самосозерцание совершается без отвлеченного знания, и объясняется, что анатомические описания сомнамбул по части учености часто оставляют желать очень многого. Так было бы и с любым начинающим медиком, если бы ему при еще очень скудных знаниях пришлось, скажем, составить протокол вскрытия. Поэтому несовершенство описания их внутренностей не делает показания сомнамбул подозрительными. Сон может повысить внутреннюю чувствительность, и это может привести к представлению соответствующих органов; но никак нельзя понять, каким образом он пробуждал бы отвлеченные знания, которых прежде не было. Когда врач Делез погрузил в сомнамбулизм одного из своих коллег, тот говорил о своей внутренней болезни вполне научными выражениями.[8] Но если бы все сомнамбулы говорили как профессора, это было бы в высшей степени подозрительно; подозрительны же вовсе не анатомические и физиологические промахи, которые так часто встречаются в их показаниях.[9] Прямо обманчивыми их показания становятся тогда, когда к их способности созерцания примешиваются их собственные размышления; и эта опасность особенно близка, когда их осаждают вопросами, на которые внутреннего самосозерцания не хватает. Поэтому разумные врачи держатся правила дожидаться самопроизвольных высказываний сомнамбул, которые тогда большей частью и даются с определенностью. Ими отмечен момент, когда чувствительность поднялась до внутреннего самосозерцания. Лишь тогда магнетизирующему врачу стоит разумной постановкой вопросов дать внутреннему

самосозерцанию определенное направление. Преждевременные же вопросы не могут пробудить самосозерцания, и опасность тогда не только в том, что сомнамбулы ищут ответов, которые неизбежно окажутся ложными, потому что им недостает основы самосозерцания: при своеобразном раппорте, в котором они состоят с магнетизирующим врачом, в их сознание могут перейти и его представления и размышления, так что они становятся простым эхом врача. Поэтому очень многое зависит от умелой постановки вопросов. Сомнамбула ван Герта говорила, что видит в своем теле все отчетливо, если врач сам смотрит вместе с ней и помогает ей своими мыслями; тогда все становится светлее и отчетливее.[10] Другая хвалила влияние, которое вопросы врача оказывают на ее способность созерцания: стоит ему пожелать или ей самой выразить желание взглянуть на легкое или на другой орган, как все открывается перед ее глазами.[11] Еще одна видела больные органы своего тела сама собой, а здоровые — лишь тогда, когда магнетизер клал на них руки.[12] Знаменитый Гуфеланд приводит три разных случая внутреннего самосозерцания, которые дают нам принцип деления этого самосозерцания. Одна из его больных совершенно самопроизвольно, ложась в постель, вдруг увидела свои внутренности; когда она встала, видение прекратилось. В другой раз она внезапно проснулась ночью с возгласом, что видит свой головной и спинной мозг. Вторая видела только те части своего внутреннего организма, что лежали вблизи мест, которых касался Гуфеланд. Наконец, третья тотчас видела внутренние мышцы и жилы своей руки, едва касалась магнита, и потому старательно избегала брать его в руки, так как это зрелище было ей тягостно.[13]

[8] Делез. Histoire critique etc. I. 168.

[9] Примеры этого — у Морена: Du magnétisme et des sciences occultes. Париж, Байер, 1860. С. 196.

[10] Архив Кизера. II. 1. 69.

[11] Архив Кизера. II. 1. 86.

[12] Фр. Фишер. Der Somnambulismus. III. 201.

[13] Гуфеланд. Über Sympathie. 200. 202. 155. 199.

Очень замечательна способность сомнамбул распознавать будущее течение своих болезней. Уже Гиппократ говорил, что бывают сны, в которых предсказываются болезни тела. Как бы ни был склонен скептик сомневаться в такой способности, она с величайшей достоверностью установлена огромным числом врачей. Здесь довольно сослаться на заключение медицинского факультета Парижской академии. Врач Дельпи сообщает об одной больной эпилепсией, которая во время припадка с точностью до минуты предсказала свое выздоровление.[14] В «Traité du somnambulisme» Бертрана упомянуто более шестидесяти опасных судорожных припадков, которые сомнамбулы предвидели, определив их наступление и продолжительность с точностью до минуты. Тот же врач сообщает об одной сомнамбуле, которая за 14 дней предсказала себе бред длительностью в 43 часа, хотя в промежутках ничего об этом не знала.[15] Сомнамбула доктора Бендсона точно указала время, когда освободится от глиста, и даже точную его длину.[16] Бывает у сомнамбул и предвидение смерти, хотя в промежутках бодрствующего сознания они его не помнят. Соваж лечил четырех человек, которые верно предсказали день и час своей смерти, и шестидесятилетнего мужчину, который за месяц предсказал свою смерть и умер от лихорадки с ознобом.[17]

[14] Bibl. méd. I. VI. 308.

[15] Дюпоте. Traité etc. 440.

[16] Архив Кизера. XI. 1. 161.

[17] Соваж. Nosologie. II. 738.

Впрочем, в предсказаниях о смерти даже у сомнамбул, в остальном надежных, часто встречаются ошибки. Сам Делез отказывается от всякого объяснения и говорит, что это одно из самых темных мест в этой области. Мне, однако, кажется, что дело объясняется само собой, если твердо помнить: сомнамбулы не знают предстоящего путем рассуждения, а все созерцают в образах, как и всякий видящий сон. Если же им является образ очень опасного кризиса или глубокого обморока, то такой образ имеет величайшее сходство с умиранием или с самой смертью. Таким образом, сам Делез дает верное указание к объяснению этих ложных предсказаний, когда признает, что кризисы, которые сомнамбулы принимают за смерть, всегда очень страшны и опасны.[18]

[18] Делез. Instruction pratique etc. 422. 426.

Органом сна всегда остается образотворящая фантазия, хотя и надо признать, что это не та фантазия, которой мы обладаем наяву и которая наяву не имеет и приблизительно тех способностей, что во сне. Поэтому и такие предсказания вступают в сознание не как отвлеченное знание, а как образ, хотя часто необычайно точные указания времени, казалось бы, этому противоречат. Одна сомнамбула, предсказавшая момент сильного судорожного припадка, прибавила: «Я вижу, как теперь бегу к кровати».[19] Не только внутренность тела, но и события будущего она созерцает в образах. «То, что я говорю о себе, — совсем так, как если бы я это видела; …и вот я вижу свои разные положения в

этот день совершенно ясно, как в картинах. Как будто передо мной висят картины, на которых изображены мои положения, и потому я могу описать их заранее».[20]

[19] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. Карлсруэ, 1824. С. 100.

[20] Там же. 67.

Итак, как в обычном сне мысли не остаются отвлеченными, а сразу становятся представлением вещей, так и у сомнамбул. Еще одно доказательство того, что между сном и сомнамбулизмом есть лишь различия в степени, — то, что формы образов в обоих часто совпадают. Нередко они аллегоричны, и нередко происходит как бы драматическое раздвоение личности: мысли, пробуждаемые в нас во сне, мы вкладываем в уста другому лицу, которое с нами говорит, — во сне мы как бы занимаемся чревовещанием, — и все представления сна, хотя и имеют свое место в нашем собственном нутре, всегда навязываются нам извне. Через всю историю болезни вдовы Петерсен проходит аллегорическая форма образов. Она предвидит разные положения, которые ждут ее в болезни; но это знание образно и аллегорично: ее сопровождает голубь, который либо своим поведением указывает будущее, либо прямо говорит с ней, либо держит в клюве письмо.[21] В этом драматизированном самоопределении у сомнамбул часто выступают и их вожатые, или духи-хранители, что породило множество поверий.

[21] Архив Кизера. XI. 2. 82. XI. 3. 67.

Предвидя в образах будущее развитие болезни и часто определяя при этом долю, которую в улучшении их состояния имеет магнетическое лечение, сомнамбулы, с другой стороны, нередко способны вычесть эту долю и видят тогда в образах, что

произошло бы без магнетического лечения. Так, одна больная объявляет, что без магнетизма при сильном приливе крови от разрыва крупного сосуда наступил бы удар, который в течение года положил бы конец ее жизни.[22] Другая видит, что умерла бы через восемнадцать месяцев, так как без магнетического лечения образовались бы пять неизлечимых язв.[23] Ясно, что истинность таких показаний проверить нельзя, поэтому ценность их невелика. Но не только действия, но и причины своих болезней сомнамбулы распознают с разной степенью ясности. Часто у них возникает лишь инстинктивное чувство причины, часто они видят в себе чуждый организму предмет раздражения. Так было с сомнамбулой Кернера: она видела вросший в желудок кусочек перламутра, проглоченный по неосторожности много лет назад; при дальнейшем лечении он постепенно выдвигался и показал семь трещин; и действительно, его куски вышли при испражнении.[24] Часто сомнамбулы находят повод своей болезни, далеко уходя в прошлое. Так, одна возвела свои многолетние головные боли к испугу, пережитому пятнадцать лет назад, когда ее брат провалился в прикрытый колодец.[25]

[22] Архив Кизера. XI. 1. 22.

[23] Пюисегюр. Recherches etc. 171.

[24] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. 94.

[25] Архив Кизера. VII. 1. 100.

Но кто захотел бы все же заключить отсюда об отвлеченном знании сомнамбул и утверждать, что они благодаря возросшей чувствительности способны от своего данного состояния логически заключать к прошлой причине и будущему действию, тот не достиг бы своей цели — сделать этим подлинное

ясновидение сомнамбул излишней гипотезой. Ведь предсказания сомнамбул часто распространяются на события, которые хотя и лежат на линии их собственной жизни, но в их организме вовсе не подготовлены, а вызываются внешними случайностями. Сомнамбуле Мейснера снилось, что она качается на волнах и изо всех сил борется, чтобы не утонуть; на следующий день она упала в обморок в ванне и, так как была одна, едва не утонула.[26] Другая видела во сне мужчину, который подошел к ней со словами: «Так долго она больна?» — и затем делал над ней магнетические пассы от головы к ногам. Три дня спустя ее позвали в дом священника, где и сбылось это «второе зрение».[27] Одна сомнамбула, Гортензия, предсказала во сне, что в определенный час упадет. В назначенное время, чтобы уберечь ее от этого, рядом были ее муж и врач, и муж взял ее под руку, когда ей пришлось выйти из комнаты. Но вдруг мимо нее пробежала крыса, и она с криком упала на пол.[28] Нечто подобное сообщает медицинский советник Клейн о сомнамбуле Августе Мюллер. 14 января 1817 года она объявила своему магнетизеру, что 12 февраля, после полудня между 3 и 4 часами, проглотит иголку, если ее от этого не уберегут. Поэтому в тот день с нее не спускали глаз и убрали все иголки. И все же случилось так, что она встала и, повернувшись к наблюдателям спиной, взяла в рот свою золотую булавку, которая выскользнула у нее из пальцев; булавку, правда, она выкашляла, но та оставила маленькую ранку на язычке.[29] Подобные случаи, которые можно было бы умножать сколько угодно, вполне доказывают, что показания сомнамбул основаны на подлинном ясновидении и не имеют ничего общего с логическими операциями рассудка. Похоже, однако, что у многих это ясновидение ограничивается развитием болезни и не охватывает событий, которые приносит случай. Так было, например, с тем сомнамбулой, которого

наблюдали врачи Парижской академии: он предсказал ряд своих эпилептических припадков, но сбылись лишь первые, а последний не наступил из-за случайного происшествия: сомнамбула погиб, пытаясь остановить понесшую лошадь.[30]

[26] Архив Кизера. X. 2. 101.

[27] Вернер. Die Schutzgeister. Штутгарт, 1839. С. 316.

[28] Шарпиньон. Physiologie, médecine et métaphysique du magnétisme. Париж, 1848. С. 344.

[29] Мейер и Клейн. Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. Штутгарт, 1818. С. 96.

[30] Дюпоте. Traité etc. 144.

Сама природа подает нам знак тем, что самопроизвольные высказывания сомнамбул почти всегда относятся только к их болезни. Поэтому врачу следует довольствоваться тем, чтобы доводить до их сознания лишь то, что у них уже как бы на языке, — подобно тому как Сократ держался со своими учениками лишь как повивальная бабка их духа. Кто хочет вынудить ответы иного рода, тот убедится на опыте, что его собственные мысли переходят в сомнамбул и что он, сам того не зная, в сущности занимается лишь своего рода чревовещанием; или же он пробудит в них примесь рассуждения, которая чужда их состоянию и во всяком случае совершенно непригодна для того, чтобы найти желаемые разъяснения. Такие опыты могут даже довести сомнамбулу до душевного расстройства.

Но хотя этот ясновидящий взор, как правило, ограничивается внутренней сферой тела и линией развития болезни и хотя высказывания сомнамбул теряют в надежности тем больше, чем дальше они выходят за пределы этой сферы, — с давних пор, уже в древности, снова и снова пытались сделать из сомнамбул

прорицателей или даже получить от них разъяснения по метафизическим вопросам. Такие разъяснения, однако, приходится признать не заслуживающими доверия: они рождаются не из природного инстинкта, а из размышления и потому содержат лишь смешанные с вымыслом изображения тех религиозных представлений, в которых сомнамбулы выросли.

Что внутреннее самосозерцание сомнамбул и их ясновидение на линии развития болезни действительно есть лишь природный инстинкт, которого магнетическое лечение не создает, а только пробуждает и развертывает, лучше всего видно из того, что эта способность проявляется не только в искусственном сомнамбулизме, но часто еще чище в естественном, который в течение болезни нередко наступает сам собой и часто внезапно высвобождается. Такой случай рассказывает флорентийский врач Антонио Бенивьени. Молодой флорентиец по имени Гаспаро, раненный стрелой, хотел вытащить ее из груди, но в руках у него осталось лишь древко, а железный наконечник остался внутри. Вскоре после этого он начал пророчествовать: называл людей, приходивших его навестить, задолго до их прибытия, определил час своего выздоровления, но сказал, что позднее поедет в Рим и там найдет свою смерть. Бенивьени уверяет, что в указанный час наконечник стрелы вышел наружу, но вместе с тем прекратился и пророческий дар, и что Гаспаро действительно позднее умер в Риме.[31]

[31] Колхаун. Die geheimen Wissenschaften aller Zeiten und Völker. Пер. на нем. Гартмана. Веймар, Фойгт, 1853. С. 233.

Итак, наяву наши здоровые органы работают незаметно для сознания, и ощущаем мы лишь болезненно возбужденные органы. В обычном сне это внутреннее ощущение усилено, особенно по отношению к больным органам, и причина возбуждения

представляется в символических образах. В сомнамбулизме, наконец, внутреннее самосозерцание принадлежит к самым постоянным явлениям, но и оно направляется преимущественно на больные органы, часто без всякой символизации. Но как обычный сон часто драматизирует внутренние ощущения и видящий сон субъект раздваивается, так и у сомнамбул: итог внутреннего самосозерцания сообщается им являющимся духом-хранителем или духом умершего, которым много занята их душа. И процесс, которым расстроенные силы организма стремятся восстановить свое равновесие, часто принимает драматическую и символическую форму борьбы между добрым и злым гением. Нельзя придавать вес этой форме и выводить отсюда действительное существование таких гениев: реальности в них не больше, чем в лицах, на которые в обычном сне драматически раздваивается наше «Я». Но столь же мало позволительно из-за одной лишь формы, смущающей скептицизм, выплескивать вместе с водой ребенка и отрицать способность сомнамбул к внутреннему самосозерцанию. Эта ошибка — делать упор на форму и считать суть дела неотделимой от нее — стала очень пагубной в истории сомнамбулизма: у древних греков в драматическом раздвоении спящих сомнамбул выступали Аполлон и Асклепий, а пришедшее затем христианство, низложив этих богов, сочло нужным отказаться и от всего установления храмового сна.

Пожалуй, будет уместно здесь остановиться и вслед за рассмотренными до сих пор фактами сомнамбулизма предложить попытку объясняющей теории. Ведь в дальнейшем мы встретимся с вещами еще гораздо более замечательными, и скептическому читателю легко могло бы не хватить терпения пробиваться через ряд явлений, которые он *a priori* считает

невозможными, если заранее не дать ему в руки мерило для суждения и не прояснить возможность таких явлений.

Мы видим, что человеческая душа при внутреннем пробуждении в сомнамбулизме ведет себя как познающая и волящая, так же как наяву; но, следуя нашему обычному опыту, мы склонны видеть в познании и волении функции, которые наступают лишь наяву и связаны с известными изменениями чувствительных нервов и их центрального очага, головного мозга. Между тем в глубоком сне никаких отношений этой церебральной нервной системы с внешним миром в действительности не происходит и сознание исчезает, но все же наступает внутреннее пробуждение, и душа спящего испытывает воздействия — прежде всего из сферы его внутреннего организма, но часто и из-за его пределов. Отсюда непосредственно следует, что церебральная нервная система не единственное средство связи души с внешним миром и что мы связаны с природой еще и другим, как бы подземным путем. Если же мы не хватаемся сразу за бестелесную психику спиритуалистов, а и для этой подземной связи ищем материальный посредствующий орган, то знание физиологии человеческого организма указывает нам на так называемую симпатическую нервную систему — из-за богатства нервными клетками ее называют также ганглиозной, — на еще очень загадочное образование, о котором физиологи знают немногим больше того, что оно ведает растительным жизненным процессом организма. Как церебральная нервная система имеет свой центральный очаг в головном мозге, так ганглиозная — в так называемом солнечном сплетении. Это скопление больших и малых, связанных между собой нервных узлов в грудной полости, в области подложечной ямки, позади желудка. Функции этих двух

нервных систем, мозговой и ганглиозной, протекают в значительной мере независимо друг от друга: сердцебиение, пищеварение, отделение желчи и т. д. не подчинены нашей сознательной воле и продолжаются и во сне. Внешне, для глаза анатома, эта взаимная независимость двух нервных систем выражается в том, что они почти полностью изолированы друг от друга.

Эта видимая противоположность между мозговой и ганглиозной системами необходимо должна как-то корениться во внутренней сущности человека, и факт внутреннего пробуждения во сне требует, чтобы этой симпатической нервной системе была присуща не только способность к ощущению, но и способность к сознанию. Такое допущение вовсе не произвольно. По опытам, которые уже проводили разные исследователи с обезглавленными лягушками и опытам Пфлюгера над чувствительными функциями спинного мозга уже нет никакого сомнения, что способность к сознанию мы должны признать за каждой нервной клеткой. И тем меньше причин нам от этого удерживаться, что ведь в новейшее время физика и химия, подталкиваемые самими фактами природы, увидели себя вынужденными выбросить за борт понятие мертвой материи и признать за самими атомами способность к ощущению, то есть основу сознания.

Но если материальные изменения в симпатической нервной системе и сопровождаются ганглиозным сознанием, оно все же независимо от нашего мозгового сознания. Физиология ввела понятие «психофизического порога», чтобы обозначить границу между теми материальными изменениями в организме, которые мы ощущаем и которые доходят до сознания, и теми, что совершаются без сопровождающего их сознания. Произойдет ли

первое или второе, зависит от силы, с какой эти процессы раздражают мозговую нервную систему. Итак, психофизический порог ограничивает лишь область мозгового сознания, а раздражения, остающиеся ниже этого порога, все же могут сопровождаться ганглиозным сознанием. Что так оно и есть на деле, доказывает сон, особенно сомнамбулический. Внутреннее пробуждение означает не что иное, как то, что процессы в организме, которые в бодрствовании остаются бессознательными, теперь воспринимаются. Этот факт можно объяснить двумя предположениями. Либо внутреннее пробуждение вовсе не связано с мозговой нервной системой — и тогда носителем сознания во сне надо считать симпатическую нервную систему. Либо симпатическая нервная система во сне передает полученные раздражения дальше, до мозга, и порождает там эхо — и тогда во сне непременно должен сместиться по меньшей мере психофизический порог, причем тем сильнее, чем глубже сон. Однако некоторые явления сомнамбулизма, по-видимому, говорят за то, что происходит и то и другое и что во сне обособленность мозговой нервной системы от ганглиозной отчасти снимается.

Словом «Я» человек охватывает все ощущения, лежащие по эту сторону психофизического порога ощущения; относя их к единому носителю, он и строит на них свое *личное* сознание. Раздражения ниже порога ощущения остаются бессознательными. Что такие раздражения бывают, мы знаем наверняка, и уже одно это вынуждает нас различать нашу личность и наш субъект, сознание и душу — в той мере, в какой субъект и душа *выходят* за пределы нашего личного сознания. Нить, которая связывает отдельные ощущения воедино и тем делает возможным личное сознание, — это память; без памяти не

было бы тождества личности. Но если бы удалось доказать — а сомнамбулизм доказывает это с полной очевидностью, — что и бессознательные нервные раздражения удерживаются вместе единым носителем и связаны между собой нитью памяти, то и сопровождающее их сознание тоже было бы личным сознанием; только эта личность была бы иной, нежели личность мозгового сознания, которое складывается из нервных раздражений, лежащих выше порога ощущения. Стало быть, наш субъект, наша душа распадается на две личности, которые, впрочем, различны не сами по себе, а лишь разделены порогом ощущения. Если бы память, связывающая ряды ощущений каждой отдельной личности, связывала и ряды обеих личностей, не было бы порога ощущения, отделяющего одну личность от другой, и обе личности слились бы в одну — тождественную субъекту, который объемлет обе половины нашего существа; сознание и душа тогда совпали бы. Но так бывает лишь внутри сомнамбулизма; пробуждаемся же мы из него без воспоминаний, и тогда недостает моста, по которому обе личности могли бы сообщаться.

Медицинский советник Клейн рассказывает о своей сомнамбуле Августе Мюллер из Карлсруэ, что всякий раз, когда она размышляла о собственном состоянии или о состоянии других больных, у нее дыхание прекращалось. Тогда она походила на мраморное изваяние: вся краска сходила с ее лица, и никаких признаков жизни нельзя было заметить, кроме слабого биения пульса на руках.[32] Здесь, стало быть, совершенно отчетливо видно погружение дневной души как оборотная сторона внутреннего пробуждения. Согласные же показания сомнамбул указывают на ганглиозную систему как на материального носителя внутреннего чувства. Местом своего представления они часто называют желудок, отчего иные рассказчики и говорят о «зрении

желудком». Но о зрении в физиологическом смысле здесь вообще не может быть речи; зато при внутреннем пробуждении происходит представление, которое либо действительно имеет форму наглядного образа, либо для описания которого сомнамбулы пользуются хотя бы языком чувственного сознания. Аналогия с физиологическим зрением есть и в том, что орган внутреннего чувства не может одновременно стать объектом для самого себя — как и глаз видит все, кроме самого себя. Больная Кернера говорила, что видит все части своего тела, кроме желудка (лежащего как бы слишком близко к фокусу зрения); особенно ясно она видит мозг и кровь — словно через лежащее на подложечной ямке стекло, которое становится то светлым, то темным.[33] Другая сомнамбула на вопрос, какие части она видит, ответила: «Все, какие хочу, кроме желудка и той части лба над носом, с которой связан исходящий от желудка луч созерцания».[34] Тем не менее и желудок часто становится объектом внутреннего чувства, а у ясновидящей из Префорста даже солнечное сплетение: она описывает его как солнце, которое медленно движется, видит свои нервы светящимися и описывает ход нескольких из них анатомически совершенно верно.[35] Это внутреннее зрение, сосредоточенное в подложечной области, очень часто встречается в показаниях сомнамбул и, следовательно, должно иметь какую-то реальную основу.

[32] Мейер и Клейн. Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. Штутгарт, 1818.

[33] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. 75.

[34] Архив Кизера. IV. 2. 171.

[35] Кернер. Die Seherin von Prevorst. 82. Штутгарт, 1878.

Наступающая в сомнамбулизме замена нашей чувственной личности трансцендентальной очень хорошо объясняет и то, что болезненное состояние воспринимается совершенно по-разному не только по своему качеству, но и как факт, как веление судьбы. Если трансцендентальное сознание с величайшей уверенностью ожидает выздоровления, то наяву отчаяние в нем не хочет отступать. Одна больная, наяву всегда очень печальная и говорившая о смерти, в магнетическом сне была совсем бодра и смеялась над страхом, который угнетал ее наяву.[36] Другая наяву считала себя погибшей, а во сне была полна надежды.[37] Сомнамбулы настаивают и на энергичной борьбе врача с недугом и не испытывают той робости, с какой наяву встречают его меры; они предостерегают его от мягкого образа действий из ложного сострадания.[38] Только на полной замене чувственного сознания трансцендентальным, на дуализме двух лиц одного субъекта, может основываться то, что сомнамбула говорит о предстоящей ей на 25-м году жизни смерти тем же веселым тоном, что и о других вещах.[39]

[36] Архив Кизера. II. 1. 101. Рейхель. Entwicklungsgesetz des magnetischen Lebens. 107. Лейпциг, 1829.

[37] Обен Готье. Histoire du somnambulisme. II. 359.

[38] Архив Кизера. II. 1. 174.

[39] Архив. VII. 2. 38.

Не всегда эта замена бывает полной; часто в сомнамбулизме сохраняется противоположность между чувственным и магнетическим «Я», которая тогда отражается в драматической форме, принимаемой внутренним самосозерцанием. Одна французская идиосомнамбула, то есть такая, у которой сомнамбулизм наступил сам собой, без магнетического лечения,

сердилась на сильные боли в желудке, которыми страдала, как на чужое, навязывающееся лицо, и постоянно просила его замолчать и удалиться.[40] Еще отчетливее так было у уже упомянутой вдовы Петерсен, у которой внутреннее самосозерцание драматизировал символический голубь. Ее высказывания, звучащие как бессвязные фантазмы, проясняются, если видеть в них изображение того напряжения между магнетическим и антимагнетическим «Я». Внутреннее самосозерцание еще не достигло ясного созерцания, когда она говорит: «Вот прилетает голубь с запечатанным письмом, которое хочет открыть». Затем дает о себе знать любопытство чувственного сознания, когда она продолжает: «Ах, вижу второго голубя, поменьше, он клюет клювом печать». Магнетическое «Я», в свою очередь, выступает вперед в словах: «Отойди, — говорит больший, — этого еще нельзя; я вижу за больную, у тебя на это нет силы. Разве это не обидно для маленького голубя, который желает мне такого же добра, как и большой? Но старый остается непоколебим; он ведь основательный мыслитель и при этом тверд. Теперь у голубя три письма — одно в клюве и по одному под каждым крылом…; через восемь дней я узнаю содержание первого, позже второго. Третье откроется мне только в новогоднюю ночь».[41] Так внутреннее самосозерцание наступило лишь позже; здесь оно еще не удавалось, потому что трансцендентальное сознание всплывало недостаточно.

[40] Архив. II. 2. 159.

[41] Архив Кизера. XI. 3. 67.

Внутреннее самосозерцание мыслимо только на основе измененного отношения нашего сознания к организму через смещение порога ощущения. Так мы приобретаем знания о своем

внутреннем, которых наяву у нас нет, потому что нервные раздражения, несущие сведения о внутреннем, остаются под порогом ощущения. Отсюда следует, что наше чувственное сознание не охватывает содержания ощущений всего нашего субъекта, то есть что обычное сознание не исчерпывает своего предмета — души. Поэтому учение о душе, которое ограничивается разбором нашего сознательного представления и мышления, половинчато, и ему никогда не удастся разрешить загадку человека. Значит, мы должны изучать те состояния человека, при которых сфера сознания расширяется. Это происходит в обычном сне и в сомнамбулизме — прежде всего в отношении внутренности тела, и притом особенно больных его частей: ведь уже наяву здоровые органы не ощущаются, а заболевшие тотчас становятся объектом сознания. А так как при внутреннем самосозерцании наблюдается живой, деятельный организм и процесс, которым целительная сила природы стремится восстановить нарушенное равновесие органических сил, представляется в символических образах и часто в драматической форме, изучение сомнамбулизма обещает гораздо более ценные сведения о человеке, чем могли бы дать данные вскрытий, даже если бы мы в дополнение привлекли к вивисекции половину животного царства. Вивисекторы могут верить в незаменимость своего метода лишь потому, что не знакомы с явлениями сомнамбулизма и вообще считают возможным только материалистическое объяснение жизни. Все же врачи, изучавшие сомнамбулизм, согласны в том, что ценные сведения о хозяйстве организма можно получить только из него; поэтому в вивисекции они могут видеть лишь бесполезную жестокость.[42]

[42] Делез. Instruction pratique etc. 440.

Хотя и в отношении внутреннего самосозерцания остается еще не одно темное место, накопленного опыта все же достаточно, чтобы набросать общую теорию этого явления. Как через всю трансцендентальную психологию проходит необходимость различать сознание и душу, «Я» и субъект, так и здесь. «Я» не принимает никакого деятельного участия в развитии тела, наши растительные функции остаются для него бессознательными. Но сомнамбулизм учит, что для души они вовсе не бессознательны: если сомнамбулы распознают беспорядки в организме как беспорядки и даже охотнее всего занимаются именно ими, то у них необходимо должно быть какое-то мерило для сравнения, представление о том, что должно быть. Кто распознает беспорядок как таковой, тот должен знать и нормальное состояние, каким оно должно быть. Отсюда непосредственно следует, что и нормальный жизненный процесс, а не только его нарушения, совершается с трансцендентальным сознанием; а это возможно лишь в том случае, если носитель этого сознания, душа, тождествен с организующим началом в нас. Сам Дарвин ведь склонен признать, что борьба за существование достигает лишь приспособления организмов к условиям существования, так что для высшего развития видов потребовалось бы сверх того еще органическое формообразующее влечение. Что это формообразующее влечение наделено сознанием, показывает внутреннее самосозерцание; а что носителю этого сознания надо приписать и волю, показывают функции целительной силы природы: ее можно рассматривать лишь как продолжение органического формообразующего влечения, и потому она тоже должна иметь долю в его сознании.

К тому же результату приводят нас прогнозы сомнамбул. Если они часто на месяцы вперед предсказывают подробное течение

своей болезни, то при этом как-то должно присутствовать знание законов внутренней жизни, а это опять-таки возможно лишь тогда, когда субъект прогноза тождествен с организующим началом.

b. Определение чужих болезней в сомнамбулизме

Как наше видимое тело есть ближайший предмет нашего чувственного сознания, но вместе с тем опосредует и отношения к внешнему миру, так и внутренность организма есть лишь ближайший объект сомнамбулического чувства, которое, однако, тоже стоит в многообразных отношениях к внешнему миру. Здесь не место исследовать, насколько далеко внутреннее чувство способно выходить за пределы сферы тела и каким изменениям подвергаются при этом наши формы созерцания — время и пространство. Так как здесь нужно показать лишь, что сон — врач и в какой мере, мы исследуем только то расширение внутреннего чувства за пределы собственной сферы тела, которое происходит при диагнозе чужих болезней в сомнамбулическом сне.

По опыту врачей, занимавшихся этим предметом, правило таково: сомнамбулы, способные к внутреннему самосозерцанию, способны прозревать и чужие организмы. Что касается самого факта этой способности, я прежде всего снова сошлюсь на уже упомянутый выше доклад медицинской академии в Париже, где сказано: «Магнетизированный, погруженный в сомнамбулизм, судит о болезни лиц, с которыми вступает в раппорт, определяет характер болезни и указывает лекарства».

Предмет отчасти прояснится, если сначала показать, что мы в виде исключения уже наяву можем испытывать воздействия внешнего мира, которые доходят до нас не путем нормального чувственного ощущения и, стало быть, должны основываться на

тихой работе трансцендентального сознания. Так обстоит дело, например, с так называемыми идиосинкразиями; самый известный их случай тот, что некоторые люди испытывают непреодолимое отвращение к определенным животным, особенно часто к кошкам, и оно часто дает о себе знать уже тогда, когда такие животные находятся поблизости без их ведома. Однако разбор этого предмета я должен оставить до другого случая и ограничусь здесь замечанием, что такие идиосинкразии к тому же объекту в сомнамбулизме выступают усиленными, — доказательство того, что такие антипатии наяву действительно основываются на легком пробуждении трансцендентального сознания.

По-видимому, и способность определять чужие болезни в виде исключения может проявляться уже наяву. Ее зачаточная форма, быть может, участвует уже во врачебных диагнозах, которые, вероятно, не всегда основываются лишь на рассудочном суждении и сознательном логическом умозаключении от симптомов к причине болезни, но часто — на интуитивном взгляде, особенно когда врачей связывает с пациентами большая привязанность: тогда устанавливается отношение, родственное сомнамбулическому раппорту, какое часто наблюдают и между матерью и ребенком. Впрочем, так как во всех искусствах и науках рассудок и интуиция более или менее взаимно исключают друг друга и лишь в гении приходят к идеальному равновесию, врачи преимущественно отвлеченно-рассудочного склада не будут придавать таким полуинстинктивным диагнозам никакой цены.

И все же древнейший относящийся сюда пример — это пример врача. О Галене, который, по собственным его словам, был обязан частью своих практических знаний наблюдению за жизнью сна, сообщают, что его указания на ожидаемое течение болезни были

так удивительно точны, что сильно напоминают магнетическое ясновидение сомнамбул. Сенатору Сексту, по-видимому совершенно здоровому, он предсказал, что через три дня его схватит лихорадка, которая на шестой день ослабнет, на четырнадцатый вернется и на семнадцатый исчезнет с общим критическим потом, что и подтвердилось. Одному больному лихорадкой молодому римлянину он отсоветовал кровопускание, рекомендованное другими врачами, заметив, что кровотечение из левой ноздри наступит само собой и тогда тот выздоровеет.[43] Кто все же захотел бы приписать такие прогнозы высокой врачебной учености Галена, тому пришлось бы поверить сообщению Картезия о том, что две истеричные девушки предсказывали друг другу кризисы своих болезней.[44] В *Mercure de France* (сентябрь 1720 и июнь 1728 года) сообщается о двух женщинах из Португалии, которые, по-видимому, пользовались большой славой за свои диагнозы. Одну из них высоко чтил король Португалии, и она получала значительное годовое содержание. Она видела внутренность человеческого тела, кровообращение, процесс пищеварения и обнаруживала болезни, ускользнувшие от искуснейших врачей.[45] В новейшее время Людвиг фон Фосс пишет Дорову: «Не смейтесь, если я скажу вам, что могу почувствовать, кто полчаса назад сидел на диване или стуле, особенно если это очень живые люди. И еще: вчера я ощутил, что некто пришел издалека и устал; что я узнал по его воздействию на меня всем своим существом, что он, должно быть, особенно после обеда занимался цифрами и тем утомился… Во мне развилась чудесная и злосчастная способность в самом спокойном состоянии распознавать все страдания и слабости людей и даже малейшее волокно, которое приводится в действие в мозгу другого, когда он думает. Людей, особенно болезненных, мне приходится далеко

обходить на улицах. При первом же входе в комнату я тотчас узнаю, чего кому недостает».[46]

[43] Пюисегюр. Recherches etc. 319. 322. Колхаун. Die geheimen Wissenschaften etc. 113.

[44] Дюпоте. Traité complet de magnétisme animal. 440.

[45] Ле Брен. Histoire critique des pratiques superstitieuses. I. 58. (Амстердам, 1733.)

[46] Клеменс. Das Ferngefühl nach Zeit und Raum. Франкфурт, 1857. С. 28.

До какой степени ясности может доходить это прозревание чужих тел, о том рассказывает замечательные примеры английский врач Хэддок. Он говорит о своей сомнамбуле Эмме: «Когда пациенты хотят, чтобы Эмма обследовала их лично, я, как правило, требую от них не сообщать мне о своих страданиях до тех пор, пока ясновидящая не проведет обследование и не опишет внутреннее состояние и симптомы; и нередко бывает, что они выражают изумление, слыша, как точно Эмма описывает их симптомы и как верно указывает место их страданий или называет время дня, в которое периодические недуги дают свой приступ, — и все это без единого слова об этом ни мне, ни ей… Эмма в двух или трех случаях показала на собственной голове место болезни у душевнобольных, которые как раз не присутствовали, и я лишь по этим ее указаниям отважился на основании френологических положений определить, каковы, вероятно, главные симптомы душевного расстройства в тех случаях; и врачи тех больных подтвердили мое описание».[47]

[47] Хэддок. Somnolismus etc. 192. 193.

Нередки и такие случаи, когда верность диагноза подтверждалась последующим вскрытием. Само собой разумеется, что подобные диагнозы, поскольку они даются на основании одного лишь

созерцания внутреннего чувства и не подкреплены никаким отвлеченным знанием анатомии и физиологии человеческого тела, не могут иметь той степени научной или даже языковой определенности, какую имеют врачебные протоколы вскрытий. Искусный врач все же извлечет пользу из таких показаний. Госпожа Лажандр, сомнамбула, которую магнетизировали, чтобы получить от нее сведения о состоянии ее матери, дала следующий диагноз: «Правое легкое сморщено и сдавлено; оно окружено вязкой и липкой оболочкой; оно плавает посреди множества воды. Правое легкое больше не дышит, оно мертво. В околосердечной сумке немного воды». После того как мать, как и предсказала сомнамбула, на следующий день умерла, доктора Друзар и Моро, секретарь Королевской академии медицины, произвели вскрытие, которое показало полную верность показания.[48]

[48] Готье. Histoire du somnambulisme. II. 365.

Как внутреннее самосозерцание основано на том, что сомнамбулы получают ощущения от органов, функции которых нормальному сознанию неведомы, так и прозревание чужих тел должно основываться на еще более сильном смещении порога ощущения и выступлении на первый план трансцендентальной половины существа. Если же допустить — а на это мы, без сомнения, имеем право, — что такие восприятия основываются на материальных воздействиях, например на тонких испарениях, то это ясновидение предстает вполне естественной способностью, которая в обычном состоянии не пробуждается лишь потому, что недостает основы для ощущения. Трансцендентальное «Я» стоит в ином отношении к внешним объектам, чем эмпирическое «Я»; оно — как бы продолжение эмпирического «Я», корень нашего

существа, отношения которого к внешнему миру начинают ощущаться лишь тогда, когда жизнь из надземного ствола и кроны, из чувственного сознания, ушла вниз, в корень. Для обозначения этого измененного отношения укоренилось название «магнетический раппорт». Но магнетическое лечение — вовсе не единственное средство вызвать этот раппорт, то есть это смещение нормального отношения к внешнему миру. Нельзя также достаточно подчеркнуть, что в иное положение к внешнему миру сдвигается не весь субъект, а лишь личность дневного сознания: раппорт не создается впервые сомнамбулизмом, он существует для субъекта и до и после него, только не для личности сознания. Эта личность знает лишь о пяти связующих нитях, которыми она привязана к внешнему миру, у нее только пять чувств; наш же субъект располагает и другими связующими нитями, из которых некоторые становятся ощутимы в том состоянии, которое мы называем сомнамбулизмом. Число этих нитей мы *a priori* вовсе не можем определить, научить нас этому может лишь опыт; но даже если бы ни одной сомнамбулы никогда не наблюдали, все же не могло бы быть никакого сомнения в существовании таких нитей субъекта, то есть бессознательных отношений между нами и вещами. Это допущение — логическое следствие не только пантеистического мировоззрения: даже материалистический монизм не может уйти от него в силу своей теории развития; только сами материалисты этого следствия в своих книгах, как правило, не делают.

Мы никогда не придем к пониманию отношения человека к природе, пока растворяем наш субъект в личности сознания, и никогда не придем к определению человека, пока считаем единственно существующим «Я» над порогом ощущения и живем в заблуждении, будто физиологической психологией можно

исчерпать человека. Человек подобен тем неподвижным звездам, которые соединены с темным спутником в двойную звезду, как, например, Процион, и описывают эллипсы вокруг общего центра тяжести. Если считать действительной лишь светлую из двух звезд и признавать лишь ту нить тяготения, которая привязывает ее к центру притяжения Млечного Пути, то ее движение — загадка, и разрешается она лишь тогда, когда распознают еще и другую нить тяготения, направленную к темному спутнику. Так и тот, кто хочет быть монистом, кто хочет понять человека и природу *вместе*, должен принять во внимание темного спутника нашего сознательного «Я» — а именно «Я», лежащее ниже порога ощущения. Лишь тот, кто понял, что между нами и природой существует гораздо более обширный раппорт, чем опосредованный пятью чувствами, стоит на верной почве, чтобы пытаться разрешить загадку человека; а кто пренебрегает нашим темным спутником и занимается физиологической психологией, подобен астроному, который захотел бы объяснить движения Проциона из центрального солнца.

Раппорт сомнамбул с внешним миром направлен прежде всего на их магнетизера, нутро которого они, по-видимому, легко могут прозревать. Сомнамбула ван Герта расплакалась, когда сравнила свое нутро с нутром своего магнетизера, которого во всех органах объявила здоровым.[49] Затем раппорт распространяется и на тех, с кем их связывают узы симпатии и любви; они охотно занимаются друзьями и стремятся прозреть их нутро, чтобы им помочь. Наконец, во власти магнетизера распространить этот раппорт и на посторонних лиц, и если это происходит через телесное прикосновение или через материальный проводник, например волосы, то это лишь новое доказательство того, что здесь действует действительное материальное влияние, пробуждающее

ясновидение. Раппорт должен основываться на каком-то материальном агенте, для которого у обычного человека нет восприимчивого чувства. Сомнамбула ван Герта вступала в раппорт с каждым больным, который брался за исходящий от нее шнур на сколь угодно большом расстоянии; она даже сама чувствовала болезнь того, кто касался шнура, и могла совершенно верно и подробно указать недуг, которым он страдал, его причину и прежний способ лечения.[50] Профессор Мейо говорит: «Из Боппарда я послал одному знакомому американцу, жившему в Париже, прядь волос, которую полковник К., бывший тогда у меня на лечении, сам срезал со своей головы и завернул в писчую бумагу на своем собственном столе. Полковник был американцу совершенно незнаком, даже по имени, так что тот не мог иметь ни малейшего намека на то, кому принадлежит прядь. Его задача, которую он исполнил в точности, состояла в том, чтобы вложить бумагу с прядью в руки одной парижской сомнамбулы». Верное показание сомнамбулы состояло в том, что полковник страдает частичным параличом бедер и голеней и что против одного недуга другого рода он имеет обыкновение пользоваться хирургическим инструментом.[51] — В Сальпетриер в Париже одну сомнамбулу погрузили в сон, чтобы определить чужую болезнь. Она пришла в сильное волнение еще прежде, чем больная открыла дверь, и затем отказалась ставить диагноз в ее присутствии. Когда та удалилась, сомнамбула возразила врачебному заключению, что больная страдает грудью, утверждала болезнь сердца, предсказала на четвертый день сильное кровотечение горлом, а на десятый — смерть, что и случилось; и диагноз тоже оказался верным.[52]

[49] Архив. II. 1. 80.

[50] Архив. III. 3. 49. 70.

[51] Мейо. Wahrheiten im Volksaberglauben. Пер. на нем. Гартмана. Лейпциг, 1852. С. 214.

[52] Мирвиль. Pneumatologie. I. 32. Париж, 1853.

Любопытен диагноз, который поставил знаменитый в свое время сомнамбул Алексис при встрече с не менее знаменитым в другом роде фокусником Уденом. Тот пришел к Алексису в расчете, что будет иметь дело с человеком своего собственного ремесла и сможет его разоблачить. Он принес ему волосы своего сына; возраст сына Алексис определил верно, заметив, что у того боли в правом боку. Но тотчас он взял это показание назад: это сам Уден должен иметь эти боли, а он, Алексис, их воспринял, потому что тот касался волос своего сына. Сына же Алексис объявил совершенно здоровым, и лишь когда Уден возразил, сказал, что маленькая опухоль у правого глаза, очень беспокоившая отца, потому что врачи опасались амавроза, совсем не опасна.[53] Стоит прочесть весь отчет о встрече этих двух людей, при которой знаменитый фокусник после разных опытов в конце концов объявил, что во всем мире не может быть фокусника, который своими искусствами смог бы воспроизвести способности Алексиса. Можно, конечно, сказать, что показание фокусника не имеет цены и что судить здесь могли бы только ученые специалисты; но вопрос как раз в том, кто здесь специалист. Сегодня можно лишь набросать основные линии трансцендентальной психологии, а законы сомнамбулизма нам еще мало известны. Официальная наука, как известно, со времен Месмера, то есть целое столетие, держалась в стороне от этих явлений, так как *a priori* объявила их невозможными, — так что специалистов в этой науке еще вовсе нет. И появятся они не скоро:

ведь официальную науку, как известно, лишь в самое последнее время пробудили от ее догматической дремоты публичные сеансы магнетизера Гансена. Впрочем, кто объявляет ясновидение сомнамбул невозможным, то есть фокусничеством, тот именно этим утверждением и назначает фокусников специалистами в этой области; для такого скептика, следовательно, слово Удена должно весить больше, чем слово профессора.

---

[53] Мирвиль. Указ. соч. 12.

Чтобы привести еще случай верного диагноза из самого недавнего времени: даже решительные скептики, вероятно, ничего не смогут возразить против суждения, которое вынес по собственному опыту президент высшей консистории в Мюнхене доктор фон Гарлес. Когда его жена в Лейпциге заболела серьезным недугом спинного мозга, дружный с ним профессор Линднер — без ведома Гарлеса, который к таким вещам был не расположен, — спросил о ее состоянии одну сомнамбулу в Дрездене. «По возвращении он сообщил мне следующее: он спросил сомнамбулу, может ли она мысленно перенестись в соседний (знакомый ей) город и в комнату живущей там больной. Она ответила утвердительно при условии, что ей дадут примету, по которой она могла бы отличить нужный дом от соседних. На это ей ответили, что дом легко узнать по двум приметам: во-первых, он стоит наискосок против хоров одной церкви, а во-вторых, прямо перед домом стоит колодец с насосом, единственный на всей улице. Этим сомнамбула удовлетворилась. Через некоторое время она сказала, что нашла дом и видит комнату, в которой находится больная. Та как раз снова страдает от своего приступа и сидит или лежит на диване, — после чего

сомнамбула описала комнату и одежду пациентки. Приметы, насколько их знал спрашивающий, совпали. Тогда он спросил дальше, можно ли помочь больной. Ответ был, что это очень легко может случиться. Болезнь — следствие сильной простуды и т. д.».[54]

[54] Гарлес. Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. 1875. II. 97.

Не звучит мистически, и мы верим астрономам на слово, когда они называют эфир тем материальным агентом, через который между глазом человека и неподвижной звездой на расстоянии ста триллионов миль устанавливается раппорт; но звучит мистически, когда речь идет о таком раппорте сомнамбул, — потому что наши физические приборы не в состоянии обнаружить этот агент и потому что мы не думаем о том, что для нашего «Я» ниже порога ощущения существует гораздо больше связующих нитей с внешним миром, чем для сознательного «Я».

Что этот раппорт действительно опосредуется материальным агентом, который лишь сегодня еще кажется мистическим, но найти для которого соответствующий спектроскоп — лишь вопрос времени, следует из разных наблюдений. Пюисегюр сообщает об одной сомнамбуле, которая лишь обошла вокруг незнакомой ей больной, имени которой не знал даже сам Пюисегюр, и затем поставила совершенно верный диагноз.[55] Всякое же сомнение в этом материальном агенте исчезает перед частым опытом, что при таком интуитивном созерцании чужих тел болезнь может переходить на сомнамбулу и ощущаться ею сенситивно, вместе с больным. Поэтому различают интуитивных и сенситивных сомнамбул; но различаются они, очевидно, лишь степенью. Сапари говорит о своей сомнамбуле: «Чтобы исследовать болезнь и судить о ее излечимости, ясновидящей

приходилось всякий раз самой входить в больного и духовно принимать на себя все его недуги и страдания. В этом состоянии она видела тогда болезненные изменения чужих лиц в собственном теле, взвешивала соответственно им условия излечения и предписывала против них нужный образ жизни и соответствующие лекарства. Такие вхождения, однако, всякий раз ослабляли ее, и тем сильнее, чем мучительнее и отвратительнее была исследуемая болезнь; тем не менее она охотно и с готовностью приносила любую жертву… Позднее она снова впала в сон, после чего начала кашлять, все сильнее и сильнее, на все лады, и необычайно сильно жаловалась на судорожные боли в груди. Тогда мне стало ясно, что это явление происходит от болезни врача, состоявшего с ней в раппорте, что тот впоследствии и подтвердил: в то же самое время, в десяти милях от нее, он страдал от подобного состояния».[56] Брамин Фариа, очень опытный в этих делах, объясняет этим нежелание сомнамбул ставить диагноз при заразных болезнях и утверждает, что если во время сна удастся запечатлеть в их памяти образ больного, они узнают его при случайной встрече.[57]

[55] Пюисегюр. Recherches etc. 365.

[56] Сапари. Ein Wort über animalischen Magnetismus. 110. 142. Лейпциг, Брокгауз, 1840.

[57] Фариа. Du sommeil lucide. 240. 460. Париж, 1819.

Это сенситивное сочувствие болезни, большей частью лишь на время раппорта, подтверждает и Вернер, причем посредником между сомнамбулой и больным выступал даже магнетизер: «Всякая попытка с моей стороны во время болезни Р. магнетизировать другое лицо распознавалась ею в ближайшем кризисе и болезненно ощущалась. Одна родственница, гостившая

у меня, однажды страдала такой ужасной головной болью, что ее несколько раз вырвало. Я положил ей руки на лоб и темя, что значительно ее облегчило. На следующий день я получил за это выговор от Р.: ведь теперь ей через мою руку придется испытывать часть той головной боли. И действительно, после кризиса она весь день жаловалась на головную боль».[58]

[58] Вернер. Die Schutzgeister. 297.

Так как у некоторых сомнамбул диагноз совершается сенситивным образом, в отдельных случаях они противятся его ставить. Чахоточных они обследуют неохотно[59], а от прикосновения больных эпилепсией и сифилисом с ужасом отшатываются.[60] Пюисегюр сообщает о дурных последствиях диагноза, поставленного одной девушке, больной эпилепсией, и ставившая его сомнамбула объявила, что в той же мере, в какой эти последствия усиливались бы при продолжении прикосновения, больная девушка освобождалась бы от болезни и выздоровела бы.[61] Это замечание напоминает хорошо известное в Средние века *transplantatio morborum*.

[59] Пижер. Électricité animale. 244.

[60] Делез. Instr. pratique. 447. 453.

[61] Пюисегюр. Mémoires. II. 155. 165.

Самой замечательной сомнамбулой, о которой существуют сообщения, была, без сомнения, госпожа Хауффе, «ясновидящая из Префорста». Этой книге доктора Юстинуса Кернера можно предсказать, что в следующем столетии она будет среди самых читаемых, хотя в нашем столетии журналистике, говорящей от имени просвещения, и удалось предать эту книгу и ее автора опале как мистицизм, — что, впрочем, не помешало книге выйти в

пяти изданиях. Что же касается упрека в мистицизме, то он может быть направлен разве что против попыток объяснения у Кернера, о которых можно спорить, но не против сообщенных им фактов, за которые ручаются еще многие другие наблюдатели — миряне, врачи и философы. Значит, противники Кернера были бы обязаны предложить лучшие попытки объяснения, чем у него, а не поступать так, будто своими упреками они устранили из мира сами факты. Но упрек в мистицизме, как показывает опыт, всегда обозначает лишь ту точку, где рассудок критика, стоящего на почве просвещения, останавливается и где тот видит себя вынужденным опустить руки. Рассудок же, как известно, у каждого останавливается в иной точке; поэтому каждый носит с собой как бы мешок, чтобы запирать в него то, что для его кругозора мистично, но объем этого мешка у каждого свой. Он тем больше, чем уже круг того, что рассудок умеет объяснить, и самый большой мешок такого рода — у народов первобытной поры. Наши возвратные глаголы и род наших существительных и сейчас еще хранят весть о той поре, когда все явления природы толковались анимистически. У наших крестьян и сегодня еще можно увидеть, что телеграф и железная дорога кажутся им мистическими; а у многих образованных людей величина этого мешка, а вместе с ней и граница их понимания, совершенно точно выражается в употреблении априористических суждений, в которых субъективно невозможное, то есть непонятое, объявляется объективно невозможным. Частое или редкое употребление слова «невозможно» — поэтому самое надежное мерило, по которому говорящий сам позволяет судить о широте своих взглядов. Чем меньше человек знает, тем охотнее он судит *a priori*; чем больше знает, тем он осторожнее, и притом не только в вере, но и в неверии. Король Авы объявил голландского

посланника сумасшедшим, когда тот сообщил ему, что у него на родине вода замерзает так крепко, что по ней можно ходить[62]; и даже Плиний где-то высказывает значительное в этом отношении слово: «Кто счел бы возможным, что бывают люди с черной кожей, прежде чем увидел эфиопа?» Пока нам, людям, еще есть чему учиться у опыта, — а нам, конечно, предстоит выучить еще большую часть, — есть лишь *одно* априористическое суждение, правомерное в устах смертного: невозможно то, что *логически* противоречит себе. Все остальное возможно; если оно противоречит нашему прежнему опыту, значит, этот опыт был недостаточен, а если противоречит известным законам, значит, есть неизвестные законы, которые отменяют известные, — как магнит отменял закон тяжести еще прежде, чем о магнетизме что-либо знали. Это рассуждение показалось мне необходимым, так как я собираюсь цитировать в высшей степени честного Юстинуса Кернера, что нынче рискованно. Многие черпают свои знания о духовных предметах прежде всего из ежедневной печати, а к газетному ремеслу государство до сих пор допускает едва ли не каждого, не требуя от него особой подготовки. Поэтому в представлениях людей закрепляются фразы и ходкие словечки, которые передаются из уст в уста, никогда не подвергаясь проверке; так и имя Юстинуса Кернера стало для многих пугалом, связанным с понятием суеверия, и люди, никогда не читавшие ни строчки из него, тревожатся за просвещение, едва услышат его имя. Я не стану обращать на это внимания, потому что имею дело лишь с фактами, сообщенными Кернером и другими, а с его способом объяснения и сам согласен не везде.

[62] Уоллес. Die wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen. 3. Лейпциг, 1874.

Итак, госпожа Хауффе выделялась среди других и как сенситивная сомнамбула. «К болезням других у нее было столь превосходное чувство, что при приближении больного, еще без прикосновения к нему, а тем более после прикосновения, она тотчас чувствовала те же ощущения в том же месте, где их чувствовал больной, хотя он прежде ничего не сообщал ей на словах, и, к величайшему изумлению больного, могла самым точным образом назвать ему все его страдания. Большей частью она наряду с физическим состоянием чувствовала и душевное, а именно и минутное настроение — печаль, радость и т. д. Физическое переходило на ее тело, душевное — на ее душу». … «Однажды вечером к нам пришла жена декана Бурка из Геппингена (она была нам совершенно незнакома). Эта дама попросила меня, чтобы госпожа Х. наяву ощупала ее по поводу боли, которая была у нее в области печени, но больше ничего о своих болезненных состояниях не сказала. Чтобы не показаться нелюбезным, я отвел ее к госпоже Х. Та ощупала ее живот, сильно покраснела и сказала, что чувствует сердцебиение и боли в области печени; но что ей особенно страшно — она вдруг почти ничего не видит правым глазом. Госпожа Б. изумилась и сказала, что уже много лет почти ничего не видит правым глазом, — недостаток, о котором она мне ничего не сказала, так как хорошо знала, что это старое неизлечимое зло. По ее глазу без более точного исследования этот недостаток, поскольку это был паралич зрительного нерва, вовсе не был заметен. Госпожа же Х. несколько дней сохраняла полное затемнение в этом глазу, и его зрачок, как при амаврозе, стал совсем нечувствительным к раздражению. Зрение в нем вернулось к ней лишь постепенно, благодаря тому, что люди со здоровыми глазами по нескольку минут пристально смотрели ей в затемненный глаз». … 5 сентября 1827 года я дал госпоже Х. в

руку ленту, на которой было вышито имя одной больной женщины (мне, как и ее болезнь, совершенно неизвестной) — вероятно, ею самой, — и которой она перед отсылкой касалась или носила ее на себе. Лента была от некой госпожи М. из У. Едва госпожа Х. подержала эту ленту несколько минут в руке, как у нее началась сильная дурнота, отвращение, позывы к рвоте и сильнейшая рвота. Затем она почувствовала боли, особенно в костях левой ноги, стеснение в груди и особое раздражение в язычке. Отвращение и страшные позывы к рвоте продолжались, ей несколько раз пришлось вымыть руку, в которой она держала ленту; но ничего не помогало, и наконец она впала в полное оцепенение и мнимую смерть… Вечером в 6 часов, получив «Швабский Меркурий», я прочел в этой газете извещение о смерти той женщины, которой принадлежала лента. Согласно ему, госпожа М. была предана земле уже за несколько дней до того, как госпоже Х. дали в руку эту ленту… Ван Гельмонт рассказывает об одной женщине, страдавшей подагрой, у которой всякий раз начинались сильные приступы подагры, когда она садилась в кресло, на котором сидел ее брат, умерший пять лет назад.[63]

[63] Кернер. Die Seherin von Prevorst. Штутгарт, 1877. С. 113. 115.

Как и внутреннее самосозерцание, так и прозревание чужих тел носит критический характер: нередко распознается и причина болезни, и дальнейшее ее течение. Одна сомнамбула, которую отец спросил о своей душевнобольной дочери, сказала, что та двенадцать или тринадцать лет назад упала с самой верхней ступеньки лестницы и что в этом изначальная причина ее недуга; отец, который этого не помнил, узнал дома, что так оно и было.[1] Сомнамбула Бертрана сказала одному приведенному к ней больному, что рана на голове у него от пули, которая вошла через

рот, раздробила зубы и вышла в задней части шеи.[2] Александр Дюма в тринадцатой книге своих мемуаров рассказывает — эту историю приводит и доктор Фодере в своей «Пневматологии» — о молодой даме, которую погрузили в сомнамбулизм, чтобы распознать болезнь ее матери. Она побледнела, на глазах у нее выступили слезы, и она сказала, что мать умрет уже на следующий день. Она подробно описала состояние внутренних органов — легких, печени, кишок, — и так как мать на другой день действительно умерла, вскрытие подтвердило полную верность диагноза. При этом присутствовали члены Академии; но одному из этих господ не хватило и столь яркого доказательства, и он предпочел назвать девушку обманщицей, потому что для него граница собственного разумения была и границей вещей.

[1] Архив. XI. 2. 42.

[2] Готье. История сомнамбулизма. II. 303.

Итак, если наши теории не должны отставать от фактов, мы должны признать, что «Я» ниже психофизического порога, так называемое бессознательное, бессознательно лишь относительно — с точки зрения нашего «Я» выше порога ощущения, — но не само по себе. Эта трансцендентальная половина нашего существа, лежащая вне сферы нормального сознания, стоит к вещам в иных отношениях, чем человек пяти чувств, и обладает иными способами восприятия, чем он; при этом меняется и та мера, которой мы в дневном сознании измеряем пространство и время. Когда же это трансцендентальное «Я» выступает во сне и в сомнамбулизме, его восприятие часто принимает аллегорические и символические формы или форму драматического раздвоения «Я», — и тогда мы, конечно, впали бы в заблуждение, если бы сочли эти всего лишь формы познания реальностью.

3. Целительный инстинкт во сне

Теперь мы можем перейти к несколько более трудному вопросу: если сновидение в отношении диагноза и прогноза можно назвать врачом, то можно ли назвать его так и в отношении врачевания? Если бы этот вопрос ставили только о сне как состоянии, его можно было бы решить быстро: физиологи давно знают, что во сне в организме идет процесс восстановления и что сну присуща природная целительная сила. Но наш вопрос касается сновидения, внутреннего пробуждения, и речь идет не о том, совершаются ли процессы восстановления, а о том, возникают ли процессы представления, родственные врачебному искусству. Однако то, что при внутреннем пробуждении выступает как ясное представление и ясная воля, часто уже в наружном бодрствовании дает о себе знать как инстинкт, как темное, предчувствующее представление и темное влечение, — потому, вероятно, все инстинкты и коренятся в трансцендентальной половине нашего существа и основаны на прорыве обособленности обеих нервных систем. Инстинкты же, направленные на процесс исцеления, можно рассматривать лишь как естественное продолжение и видоизменение природной целительной силы. Поэтому с нее и должно начаться наше исследование.

Человек проводит во сне около трети своей жизни. Причины, вызывающие сон, физиологии еще не ясны, но бесспорно, что мы нуждаемся в этом периодическом подавлении нашей сознательной жизни и что правильный и крепкий сон — одно из главных условий нашего телесного благополучия. Искусственное лишение сна может поэтому даже убить человека. Если память мне не изменяет, у японцев некогда смертная казнь состояла в лишении сна. Встречается оно, впрочем, и в процессах ведьм в

Германии, Англии и Папской области как «Tormentum insomnii» и состояло в том, что обвиняемых постоянно держали без сна: их непрестанно гоняли по темнице, пока ноги их не покрывались ранами и сами они наконец не впадали в состояние полного отчаяния и помешательства.[3]

[3] Сольдан. История процессов ведьм. I. 263. Штутгарт, 1880.

Следовательно, противоположный прием — погрузить больного в возможно более глубокий сон, чтобы усилить его восстановительную силу, — должен быть в высшей степени благотворен для здоровья.

Этот путь избирает природа в самопроизвольном сомнамбулизме, врач — в искусственном; и в обоих случаях оказывается, что природная целительная сила во сне действует сильнее, чем в бодрствовании и в обычном сне. Критическим сном природа пользуется как лекарством при очень многих болезнях; и как даже у растений замечено, что в периоды своего сноподобного состояния они растут быстрее, так и сомнамбулизм показывает усиление процесса восстановления. У сомнамбулы Юлии вместо удаленных испорченных зубов за несколько недель выросли новые,[4] а Винхольт сообщает о восстановлении больных зубов во время шестидневного сна одной сомнамбулы.[5] И Брейд, открыватель гипнотизма, наблюдал, что гипноз, в отличие от обычного сна, оказывает необыкновенное целебное действие при острых болезнях и приносит улучшение при хронических.[6]

[4] Штромбек. История магнетизма, вызванного одной лишь природой. 144.

[5] Винхольт. Целительная сила и т. д. III. 3. 30.

[6] Прейер. Открытие гипнотизма. 144.

То же самое верно и для искусственного сомнамбулизма. Он есть состояние глубокого сна и потому уже сам по себе очень действенное лекарство, способное одним лишь усилением природной целительной силы устранять даже хирургические повреждения. Высказывания сомнамбул об особой целительной силе магнетического сна очень часты. Одна чахоточная однажды в сомнамбулизме велела своему врачу погрузить ее на девять дней в мнимую смерть; за это время ее легкие пользовались полным покоем, так что она проснулась совершенно выздоровевшей.[7]

[7] Шопенгауэр. Парерга. I. 275.

Если существует природная целительная сила, то тайна медицины может состоять лишь в том, чтобы ее усиливать и направлять. Это знал уже Максвелл, предшественник Месмера. Из своих слов: «Нет такой болезни, которая не была бы уже излечена жизненным духом без помощи врачей», — он тотчас делает верный вывод и продолжает: «Всеобщее лекарство есть не что иное, как жизненный дух, умноженный в подходящем субъекте».[8]

[8] Максвелл. Магнетическое врачевание. II. Приложение.

Именно этот способ лечения и открыл заново Месмер. Он хотел исцелять больной организм силами, присущими ему самому, сообщая им лишь движение и направление. Магнетизм приводит природную целительную силу в действие и направляет ее. Современные врачи стоят ближе к этой точке зрения, чем часто сами сознают. С каждым годом они все больше отходят от лечения лекарствами, которое не только исходит из ложной материалистической предпосылки, будто человек — всего лишь химическая задача, но и по своему действию нередко способно изгонять беса разве что силою Веельзевула. Об этом способе лечения верно сказал Петр Потерий о врачах своего времени:

«Вместо того чтобы исцелять болезни быстрее, чем могла бы одна природа, они часто поступают так, что природа вынуждена бороться одновременно и с болезнью, и с врачом».[9] Эта жалоба уже тогда была очень распространена. Максвелл выражает ее словами: «Немногое знают те, кому, чтобы исцелить одну болезнь, приходится вызывать худшую».[10] А Монтень, когда друзья советовали ему позвать врача, обычно отвечал, что сначала надо дать ему набраться сил, чтобы он мог вынести врача.

[9] Потерий. Opera omnia. 604.

[10] Максвелл. Магнетическое врачевание. II. 4.

В современной медицине все прочнее утверждается взгляд, что исцеляет природа, а не врач, что искусство врача состоит лишь в том, чтобы поддерживать и направлять природную целительную силу, то есть лекарствами доставлять средства, чтобы природа достигла своей цели. Благодаря такому пониманию, которое ныне разделяет, пожалуй, всякий врач, учение о лекарствах поставлено в очень близкое отношение к природной целительной силе. Если же теперь спросить, как способность сомнамбул находить полезные им лекарства относится к природной целительной силе их организма, то этот вопрос, очевидно, есть лишь частный случай более общего вопроса об отношении природы и духа, бессознательного и сознательного, воли и представления. Каждый ответит на этот вопрос по-своему, смотря по своей философской точке зрения; но здесь не место открывать о нем философский спор. Довольно поэтому заметить, что всякий монизм, будь он пантеистический или материалистический, уже по логическим основаниям вынужден видеть в духе, сознании, представлении естественное продолжение органического процесса развития. Будем ли мы смотреть на сознание с точки

зрения биологии или физиологии — в обоих случаях оно предстает естественным цветком на органическом стволе жизни, как бы продолжением органического. Дух несом природой, и так как в природе господствует закон развития, он господствует и в истории. Изображению этого отношения дарвинистский философ Спенсер посвятил лучшее из своих сочинений.[11]

[11] Г. Спенсер. Основные начала философии. Немецкий перевод Феттера. Штутгарт, 1875.

Лишь признав зависимость нашего чувственного сознания от материнского ствола организма, мы поймем, почему, как доказал Цейзинг, правило золотого сечения как формальный принцип господствует не только в органической природе, но и в храмовых постройках древних греков и в готике;[12] почему, далее, как показал Капп, в изобретениях техники бессознательно подражают органическим образцам — например, глазу в *камере-обскуре*, — задолго до того, как естествознание точно разобрало эти образцы.[13] Эта мысль Каппа так плодотворна, что дает рычаг для решения, казалось бы, неразрешимой задачи о физической природе обитателей планет.[14] Читателя я, правда, могу избавить от изучения четырех названных сочинений, но от возможного критика это безусловно следовало бы потребовать: вопрос об отношении природы и духа имеет для последующего исследования основополагающее значение, и только здесь критик мог бы приложить рычаг, если бы пожелал опрокинуть дальнейшее изложение. Кто решает этот вопрос в том же смысле, как склонен решать его я, — а я повторяю, что всякий монист, в том числе и материалист, должен так поступать, — тому эта и следующая глава покажутся совершенно сами собой разумеющимися.

[12] А. Цейзинг. Новое учение о пропорциях человеческого тела. Лейпциг, 1854.

[13] Э. Капп. Философия техники. Брауншвейг, 1877.

[14] Ср. сочинение автора: Обитатели планет. Лейпциг, 1880.

Если царство духа — лишь естественное продолжение царства природы, если историю, как и биологию, надо понимать в смысле учения о развитии, так что Гегель и Дарвин дополняют друг друга, если представление относится к воле, как цветок к ветке, если та же сила, что строит мозг, определяет и отправления мозга, — тогда само собой понятно, что действующее в природе должно проявиться и в области представления. Но тогда понятно и то, что природная целительная сила находит естественное продолжение в целительном инстинкте и в непроизвольном представлении о лекарстве. И если уже чувственное сознание держится на своем органическом стволе, то еще менее странно это для сознания сновидения, ведь во сне мы тем глубже погружены в органическую работу природы, чем крепче сон. Итак, если существует объективная целительная сила природы, то с точки зрения монизма должно существовать и субъективное представление о лечении, которое в бодрствовании может сказываться лишь как инстинктивное влечение, а во сне — как видение лекарства.

Сновидение, которое до сих пор показало себя врачом в отношении диагноза и прогноза, будет, следовательно, врачом и в отношении лечения.

Бодрствование, обычный сон и сомнамбулизм — звенья одного ряда. Чувственное сознание выше всего стоит в бодрствовании, убывает по мере глубины сна и в сомнамбулизме подавлено вплоть до нечувствительности органов чувств. Убыли же чувственного сознания обратно пропорционально внутреннее

пробуждение, и ярче всего оно в сомнамбулизме. Поэтому кто хочет изучать необычные способности человеческой души, связанные с внутренним пробуждением, тот должен прослеживать их *через все три состояния*: самые первичные их формы он встретит уже в бодрствовании, отчетливее найдет их во сне и еще отчетливее — в сомнамбулизме. Так явления взаимно освещают друг друга, тогда как они остаются непонятыми, если выхватывать их лишь из одного или другого из этих состояний.

Сообразно с этим способность души находить полезные ей лекарства следовало бы сначала показать в бодрствовании, где она, впрочем, может выступать лишь как бессознательный инстинкт. Я могу при этом не задерживаться надолго, и здесь довольно указать на несколько достаточно известных фактов: на инстинкты животных в выборе пищи и на удивительные прихоти женщин в положении, когда они часто отвергают привычную пищу и, с другой стороны, нередко испытывают тягу к самым странным вещам, например к отломанным кончикам карандашей. Так, я только недавно видел, как одна дама в этом состоянии неохотно позволяла мужу себя целовать, если он только что отложил сигару, но уже через несколько дней после рождения ребенка снова находила этот запах таким же приятным, как до беременности. Эти явления, очевидно, следует поставить в один ряд с некоторыми целительными инстинктами, которые остаются у сомнамбул, когда их магнетическое состояние давно прекратилось. Одна сомнамбула Кернера говорила, что внутреннее влечение принимать определенное лекарство и еще долго без магнетического сна будет ей подсказывать, что ей полезно, а что нет.[15] Другая сомнамбула сказала Кернеру: «С тех пор как я нахожусь в магнетическом состоянии, мне противны прежде всего кушанья, которые не подходят к моему состоянию,

теперь *простому*. Мясо и печенье мне противны, молоко и яблоки — единственное, что мне годится».[16] Когда же сам Кернер стал употреблять средства, предписанные ему сомнамбулой, у него, по его словам, появилось отвращение к кушаньям, которые усиливали его болезнь, — к сложным, преимущественно мясным, — тогда как к той пище, которую он прежде ел очень неохотно, особенно к растительной, он почувствовал величайшую охоту.[17] Здесь, стало быть, пищевой инстинкт перешел на магнетизера.

[15] Кернер. История двух сомнамбул. 259.

[16] Там же. 380.

[17] Там же. 362.

К постоянным действиям магнетизма относится и то, что появляется склонность к полезной пище и отвращение к вредной.[18] По Рейхенбаху, сенситивы все без исключения инстинктивно соблюдают очищенную диету, и когда он говорит, что у них «природа со своей растительной властью достигает большего значения»,[19] — это лишь иное выражение для смещения порога ощущения. Одну больную Винхольта охватил ненасытный голод, направленный на самые неудобоваримые вещи: она требовала трески, мучного пудинга, желтого гороха, бурой капусты и т. д. и часто ела против собственной воли. Это длилось четыре месяца, но всякий раз имело самые целительные последствия.[20] Бонет рассказывает об одном человеке, который никогда не мог есть хлеба, но во время приступа лихорадки почувствовал к нему влечение и перед следующим приступом с жадностью съел его великое множество. Лихорадка после этого прекратилась, но по выздоровлении отвращение к хлебу вернулось.[21] Брентано рассказывает об известной монахине Катарине Эммерих, что она еще ребенком приносила издалека

целебные травы, ведомые лишь ей одной, и сажала их дома, а повсюду в округе истребляла ядовитые растения.[22] Подобное встречается и у других религиозных экстатиков, о которых современный рационализм все еще не признает, что это сомнамбулы, чье состояние лишь окрашено религиозно.

[18] Клуге. Изложение и т. д. 87. Хейнекен. Идеи и наблюдения о животном магнетизме. 51. Гуфеланд. Система практической медицины. I. 41 и т. д.

[19] Рейхенбах. Сенситивный человек. I. 386.

[20] Винхольт. Целительная сила и т. д. I. 366.

[21] Муратори. О силе воображения. II. 258.

[22] Тирольские экстатические девы. I. 119. (1843). Неназванный автор — прусский правительственный советник Вильгельм Фольк.

Итак, что целительная сила может проникать в бодрствующее сознание как инстинктивное влечение, в этом сомневаться нельзя. Для нас же речь идет о том, доходит ли она и до мира представлений субъекта, и это надо доказать для состояния сна. В древности вовсе не сомневались, что видящие сны могут находить подходящие им средства от болезней. Гиппократ, Аристотель, Гален, Аретей, Плиний, Цицерон и другие, а в позднейшее время Тертуллиан, Бэкон Веруламский, Монтень и многие еще утверждают возможность видеть лекарства во сне, и лишь в наши дни приходится подробнее разбираться в деле, вместо того чтобы ответить на вопрос простым «как известно, да».

Есть два соображения, в высокой степени способные показать возможность и даже необходимость таких представлений сновидческой жизни, направленных на процесс исцеления, и тем отнять у них всякую чудесность; я хочу поставить их вперед, чтобы подготовить последующему лучший прием. Первое

соображение: слепая целительная сила по сути гораздо чудеснее, чем возникновение целительных представлений. Второе: сон связан со смещением психофизического порога, благодаря чему притекает новый материал ощущений, и целительные представления получают вполне материальную основу, даже становятся в известной мере необходимостью.

Если свести целительный инстинкт во сне и врачебные предписания сомнамбул к природной целительной силе, то загадка этим, правда, еще не решена, а лишь отодвинута, — но отодвинута к факту, не подлежащему никакому сомнению, который издавна вызывал удивление мыслящих врачей; и этим уже многое выиграно.

Если подумать о превратном образе жизни, который ведет большинство людей, особенно в культурных странах, о скученности населения в наших больших городах, ставших рассадниками всевозможных миазмов и болезней; если, далее, принять во внимание, что особенно в деревне большинство заболевших подвергают себя или бывают подвергнуты неразумному лечению, — то даже человек несведущий должен признать, что на природную целительную силу и вправду ложится немалая задача, и поскольку она, несмотря ни на что, с ней справляется, нас должно наполнять величайшее уважение к ее возможностям. Еще заметнее для глаза несведущего деятельность природной целительной силы при наружных повреждениях — резаных и огнестрельных ранах, переломах костей и т. д., — потому что здесь особенно ясно видно, что врач лишь подручный природы. Сам же врач больше всего станет удивляться природной целительной силе при болезнях, если проследит ее усилия к восстановлению здоровья. Чем больше он в этом понимает, тем яснее увидит, что природа способна исцелять

непосредственно, а врач — лишь опосредованно, через природу. Внешний врач может поддерживать внутреннего, который действует в каждом организме, но не может его заменить. Современная медицина склонна даже видеть в самих болезнях лишь кризисы, которые вызывает внутренний врач в нас, природная целительная сила, чтобы через своеобразные повороты, какие принимает органическая деятельность, отвратить угрожающее жизни зло.

Карус говорит о целительной силе природы: «Уже простое замыкание поврежденного сосуда и остановка кровотечения — в этом отношении в высшей степени важный процесс. Как постепенно ток крови в поврежденных сосудистых каналах принимает иное направление и тем снимает напор на поврежденные места; как сама стенка канала постепенно стягивается; как через свертывание крови возникает особое образование, которое называют тромбом; как затем возбуждаются собственные растительные процессы, под влиянием которых, без того чтобы хоть что-то из этого доходило до сознания, завершается закрытие раны, а вместе с тем образуются совершенно новые сосудистые каналы, и кровообращение, вначале, может быть, вовсе прерванное повреждением, в поврежденной части таким образом полностью восстанавливается, — все это побуждает к самым разнообразным размышлениям…; и если я говорил, что высшей задачей знания может быть, собственно, лишь сознательное проникновение в глубины бессознательной душевной жизни мира, то особенно задача врачебного знания — прослеживать эти бессознательно врачующие побуждения и приводить их к яснейшему познанию, чтобы как можно более намеренно им содействовать, а часто и

для того, чтобы в подходящих случаях как можно лучше им подражать и особенно — вызывать их».[23]

[23] К. Г. Карус. Психея. 101.

В самом деле, природную целительную силу следует поставить рядом с органическим процессом роста. Наше сознательное «Я» может, правда, доставлять организму питательные вещества, но разлагать их, распределять, усваивать и частью выводить — дело природы; точно так же врач может поддерживать процесс исцеления, но главную задачу он всегда должен предоставлять природе.

Пусть слово «природная целительная сила» по сути ничего не говорит и ясное его определение еще только предстоит найти, — все же нельзя утверждать, что эта сила, которая действительно есть объективный факт, невозможна в субъективном мире представлений. Утверждать это можно было бы лишь в том случае, если бы между природой и духом мыслилась непереходимая разделительная черта. Но с монистической точки зрения дух — лишь продолжение природы; следовательно, природная целительная сила должна иметь возможность продолжаться и в мире представлений. Что же такое человек, как не частица природы, и притом такая, в которой природа приходит к самопознанию? Нужно лишь еще одно соображение — что благодаря смещению психофизического порога во сне к восприятию поступает новый материал ощущений, — чтобы понять, что природа пользуется созданными ею органами восприятия для самопознания и настолько, чтобы сделать возможным внутреннее самосозерцание и предметно созерцать деятельность органического процесса и природной целительной силы. Как все бессознательные процессы жизни —

образовательное стремление организма, пищевой инстинкт, избирательное сродство при усвоении питательных веществ, симпатии и антипатии душевной жизни, в которых мы не можем дать себе отчета, — в сомнамбулизме доходят до сознания, так доходит до него и природная целительная сила; и когда этот внутренний врач в нас пробуждается, он на основе материала ощущений, притекающего к нему благодаря смещению порога, может получать и представления, относящиеся к процессу исцеления.

Так как смещение психофизического порога доставляет совершенно новый материал ощущений, можно заранее предположить, что эта перемена нашего отношения к вещам природы делает возможными их воздействия на нас, имеющие значение для здоровья, так что пробуждаются непривычные влечения или отвращения, неизвестные нормальному состоянию. В подтверждение того, что это предположение верно, можно было бы привести целый ряд опытов, из которых здесь нужно упомянуть несколько.

Знаменитый химик Берцелиус вместе с Рейхенбахом и курортным врачом Хохбергером провел в 1845 году в Карлсбаде в высшей степени поучительные опыты. Они отправились к одной так называемой сенситивной, девице фон Зеккендорф, которой предложили большое число химических препаратов, завернутых в бумагу и разложенных по столу. Когда ее попросили провести над ними внутренней стороной правой ладони, она почувствовала, что отдельные пакетики действуют на нее самым различным образом: одни были совершенно без действия, другие же производили в руке своеобразное притяжение. Тогда ее попросили разделить их по этому различию на два ряда. «Немало изумлен был создатель электрохимической системы, увидев на

одной стороне, у тянущих, исключительно электроположительные, а на другой, у нетянущих, сплошь электроотрицательные тела. Ни одно положительное не оказалось среди отрицательных, ни одно отрицательное не появилось среди положительных; разделение было полным… То, что создал за целое столетие расход бесконечного труда и проницательности, — электрохимический ряд тел, — простая сенситивная девушка выполнила пустыми руками, одним лишь чувством, за десять минут!»[24]

[24] Рейхенбах. Афоризмы о сенситивности и оде. 7. 8. Вена, 1866. Сенситивный человек. I. 706. Штутгарт, 1854.

Здесь не место говорить о том, что эта сенситивность некоторых людей есть сомнамбулическое предрасположение, простирающееся в дневную жизнь, — ведь названная девица фон Зеккендорф перед опытом рассказала упомянутым господам «ряд удивительных сомнамбулических происшествий, пережитых ею». Довольно поэтому заметить, что та же сенситивность встречается и по отношению к органическим веществам. Кернер приводит целый ряд относящихся сюда замечаний одной сомнамбулы: «Как часто я в этом сне беру в руку растение и держу его некоторое время, — я так проникаю в него, что *как бы из жилок* или из формы листьев могу прочесть, какими свойствами и силами оно обладает».[25] Итак, если сенситивы и сомнамбулы чувствуют действие веществ, то неудивительно, что они знают об их свойствах больше, чем обычный человек, у которого эти ощущения остаются ниже порога, и что те из них, у кого природная целительная сила доходит до сознания, знают о надлежащем употреблении этих веществ и о том, способствуют они этой целительной силе или мешают. Ясновидящая из Преворста откликалась на прикосновение и даже на одну лишь

близость минералов, растений и животных веществ так тонко, что сразу ощущала их врачебное действие. Зимерс провел с одной сомнамбулой опыты примерно с двумястами лекарственными веществами, которых она касалась кончиками пальцев правой руки, а иногда брала немного на язык. Когда ей нездоровилось, она чувствовала тоньше. Он давал ей некоторые вещества в виде экстракта, порошка, отвара, настойки или сырого корня, и она все же узнавала, что это одно и то же. Эта сомнамбула несколько раз видела в доме Зимерса луковицы крокусов, амариллисов, гиацинтов и тюльпанов и, за немногими исключениями, верно определяла цвет будущих цветков и то, будут ли они простыми или махровыми.[26] О поваренке одного английского консула в Египте рассказывают, что, когда консул магнетизировал его от кашля, он потребовал из походной аптечки одного присутствовавшего итальянца агримониевый сахар и нашел его, ощупывая склянки.[27] Подобные влияния у некоторых людей сказываются уже в бодрствовании как так называемые идиосинкразии. Земляника или раки вызывают у иных рожистую сыпь. Гете испытывал отвращение к чесноку, Шиллер — к паукам; о Тихо Браге рассказывают, что он дрожал при виде зайцев, а Платен — как рассказывал мне отец, бывший тому очевидцем, — в воспитательном заведении в ужасе вскакивал из-за парты, когда видел паука.

[25] Кернер. История двух сомнамбул. 376.

[26] Перти. Мистические явления. I. 263.

[27] Архив. VIII. 2. 127.

Итак, как органическое образовательное стремление доходит до сознания при внутреннем самосозерцании, так при внутреннем пробуждении во сне и в сомнамбулизме может доходить до

сознания и природная целительная сила. Санитарный советник Шиндлер говорит: «Проследим процессы, которые она вызывает в нашем организме, чтобы обезвредить внесенные в него яды, например превращение принятых окислов металлов в менее вредные сернистые металлы; процессы, которыми удаляется проникшее в тело инородное тело, — нагноением или образованием капсулы, всасыванием и выделением; процессы, которые избирает тело при ущемленной грыже, чтобы омертвением устранить ненужное, а воспалением, нагноением, оттягиванием стенок кишки снова сделать кишку проходимой и заживить искусственный задний проход; проследим рубцевание ран, образование новой нервной, мышечной и костной ткани, восстановление кровообращения при закупорке большого сосуда через новообразование окольной сосудистой сети; да подумаем хотя бы о ежедневно случающихся явлениях при воспалении и лихорадке, которые следует рассматривать лишь как жизненные процессы, спасающие особь от чужих влияний, — и мы должны будем признать, что ни один врач не сумел бы действовать осмотрительнее и что врач действует во благо лишь там, где подсмотрел у природы путь исцеления, где стал ее слугой. Где же тогда целитель? Не в нас ли он? И не возникло ли все врачебное искусство лишь из того, что мы старались постичь пути исцеления, которыми идет врач в нас? Поэтому, называя врачебное искусство опытной наукой, вспомним, что исцеление гораздо старше врачебного искусства и что врач в нас давно исцелял, прежде чем появилась врачебная наука. — Этот врач в нас совершенно подобен инстинкту животных… В сомнамбуле инстинкт доходит до сознания, она дает ему слова, она отыскивает себе лекарства, как и условия своего выздоровления».[28]

[28] Шиндлер. Магическая жизнь духа. Бреслау, 1857. С. 247.

Так как телесные органы внешнего и внутреннего бодрствования — головной мозг и ганглиозную систему — мы анатомически и физиологически можем объяснить лишь в связи со всем организмом, как цветок — лишь как произведение всей жизни растения, то по сути само собой понятно, что и отправления этих органов мы не можем отделить от общей природной деятельности организма. Итак, природа и дух неразделимы, и уж тем более не может уйти от этого вывода материализм, который во всем духе видит исключительно функцию и продукт отделения телесных органов. Но если он это признает, то должен признать и представления сновидческой жизни, касающиеся процесса исцеления, *необходимым* следствием этого воззрения, и последующие примеры должны казаться ему не невозможными чудесами, а совершенно естественными вещами, — разве только он стал бы оспаривать природную целительную силу и отрицать, что порезы на нашем пальце заживают сами собой. Материализму, стало быть, нужно лишь последовательно понять самого себя, чтобы признать возможность целебных снов. Если же заговорить с материалистом об этих вещах, он нередко воспринимает это как вызов своему разуму и отвергает их как суеверие, — и тем показывает, что не доводит собственную логику до конца.

Для всякого монизма — так как логика не позволяет ему рассматривать природу и дух как мозаичные куски, лишь сложенные вместе, — целебный сон есть лишь последний отросток органической деятельности. Материализм ведь тоже монизм, и он связывает природу и дух, волю и представление, тело и душу так, что понимает душу как простое действие тела. Это верно лишь *отчасти*: чувственное сознание связано с функциями нервов и мозга. Но будь это верно *полностью*,

материализм тем более должен был бы из факта *целительной силы* заключать о возможности *целительных представлений*. Поэтому разве что материалисту может показаться странным, что Кабанис, оказавший величайшее влияние на развитие материалистических представлений, не возражает против этого взгляда, к тому же подтвержденного его опытом: «При некоторых экстатических и судорожных болезнях органы чувств становятся восприимчивы к впечатлениям, которых в обычном своем состоянии они не замечали, и даже воспринимают впечатления, чуждые природе человека. Я не раз наблюдал у женщин, которые в былые времена, без сомнения, были бы превосходными пифиями, самые необычайные проявления тех перемен, о которых говорю. Есть среди таких больных и такие, что легко различают глазом микроскопические предметы, и другие, что видят в глубочайшей темноте достаточно ясно, чтобы уверенно в ней передвигаться. Есть и такие, что идут по следу людей, как собака, и узнают по запаху вещи, которыми эти люди пользовались или к которым только прикасались. Я видел и таких, у которых вкус приобрел особую тонкость и которые желали или умели выбирать пищу и даже лекарства, по-видимому действительно им полезные, с проницательностью, какую обычно наблюдают только у животных. Встречаются и такие, что способны во время своих приступов ощущать в самих себе то некие готовящиеся кризисы, исход которых вскоре затем подтверждает верность их ощущений, то иные органические изменения, засвидетельствованные изменением пульса и еще более верными признаками».[29] Итак, даже не говоря о сомнамбулах, Кабанис признает половину сомнамбулической программы, и он может это сделать, потому что эти явления не противоречат монизму, хотя бы и материалистическому.

Мимоходом все же отмечу, что Кабанис был одним из первых учеников Месмера; это, по-видимому, недостаточно известно, но было доказано врачом Мьяллем.[30]

[29] Кабанис. Отношения физического и нравственного в человеке. II. 35. Париж, Муссон, 1855.

[30] Ср. Делез. О способности предвидения. 141.

Вторая форма монизма — пантеизм. Он видит уже в органической деятельности тела действие душевного начала, и этот монизм, естественно, еще менее может возражать против возможности целительных представлений, потому что для него целительная сила и целительное представление нераздельно связаны. Подробнее всего это воззрение развито Гартманом. Органический рост, восполнение утраченных частей тела, природная целительная сила, инстинкт и т. д. для него связаны с представлениями, которые он приписывает Бессознательному, то есть своей метафизической мировой субстанции.[31] Со стороны естествоиспытателей он за это подвергся самым резким нападкам — и справедливо постольку, поскольку точная наука вправе объяснять жизненный процесс лишь из самого организма. Но если читать Гартмана без всякой предвзятости, то вскоре найдешь и у него вполне обоснованное ядро. Он очень остроумно расчленяет органические процессы и при этом не может уйти от вывода о бессознательном представлении. Если же захотеть соединить обоснованные составные части естественнонаучного и этого философского воззрения, то, словно по психическому параллелограмму сил, оказываешься вынужден перенести всякое представление, связанное с бессознательной или инстинктивной деятельностью организма, в индивидуальную душу — в трансцендентальное «Я», лежащее ниже психофизического

порога. Не для него, а для «Я» выше порога эти органические процессы протекают бессознательно. Этот третий вид монизма соединяет обоснованные составные части материализма и пантеизма, отбрасывает необоснованные составные части обоих и, по-видимому, лучше всего соответствует явлениям.

[31] Гартман. Философия бессознательного. Отдел А.

Этот третий вид монизма и может выдвинуть меньше всего возражений против возможности целебных снов, потому что при таком воззрении их возможность связана лишь с одним условием — со смещением порога ощущения, а это известный факт сновидения.

После этих вводных замечаний мы можем обратиться к отдельным примерам целебных снов; начну, впрочем, с такого, который может призвать нас к осторожности. Полковник Б. в 1636 году под Лейпцигом был ранен пулей в голову и вдобавок жестоко изувечен. После долгих страданий ему ночью явилась женская фигура и велела выбросить золотую трубочку, которую ему вставили в голову для отвода гноя: это его исцелит. Врачи объявили, что это неминуемо повлечет за собой его смерть; но когда сон в следующую ночь повторился еще настойчивее, полковник послушался, и наутро врачи нашли рану зажившей.[32] Как всякое инородное тело в ране, эта золотая трубочка, естественно, должна была вызывать тягостное раздражение. А так как такие раздражения во сне часто ведут даже к устраняющим их рефлекторным движениям, то фантазия сна легко могла получить отсюда толчок к образу сновидения, в котором устранение трубочки было приказано драматически. Нужно, следовательно, лишь вполне допустимое предположение, что трубочка уже была не нужна, — и закрытие раны объяснено,

без того чтобы возводить этот сон в целебный, на который он, впрочем, очень похож.

[32] Хеннингс. Предчувствия и видения. 317.

Труднее, пожалуй, будет рационалистическое объяснение сна, к тому же соединенного с драматизированным прогнозом, о котором Бауцман рассказывает про одну молодую девушку. Сон возвестил ей предстоящую болезнь, ее продолжительность и все отдельные ее приступы; ей явились двое мужчин, которые велели ей отметить в календаре дни и недели, когда с ней будет предпринято то или иное. Среди прочего мужчины советовали ей кровопускание, но врачи и родители не хотели его допустить, пока она, твердо веря своему сну, не велела открыть себе жилу, после чего сила болезни тотчас ослабела.[33]

[33] Перти. Мистические явления. I. 112.

Так как, желая доказать слишком много, рискуешь не доказать ничего, будет, пожалуй, уместно исключить все те сны, в которых советуется или приказывается действие, совершаемое над *организмом*: ведь такие сны все-таки могут исходить из места раздражения, и дело может дойти либо до действительного устраняющего рефлекторного действия, либо до образа сновидения, который его подготавливает и мотивирует.

Исключено же рационалистическое объяснение, если бывают сны, в которых, как говорит Гиппократ в своем сочинении о сновидении, видится пища, полезная телу, или даже само лекарство представляется внутреннему сознанию. Такое видение рассказывает Бурдуа из Медицинской академии в Париже. Один человек во время очень сильного приступа холеры начал бредить, и Бурдуа показалось, что он слышит в его бреду слово «персик». Прислушавшись к этому языку инстинкта, он велел принести

такой плод, и больной жадно его съел. Это влечение, которое, появись оно в бодрствовании, назвали бы бессознательным инстинктом, для трансцендентального «Я» было, стало быть, связано с представлением, ставшим сознательным благодаря смещению психофизического порога. В течение ночи больной с величайшей поспешностью съел еще около тридцати персиков, а на другой день был здоров.[34]

[34] Медицинский словарь. V. 190.

Меланхтон страдал мучительным воспалением глаз, которое не уступало никаким средствам. Однажды ему приснилось, как рассказывает Камерарий, что врач прописал ему белую очанку (*Euphrasia officinalis*), и, применив это средство, он выздоровел. Подобный случай, где целительное представление выступает в драматическом облачении, рассказывает уже Элиан в своих «Пестрых рассказах». Знаменитая Аспасия, ставшая впоследствии царицей Персии, в юности имела на лице опухоль, сильно ее обезображивавшую. Приглашенный врач потребовал денег, которых ее отец не мог дать, и в помощи ей было отказано. Аспасия была безутешна, но во сне ей явилась голубка, которая тотчас приняла облик женщины и сказала: «Не падай духом, оставь врачей и их снадобья. Истолки одну из роз, что украшают статую Венеры и теперь увяли, и положи этот розовый порошок на опухоль». Девушка последовала этому совету, и опухоль рассосалась. Существенное в этом сне — драматизированный целительный инстинкт. Форма же, в которую облекаются такие сны, всегда берется из круга представлений субъекта и потому меняется в пространстве и во времени. В наши дни эта Аспасия взяла бы розы со статуи Марии, или предписание о лечении было бы, скажем, доставлено ей посыльным как телеграфная депеша.

Было бы совершенно неверно из-за таких форм отбрасывать суть дела — как поступил бы, например, Элиан, если бы не признавал почитания Марии, или как поступил бы католик, который отвергает веру в богиню Венеру. Но столь же неверно было бы принимать вместе с сутью и эту внешнюю форму сна. Сон очень часто принимает драматическую форму: он своего рода чревовещатель, или, лучше сказать, это диалог «Я» выше порога с «Я» ниже его. При таком взгляде, может быть, все, что сомнамбулы и нынешние спиритисты рассказывают о своих духах-хранителях и вожатых, оказывается такой формой; но современный скептицизм не имеет ни малейшего права вместе с формой и из-за нее отбрасывать и суть.

Авиценна рассказывает, что одному человеку, у которого началось воспаление языка, приснилось, что он должен держать во рту сок салата, отчего болезнь вскоре прошла.[35] И столь частое в сомнамбулизме явление, когда созерцается место, где находятся лекарства, по-видимому, может встречаться уже в обычном сне. Пятилетний мальчик страдал раной на ноге, перешедшей в гангрену, так что собирались делать ампутацию. В ночь накануне он увидел себя перенесенным в аптеку и увидел в ней баночку с мазью с латинской надписью, которую, проснувшись, еще помнил; попробовали эту мазь, и он выздоровел.[36] Об одной лунатичке рассказывают, что во время болезни ей приснилось, будто ее исцелит вода соседнего колодца. Она стала много пить этой воды, и когда однажды ее хотели обмануть, подав другую воду, она распознала обман.[37]

[35] Нудов. Теория сна. 139. Кенигсберг, 1791.

[36] Шплитгербер. Сон и смерть. I. 141.

[37] Фишер. Сомнамбулизм. II. 80.

Что подобный инстинкт уже в бодрствовании может усиливаться до видений, доказывают, между прочим, частые примеры путников в пустыне, изнемогающих от жажды, которым являются образы оазисов и источников. Заблудившийся африканец — так я где-то читал, — шестьдесят часов пробывший без пищи и питья, видел вокруг себя одни родники, испарениями которых, как ему казалось, он может освежиться, что этому Танталу, конечно, не удавалось. Мунго Парк во время путешествия по Африке, изнемогая от жажды, непрерывно видел во сне богатые водой долины и луга своей родины.[38] Так и измученный голодом Тренк в Звездном форте Магдебурга видел себя окруженным обильными трапезами, и Джордж Бэк, участник первой экспедиции Франклина, когда вследствие страшных лишений был близок к голодной смерти, постоянно и неизменно видел во сне богатые трапезы.[39] Потребность организма становится, таким образом, предметом видения. По тому же закону назначают себе лечение сомнамбулы, у которых потребность и видение лишь гораздо подробнее.

[38] Шуберт. История души. II. 205.

[39] Мейо. Истины в народных поверьях. 101.

Во «Франкфуртском разговорном листке» (25 августа 1842 года) рассказывается об одном английском полковнике, которого на войне поразила лихорадка. В бессонную ночь ему было видение почтенного мужа, который сказал, что он сможет выздороветь, лишь если на рассвете умоется во дворе холодной водой, потом вытрется и затем спокойно полежит в постели. Он последовал этому драматизированному инстинкту и выздоровел.

Множество снов такого рода было у еврейской ясновидящей Сельмы, о которой сообщает доктор Винер, и тут сомнительно,

отнести ли их к обычному или к сомнамбулическому сну. Однажды ей приснилось, что кто-то протянул ей молочную булку, намазанную свиным салом, со словами: «Ешь, это свиное сало!» Проснувшись, она почувствовала сильнейшую тягу к свиному салу, которую как верующая еврейка старалась побороть. От врача она скрыла сон, опасаясь, что он посоветует ей это есть. Но когда в следующую ночь сон повторился и она решила, что больше не может противиться своему аппетиту, она заговорила со своим врачом, который, по его словам, давно предписал бы ей то же самое, если бы его не удерживало ее вероисповедание. Быть может, отзвуком такого же сна и оставшимся от него смутным инстинктом было и то, что однажды она пожаловалась на аппетит к какой-то еде, которую, как ни старалась, не могла назвать. Вечером же, когда она была в сомнамбулическом состоянии и ее спросили, не хочется ли ей чего-нибудь особенного, она назвала свежие голубиные яйца и дрозда.[40]

[40] Винер. Сельма, еврейская ясновидящая. 22. 35. 40. Берлин, 1838.

Свелось бы к простому спору о словах, если бы эту способность к целительному предписанию захотели приписать инстинкту, а не сомнамбулическому предрасположению, высвобождающемуся уже в обычном сне. Ведь, во-первых, ничего не говорящее слово «инстинкт» — лишь обозначение чего-то неизвестного, а во-вторых, различать то и другое вообще неправомерно. Если мы хотим мыслить под словом «инстинкт» что-либо определенное, то должны допустить, что для «Я» ниже психофизического порога — порога, который во сне оказывается подвижным, — инстинкт связан с представлениями, тогда как, если ему удается переступить порог в бодрствовании, он теряет представление и сказывается лишь как темное влечение. Во сне, следовательно,

целительная сила природы действует вплоть до сферы представлений, в бодрствовании — уже лишь в сфере воли. Будь же она, как полагает Шопенгауэр, только слепой волей, она не могла бы в сомнамбулизме выступать связанной с представлением.

Родство целебных снов с сомнамбулизмом видно и из того, что сообщают о снах, в которых созерцаются лекарства для болезней других людей. Все эти сообщения позволяют видеть, что со стороны видящего сон предварительным условием служит внутреннее волнение — скорбь об этой болезни, вообще душевное сочувствие, — чем, по-видимому, создается отношение, подобное раппорту в сомнамбулизме; поэтому и здесь сомнительно, не принадлежит ли это явление уже к области сомнамбулизма, отделенной от сна лишь текучей пограничной линией.

Классической известностью пользуется часто пересказываемый относящийся сюда сон Александра. Он заснул возле своего друга Птолемея, лежавшего со смертельной, отравленной раной. Во сне он увидел дракона, державшего во рту траву, и тот сказал ему, что ею он исцелит своего друга. Проснувшись, Александр точно указал цвет травы и место, где ее найти, и уверял, что узнает ее, если увидит. Посланные солдаты нашли траву, которая в короткое время исцелила не только Птолемея, но и многих других солдат, также раненных стрелами.[41] Плиний сообщает об одной матери, которой приснилось, что она должна послать сыну, бывшему в походе, корень лесной розы, которую она видела накануне; она так и сделала, и ее сын, укушенный бешеной собакой и страдавший водобоязнью, выздоровел.[42]

[41] Курций Руф. IX. 8. — Цицерон. О гадании. II. 66. — Диодор. XVII. 103. — Страбон. XV. 2. 7.

[42] Плиний. Естественная история. XXV. 11.

Примечателен сон врача Кристофа Румбаума в Бреслау, вызвавший в свое время необыкновенный шум. Он помещен с заверением в его исторической достоверности в «Бреславльских собраниях» (апрель 1718 года), приводился большинством писателей того времени[43] и многими считался чисто сверхъестественным. Румбаум лечил одного пациента, к которому был очень привязан, но никак не знал, чем ему помочь, так что, отчаявшись в его выздоровлении, уснул в печали. И вот во сне ему представилась книга, где было подробно описано, как следует вести лечение, и когда он применил указанные средства, больной выздоровел. До сих пор сон можно было бы объяснить драматизированным целительным инстинктом и раппортом. Но вот что утверждается прямо: лишь несколько лет спустя вышла в печати книга, в которой этот способ лечения можно было прочесть на той же странице, на которой Румбаум прочел его во сне. Кто не захочет объяснить эту часть сна простой случайностью, — а более осведомленные современники этого и не делали, — тому пришлось бы допустить дальновидение. Говорить об этом здесь не место; позволю себе лишь заметить, что Кант раз и навсегда доказал: время и пространство — формы созерцания нашего рассудка, то есть нашего чувственного сознания. А в главе «Сон — драматург» оказалось, что наше трансцендентальное сознание обладает совсем иной мерой времени, — и это, во всяком случае, уже могло бы сделать нас более склонными считать дальновидение возможным.

[43] Ср. Хорст. Девтероскопия. II. 122.

Ясные представления сна часто оставляют после пробуждения смутное предчувствие или темные влечения; но такие влечения, и не будучи остатками сна, могут возникать самопроизвольно во всех состояниях бодрствования, связанных со смещением порога. Врачи знают, что при нервных болезнях, в лихорадочных состояниях, у беременных, при цинге и т. д. часто появляются определенные пищевые инстинкты, умеющие находить полезное в кажущемся вредном. Сам голод есть такой инстинкт, так что сон, направленный на определенную пищу, можно было бы объяснить как специализированный голод, получивший содержание представления через смещение порога. А так как и сон, направленный на определенные лекарства, есть, собственно, лишь специализированная целительная сила организма, принявшая содержание представления из трансцендентальной области сознания, то эти целебные сны не представляют для понимания никакой трудности. Если же принять во внимание еще и то, что сомнамбулизм — более глубокий сон, в котором полное подавление чувственного сознания идет рука об руку с еще более ясным внутренним пробуждением, что, следовательно, в этом сне усиливаются и способности обычного сна, — то этим и усиленные явления сомнамбулизма в отношении целительного инстинкта заранее лишаются характера непостижимого.

4. Предписания сомнамбул

Целительное предписание сомнамбул есть последний отросток природной целительной силы и коренится в ней. В целительной силе природа действует сама и непосредственно, в предписании — опосредованно, определяя созданный ею орган представления к функциям, которые лежат в ее интересах. Целительные

предписания текут не из мозга, не из рефлектирующей деятельности рассудка, а из органа внутреннего пробуждения — ганглиозной системы. Она, как уже говорилось, испытывает со стороны земных веществ воздействия, которых для бодрствующей жизни мозга вовсе не существует, и потому понятно, что она способна ощущать полезность или вредность этих веществ. Но если бы представление и было при всех обстоятельствах мыслимо лишь как представление мозга, то первый толчок к нему все же следовало бы искать в ганглиозной системе, которая во сне меньше обособлена от мозговой системы и может пробудить там отзвук своих собственных ощущений в форме представлений.

Шопенгауэр говорит: «До ясновидения, ступенью к которому служит сомнамбулизм, или сноговорение, природа доводит дело, собственно, лишь тогда, когда ее слепо действующей целительной силы недостаточно для устранения болезни и требуются вспомогательные средства извне, которые теперь, в состоянии ясновидения, правильно предписывает себе сам пациент. Итак, ради этой цели самопредписания она и порождает ясновидение: ибо *natura nihil facit frustra*». Шопенгауэр превосходно прояснил этот знаменательный поворотный пункт, которого сомнамбулизм достигает в целительном предписании, поставив его в параллель со столь же знаменательным поворотным пунктом в биологическом процессе, когда природа сделала шаг от растения к животному. Растение еще преуспевает благодаря своей восприимчивости к одним лишь *раздражениям*, которые притекают к нему от солнечного света, почвы и атмосферы. Чтобы могли возникнуть более высокие организмы, потребности должны были усложниться, а чтобы отыскивать и выбирать их предметы, должен был возникнуть орган познания, для которого

вид вещей становится *мотивами* действия. Поэтому Шопенгауэр продолжает: «Итак, и в одном, и в другом случае природа зажигает себе свет, чтобы отыскать и доставить помощь, в которой организм нуждается *извне*».[44]

[44] Шопенгауэр. Парерга. I. 276.

По теории Шопенгауэра, сомнамбулизм, стало быть, повторяет в малом то, что в природном процессе совершается в большом; он лишь частный случай последнего. Если же я, вместо того чтобы по примеру Шопенгауэра делать субстанцией человека слепую мировую волю, ищу эту субстанцию в трансцендентальной воле индивида, и если для меня эта воля не абсолютно слепа, а лишь относительно — именно для чувственно познающего человека, — если, стало быть, я ставлю на место лишь волящей, но слепой «вещи в себе» представляющее и волящее «Я», то параллель Шопенгауэра все же может быть сохранена, и постольку я могу принять его теорию сомнамбулизма. Целительное предписание лежит, следовательно, на продолжении линии целительной силы; более того, это лишь целительная сила, пришедшая к сознанию и пользующаяся этим сознанием, чтобы отыскивать внешние вспомогательные средства.

Следует различать два вида сомнамбулизма — природный и искусственный; различаются они, однако, не содержанием связанных с ними явлений, а причиной возбуждения. Природный сомнамбулизм в течение некоторых болезней вызывается самой природой как благодетельный кризис; искусственный наступает вследствие магнетического лечения, которое, стало быть, собственно не производит сомнамбулизма, а лишь пробуждает заложенное в организме предрасположение к нему. Магнетизирующий врач, следовательно, как и всякий другой врач,

лишь подручный природы. А так как природа сама способна вызывать сомнамбулизм и так как оба вида сомнамбулизма отнюдь не всегда связаны с целительными предписаниями, то отсюда следует, что это состояние уже *само по себе* действует целебно. Этим и объясняется, что целительные предписания сомнамбул прежде всего настаивают на магнетическом лечении, которое должно прийти на помощь природному предрасположению и развить его. Это и вполне понятно: если обычный сон усиливает чисто растительные жизненные процессы тела, то глубокий сомнамбулический сон должен делать это еще больше; а к этим растительным функциям принадлежат и все виды природной целительной силы.

Дальнейшие составные части обычного сна — исчезновение чувственного сознания и начинающееся внутреннее пробуждение в сновидении. Оба они в сомнамбулизме также усиливаются, а так как при внутреннем пробуждении проясняется та способность, которая в чувственном бодрствовании выступает уже как инстинкт к определенной пище или к определенному лекарству, то появляются совершенно определенные целительные предписания. Прежде всего они требуют укрепления сомнамбулического предрасположения магнетическим лечением, потому что оно само по себе уже действует целебно, — не говоря уже о том, что оно порой делает видящего сон врачом, предписывающим лечение самому себе.

Магнетический способ лечения ныне, к сожалению, но вполне объяснимо, пользуется большим недоверием. При большой трудности, даже кажущейся невозможности объяснить в высшей степени странные явления сомнамбулизма, наука слишком рано опустила руки и смешала невозможность объяснения с невозможностью самого дела, тогда как для решения вопроса о

магнетической целительной силе возможность или невозможность теоретического объяснения вовсе не имеет значения. Мы не можем объяснить и минерального магнетизма, а все же пользуемся компасом в мореплавании; мы не знаем, что такое электричество, и все же применяем эту силу в современной культуре. При таких обстоятельствах лечебный магнетизм ныне больше в руках людей без медицинского образования, чем научно подготовленных врачей, и к нему примешалось немало посторонних верований и домыслов. Но науке не пристало сетовать на то, в чем она сама виновата, выпустив из рук проверку предмета. Лишь в последние годы внимание науки снова обратилось к нему; число сочинений о нем постоянно растет, и уже нечего бояться, что это важнейшее из всех открытий еще раз будет предано забвению. Придет, стало быть, время, когда магнетизм будет праздновать торжество, потому что его будут применять своевременно — не только у безнадежных больных, на которых исчерпаны уже все прочие средства, — и потому, далее, что его будут применять врачи или по крайней мере под врачебным контролем. Может быть, и тогда мы будем знать о сущности этой таинственной силы не больше, чем сегодня, но врачи не дадут этому удержать себя от ее применения и признаются себе, что могли бы прописывать лишь очень немногие из своих лекарств, если бы опыта, что они действуют, было недостаточно и сначала нужно было бы познать, как именно они действуют.

Итак, сомнамбулы предписывают себе магнетизм и во многих случаях видят в нем единственное полезное им средство. При этом они придают большое значение не только определенным часам, в которые их следует лечить, но и числу и определенному свойству магнетических пассов, которые им должны делать.[45] Они

даже сами показывают магнетизеру движения рук, которые ему следует применять;[46] они инстинктивно знают в этом толк, даже если в бодрствовании ничего не знают о магнетизме. Врач Кореф знал одну сомнамбулу, которая в бодрствовании ничего не знала о магнетизме и все же наставляла своего врача, тоже ничего о нем не знавшего, насчет пассов, которые ей следовало делать.[47] Опыт и в самом деле учит, что различные приемы, встречающиеся при магнетическом лечении, влекут за собой и значительно различающиеся видоизменения сомнамбулического состояния. Сомнамбула Тарди жила в двух совершенно различных состояниях, смотря по способу магнетического лечения, которому ее подвергали; она меняла содержание сознания, становилась как бы другим лицом, если ее утром магнетизировали так, а после полудня — иначе. Она говорит своему магнетизеру: «Я чувствую, что мой сон совершенно меняет свою природу; я снова вижу теперь все, что является мне в обычном утреннем сне, но ничего из того, что я обычно вижу после полудня».[48]

[45] Архив. VII. 2. 55. — Рейхенбах. Сенситивный человек. I. 324. 331. 469.

[46] Т. д. М. (Тарди де Монтравель). Дневник магнетического лечения девицы N. 118. Лондон, 1786. Продолжение лечения и т. д. 130. — Винхольт. Целительная сила и т. д. III. 3. 168.

[47] Делез. Практическое наставление и т. д. 400.

[48] Тарди. Продолжение лечения. 117. 118.

Весьма примечательно, что и самосомнамбулы видят в магнетических пассах вспомогательное средство, чтобы еще усилить свой природный сомнамбулизм. Этим, быть может, объясняется историческое происхождение животного магнетизма в древней Индии: вполне могло быть, что первое его применение было вызвано предписанием какой-нибудь самосомнамбулы.

То, что возбуждается в организме магнетическим лечением, — вовсе не новая, чуждая ему и таинственная сила; лишь усиливаются и возбуждаются к более живой деятельности действующие в нем органические силы. Магнетизм, следовательно, собственно не лекарство, а лишь сама целительная сила природы, доведенная до большей энергии. То, что организм делает в каждое мгновение жизни, чтобы сохранять равновесие внутренних сил и внешних помех, он делает в повышенной мере в обычном сне и еще энергичнее в магнетическом сне, который, стало быть, лишь поддерживает естественную деятельность организма. Это естественное усилие организма устранить болезненные нарушения всегда пропорционально злу, с которым надо бороться; лишь так объясняется постоянно повторяющееся явление, что по мере того, как восстанавливается нормальное состояние, здоровье, организм теряет восприимчивость к магнетизму. Когда больной выздоровел, его уже нельзя погрузить в сомнамбулический сон. «Я смеюсь, — сказала одна сомнамбула, — когда думаю о напрасных усилиях, которые вы завтра будете прилагать, чтобы меня усыпить. Вам это не удастся, потому что я буду исцелена».[49]

[49] Тарди. Опыт и т. д. 60.

Итак, одна и та же сила образует организм, поддерживает жизненный процесс и исправляет повреждения; ее деятельность сильнее всего в магнетическом сне, но она прекращает ее, когда цель достигнута. И опять-таки продолжение этой же природной силы порождает уже в бодрствовании голод и определенные пищевые инстинкты, в обычном сне, действуя вплоть до сферы представлений, вызывает видение лекарства и, когда в сомнамбулизме внутреннее пробуждение достигает наибольшей

ясности, возрастает до целительных предписаний. Как эти органические силы образуют тело по определенному типу, так по этому же типу они и восстанавливают его в своем целительном деле.

Кто всерьез принимает монистическое представление, что дух есть лишь продолжение природы, тому нетрудно будет признать непрерывность в последовательности: образовательное стремление, природная целительная сила, пищевой инстинкт и целительное представление; такой монист мог бы даже *a priori* прийти к мысли, что инстинктивные целительные представления *должны* встречаться. Органическое образовательное стремление относится к природной целительной силе точно так же, как внутреннее самосозерцание к целительному представлению; и как целительная сила объяснима лишь потому, что уже образовательное стремление связано со схематическим представлением, так и целительное представление объяснимо лишь потому, что уже внутреннее самосозерцание носит критический характер. Самосозерцание не во всех случаях связано с целительными представлениями, и даже когда последние появляются, они развиваются лишь постепенно, из темного чувства к ясности. А что целительные представления отнюдь не редкие исключения, видно уже из того, что их простейшие формы встречаются уже в обычном сне; поэтому можно указать и непрерывный ряд наблюдателей этого явления. Уже Гиппократ, постоянно советующий врачам обращать внимание в болезнях и снах на «божественное», — под чем следует понимать трансцендентальные психологические способности, — говорит кратко и ясно: «В снах видят пищу, полезную телу». Сходно высказывались Аристотель, Гален, Аретей. Цицерон говорит, что свойства различных растений были указаны снами.[50] Позже о

целительных представлениях во сне упоминает арабский врач Абдаллах ибн Сина (Авиценна);[51] за ним следуют Фичино,[52] Яниш[53] и другие вплоть до новейшего времени.

[50] Цицерон. О гадании. I. 10.

[51] Авиценна. Канон врачебной науки. VIII, разд. 2, гл. 15.

[52] Марсилио Фичино. О бессмертии души. XVI. 5.

[53] Г. Яниш. О врачебных снах. 1720. — Т. Квельмальц. О врачебных прорицаниях. 1723. — М. Альберти. О прорицаниях больных. 1724.

Случаи целительных представлений, о которых предстоит рассказать, я не стану делить на такие, где сомнамбулы предписывают себе, и такие, где они предписывают чужим людям, — это отвечало бы лишь целям справочника, — а воспользуюсь таким началом деления, которое одновременно способствует пониманию дела, то есть вскрывает источник целительных предписаний.

Логически мыслимы ведь лишь три источника, из которых могут истекать целительные предписания сомнамбул: 1) инстинкт сомнамбул, переходящий в сферу представлений; 2) рефлексия сомнамбул; 3) рефлексия врача, переданная сомнамбулам через раппорт. Сначала будет доказана верность первого допущения, а затем доказательство будет еще усилено опровержением двух последних.

а. Целительные предписания сомнамбул — инстинкты

Употребление слова «инстинкт» уже не может здесь ввести читателя в заблуждение, так как он знает, что инстинкт для меня связан с представлением, которое лежит ниже психофизического порога и принадлежит сознанию внутренне пробуждающегося трансцендентального «Я». Это представление возбуждается на

основе материала ощущений, доступного трансцендентальному сознанию, и лишь постольку, поскольку ощущение и представление остаются ниже порога, можно с точки зрения чувственного сознания говорить о бессознательном инстинкте.

Доказать, что предписания происходят из такого инстинкта, можно лишь исходя из того, как они появляются, и из содержания самих предписаний.

Целительные предписания появляются в глубоком сне сомнамбулизма и становятся тем определеннее, чем больше подавлено чувственное сознание, то есть чем глубже этот сон и чем яснее внутреннее пробуждение.

Поэтому врач Винхольт советует спрашивать сомнамбул о лекарствах лишь в глубочайшем сне и уверяет, что при этом ни разу не получал нецелесообразного совета, зато часто получал более смелый, чем решился бы дать сам.[54] Еще больше выдают предписания свой инстинктивный характер тем, что появляются у душевнобольных и одержимых, где, стало быть, всякий иной источник исключен; это доказывает, как верно судили Месмер и Пюисегюр, называя душевнобольных неупорядоченными сомнамбулами. Штромбек видел одну душевнобольную, которая категорически указала, как ее следует лечить; на это, однако, не обратили внимания, и она впала в полное безумие.[55] На инстинктивные влечения позволяют заключить и телесные истязания, которым сомнамбулы, как и душевнобольные, подвергают сами себя. Одна сомнамбула Петететена, когда ей удавалось высвободить руку, наносила себе сильнейшие удары в живот.[56] Область желудка была и главным предметом таких ударов у конвульсионеров Сен-Медара в начале прошлого века. Трехтомное сочинение Карре де Монжерона, наполненное судебными документами, принадлежит к самым примечательным

трудам о тех происшествиях, которые пятнадцать лет держали в волнении весь Париж, но остались настолько непонятыми, что вся обширная полемика вращалась вокруг вопроса, следует ли приписывать эти явления Богу или дьяволу.[57] Истязания, которым подвергали себя эти конвульсионеры, живо напоминают о суровых испытаниях, которым подвергают свое тело индийские подвижники; о них говорит Виндишман[58] и добавляет, что видел в домах для душевнобольных много явлений этого рода, возникших из спутанного сомнамбулизма: там не знали, что делать с такими людьми, и казалось, будто попал в собрание индийских подвижников, где каждый занят по-своему.

[54] Винхольт. Целительная сила и т. д. I. § 14.

[55] Штромбек. История животного магнетизма, вызванного природой. 144.

[56] Пететен. Животное электричество. 20.

[57] Карре де Монжерон. Истина чудес, совершенных по заступничеству господина де Пари, и т. д. Кельн, 1745.

[58] Виндишман. Философия в ходе всемирной истории. I. 1481.

К таким неупорядоченным сомнамбулам принадлежали и одержимые средних веков, которых — именно потому, что врачебная наука не знала разряда сомнамбул, — относили к разряду ведьм. Так, прогноз и целительное предписание как признаки сомнамбулизма встречаются у одержимых детей Аннаберга, о которых говорится: «Дети начали со страшным вывертыванием членов и всего тела сильно бушевать…, дыхание у них часто перехватывало, и они сами придумали себе вспомогательные средства и потребовали их, и это им тотчас помогло… Как их будут мучить и когда это прекратится, они знали заранее».[59] И у одержимых монахинь Унтерцелля, настоятельница

которых Мария Рената в 1749 году была сожжена как ведьма, встречается предписание лекарств.[60] Знал и Тертуллиан явление, когда одержимые говорят в роли врача; а так как, сообразно своему времени, он мог приписывать это лишь демонам, то приходит к очень искусственному толкованию: «Если демоны исцеляют болезни, то потому, что сами их вызвали; они предписывают средства, которые могут помочь, и тогда думают, что они прогнали болезнь, — потому что они перестали ее причинять. (*Quia desinunt laedere, curasse creduntur.*)»[61]

[59] Хаубер. Магическая библиотека. III. 28. 47.

[60] Хорст. Волшебная библиотека. V. 206.

[61] Тертуллиан. О прескрипции. Гл. 35.

Самопредписания встречаются, далее, у тех сомнамбул, которые способны и к самосозерцанию, и к распознаванию чужих болезней, и потому уже их следует рассматривать как продолжение этих инстинктивных способностей, а значит, как последний цвет природной целительной силы.

Один из самых примечательных случаев этого рода — история болезни госпожи Марниц, которую более двадцати врачей годами тщетно лечили от сердечного недуга; когда же она сама собой стала сомнамбулой, она распознала свою болезнь, определила ее течение и своими предписаниями себя излечила.[62]

[62] Д-р А. Шмидт. Отчет об исцелении госпожи Марниц. Берлин, 1816. В извлечении у Перти: Мистические явления. I. 307.

Как внутреннее самосозерцание выступает не отвлеченным знанием, а наглядным представлением о внутреннем, так и целительные предписания. Инстинкт переходит в способность представления и порождает образы сна, то есть у сомнамбул

бывает видение лекарства. Профессор Эннемозер знал одну сомнамбулу, которая получила представление о своем лекарстве в виде большого ореха, наполненного молоком; она описала его величиной с голову, окутанным волокнистой мякотью. Лишь благодаря ее точному описанию дерева догадались о кокосовом орехе, и когда его выписали из Гамбурга, больной стало день ото дня лучше.[63]

[63] Эннемозер. Магнетизм. 140. Лейпциг, 1819.

Итак, хотя отвлеченное название лекарства встречается лишь редко, его описание и указание его врачебных свойств часто так определенны, что врач нередко может о нем догадаться. Если все же остается сомнение, сомнамбулам часто дают в руки лекарства, между которыми идет выбор, и они находят нужное ощупыванием,[64] так как воздействия, остающиеся для обычного человека ниже порога ощущения, доходят у них до сознания и пробуждают инстинктивную склонность или отвращение. Сомнамбула Винхольта говорит о своем лекарстве, что его следует приготовить из травы, растущей в болотистой местности за городскими воротами; она описывает ее вид и величину и требует, чтобы траву мелко нарезали, уварили и затем пили с молоком. О необходимой добавке она умеет сказать лишь, что это зерна крупнее аниса, бурого цвета, морщинистые на вид и с перечным вкусом. Из различных предложенных ей семян она выбирает *grana paradisi*. В другом случае, когда никто не знал травы, которой она требовала, она потребовала, чтобы в бодрствовании ее уговорили почаще гулять по валу, — чтобы затем в одном из последующих снов она могла указать место, где эту траву найти.[65] Врач Билло сообщает об одном сомнамбуле, который прописал больной даме растение; он указал место, где его найти, — в лесу, в

400 метрах от определенного дома, у подножия дуба. Его повели в лес, где он растения не нашел, но затем лег и заснул; проснувшись, он указал северо-восточное направление, в котором следовало искать; тогда отмерили расстояние от дома и у подножия дуба нашли искомое растение.[66]

[64] Клуге. Опыт изложения и т. д. 165.

[65] Винхольт. Целительная сила и т. д. III. 3. 26. 45. 47. 75. 188.

[66] Билло. Психологические исследования и т. д. II. 317.

Такое дальнейшее развитие наглядного представления, при котором созерцается и место, где находится средство, встречается очень часто.

Одна сомнамбула Пюисегюра прописала себе траву, которую не могла назвать и которую ей никак не удавалось описать. Тогда она предложила своему магнетизеру погулять с ней позже в саду: там она ее увидит и почувствует инстинктивное влечение ее сорвать. Проснувшись, она — как это чаще всего и бывает, потому что представление лежит как раз под порогом, — все забыла, но потом в саду сорвала растение, не умея объяснить зачем, кроме того, что оно ей нравится, и рвала, пока не набрала букета, достаточного, чтобы приготовить прописанное лекарство.[1] Другой сомнамбул указал место, где растет полезное ему растение, за милю от него; названия он не знал и мог сказать лишь, что оно горькое.[2] Еще одному больному Пюисегюр после пробуждения повторил его собственное предписание и указал ему куст в часе ходьбы; больной удивился, откуда магнетизер это знает.[3]

[1] Морен. Du magnétisme и т. д. 200.

[2] Пюисегюр. Recherches и т. д. 81.

[3] Там же, 145, 147.

Одна сомнамбула Рейхеля указала в аптеке, где не бывала уже 8 лет, белую банку в определенном ряду, в которой хранилось ее лекарство.[4] Сомнамбула Ремера прописывала себе все сама. Однажды она потребовала из аптеки лекарство, назвала цвет банки и ее номер в ряду, считая справа налево и обратно. Когда ее желание замешкались исполнить, она стала недовольна, пока врач не сходил в аптеку и, найдя средство вполне подходящим, не разрешил его употребление. Другое средство она увидела в аптеке, где никогда не бывала, в фарфоровой банке, покрытой пылью и паутиной. Врач принес ей два лекарства, завернутых в бумагу, но она по запаху узнала то, которое прописала. Точно так же она прописала другому больному средство из той же аптеки, из третьей банки шестого ряда, о котором, впрочем, могла сказать лишь, что оно густое и черное.[5] Сходный случай удостоверяет Карус.[6]

[4] Рейхель. Закон развития магнетической жизни. 67. Лейпциг, 1829.

[5] Ремер. Историческое описание одной в высшей степени замечательной сомнамбулы. 17, 19, 31. Штутгарт, 1821.

[6] Карус. Жизненный магнетизм. 93.

По мере того как внутреннее пробуждение становится яснее, представление о лекарстве развивается от более общих признаков к подробностям. Доктор Ганак рассказывает об одном сомнамбуле, который прописал себе дягилевый корень и некую траву черноватого цвета с продолговатыми листьями; назвать ее он не мог, но указал гору, на которой ее можно найти. Это была *Gentiana Amarella Linnaei*, и в принесенном ему растении он тотчас узнал то самое, которое уже не раз являлось ему в магнетическом сне.[7]

[7] Ганак. История одного природного сомнамбулизма. 86, 91. Перевод с латинского. Лейпциг, 1833.

У одной больной врача Бенде представление о мускусном порошке возникло так: она увидела незнакомое ей животное — кабаргу, из тела которой выпадало целебное для нее средство. Сначала она описала его как светло-коричневое, величиной с маленькую косулю; в позднейшем видении образ стал отчетливее, и она увидела мешочек, из которого выпадал мускус; наяву же она говорила о нем как о растении.[8] Действие, которое предстоит совершить врачу, тоже часто созерцается в образе. Одна сомнамбула увидела, как на ее груди работают 10 пиявок, и указала на это своему магнетизеру, который последовал ее совету.[9] Другой приснилось, что ее врач, желая излечить ее тугоухость, магнетизирует ей ноги в теплой ванне; врач воспользовался подсказкой с полным успехом.[10]

[8] Архив. XI, 3, 37, 40, 87.

[9] Дюпоте. Manuel и т. д. 73.

[10] Шарпиньон. Physiologie и т. д. 324.

Эмма, сомнамбула Хэддока, была, как во многом другом, так и в этом отношении весьма замечательна. Однажды к Хэддоку пришел господин, дочь которого страдала болезнью мозга, не поддававшейся никакому врачебному лечению; он оставил лишь бумагу с карандашными набросками своей дочери, через которую должен был установиться раппорт. Хэддок дал Эмме бумагу и спросил, может ли она найти ту, кто сделал наброски, и сказать, как та себя чувствует. Она скоро нашла барышню, точно описала внешние симптомы больной, а также свои восприятия о внутреннем состоянии мозга, к которому отнесла всю причину болезни. Порекомендовав различные месмерические пассы, она

воскликнула, указывая при этом на потолок комнаты: вот что вместе с месмеризмом вылечит барышню! Затем она описала маленькие пузырьки с шариками в одной аптеке в Манчестере, у окна которой стоит бюст. Хэддок вспомнил гомеопатическую аптеку в том же городе с бюстом Ганемана, выписал оттуда футляр этих лекарств и дал его Эмме запечатанным в руку. Она указала место нужного средства — ипекакуаны. Тогда ей дали крупинку, и о составе ее (молочный сахар, мука и разведенная спиртом настойка ипекакуаны) она сказала так: лекарственное вещество смешано с двумя другими вещами и с чем-то сладким. Успех средства был полным.[11] То, что Эмма могла воспринимать вещества в гомеопатических разведениях, доказывает, как высоко был смещен у нее порог ощущения. Но это доказывает и другое, даже вовсе не говоря об успехе лечения: если действия таких разведений остаются под порогом чувственного сознания, тогда как аллопатия действует больше через чувственно ощутимые влияния, это еще далеко не основание отвергать гомеопатию. Говорить здесь об этом больше, пожалуй, излишне: хотя важнейшее сочинение профессора Егера о «невральанализе» систематически обходят молчанием, каждый читатель может почерпнуть из него непоколебимое убеждение, что человеческая нервная система тотчас откликается на высочайшие гомеопатические разведения, — это Егер разительно показал опытами с хроноскопом Гиппа.[12]

[11] Хэддок. Somnolismus и т. д. 183, 187.

[12] Егер. Открытие души. 3-е изд. Т. II. Лейпциг, 1884.

Взгляд, согласно которому целебные предписания текут из самой природной целительной силы, когда она переходит в область представлений, получает весьма веское подтверждение в том, что

видение лекарства начинается с неопределенных образов и лишь постепенно становится ясным. Ведь если уже обычный сон повышает растительные отправления организма, а магнетическое лечение, углубляя этот сон, делает лишь одно — еще выше поднимает природную целительную силу, то совершенно неизбежно следует: целительная сила возбуждает область представлений лишь постепенно, по ходу магнетического лечения и связанного с ним подъема этой силы, а значит, и видение лекарства лишь постепенно может стать ясной картиной. Внутреннее пробуждение и отчетливость видения как раз соразмерны углублению сна и смещению порога ощущения. Августа Мюллер прописала одному больному лекарство, но заметила, что способ его употребления ей «приснится», вероятно, лишь в следующую ночь.[13] Созерцание идет от общего к частному. Одна ясновидящая у Вольфарта сначала получила представление о воде, в которой есть земля и соли; отсюда мало-помалу развилась картина целебного источника со щелочной солью и углекислотой — вплоть до точнейшей характеристики ближайших окрестностей; лишь под конец прозвучало название — Эмс.[14] Очень часто бывает, что сомнамбулы средства не знают, но чувствуют, что найдут его в одном из следующих снов.[15] Итак, внутри жизни сновидения происходит такое же нарастание, какое нередко бывает и наяву — от простого неопределенного предчувствия до отчетливого видения, как, например, при втором зрении. Встречаются и сомнамбулы, которые в обычном сомнамбулизме лекарства не находят, но открывают его в повышенном состоянии, которое называют высоким сном.[16]

[13] Мейер и Клейн. История Августы Мюллер. 9.

[14] Вольфарт. Ежегодники. II, 2, 69.

[15] Архив. IX, 2, 126, 127.

[16] Дюпоте. Traité complet и т. д. 256.

Случается, что сомнамбулы впоследствии вносят поправки в собственные высказывания и предписания. Причина может быть двоякой. Если не дожидаются, пока они заговорят сами, а донимают их поспешными вопросами, то их высказывания текут не из чистого источника инстинкта и содержат чужие примеси — рассуждение или воспоминание. Но различие двух высказываний может происходить и от меняющейся глубины сна, вместе с которой, как только что сказано, меняются и определенность инстинкта, и ясность вытекающего из него представления. Нет, стало быть, никаких оснований толковать такие поправки только в духе скептицизма. Делез отказал одной сомнамбуле в лекарстве, которого она требовала, и сумел ее от него отговорить; через две недели она радовалась, что не приняла его, ибо применять его следует только теперь. Значит, недостаточно глубокий сон при первом высказывании породил ошибку в указании времени. Если же недостаточный сон сразу углубляется, поправка может последовать и непосредственно за первым высказыванием. Поэтому, когда сон углубился, полезно повторить прежние вопросы. Одна сомнамбула врача Кореффа считала себя неизлечимой и, быть может, была вполне права, поскольку прикладывала к своей болезни как мерило ту силу, которую ее врач до сих пор применял в борьбе с недугом. Когда же он величайшим напряжением погрузил ее в более глубокий сон, она проснулась такой окрепшей, что неверность ее прогноза стала очевидной. Было бы поучительно, если бы врач перед ее пробуждением повторил свой вопрос: вероятно, он получил бы ответ, отличный от первого. Корефф приводит даже случай, когда

одна сомнамбула поправила самопредписание другой, сумела отговорить ее от него и убедить в более действенных средствах.[17] Впрочем, лишь в виде исключения может случиться, чтобы о чужой болезни судили вернее, чем сам больной о своей.

[17] Делез. Instruction и т. д. 130, 426, 424.

Инстинктивный источник предписаний выдает себя и в том, что они весьма часто принимают знакомую по жизни сновидений форму драматического раздвоения спящего. Тогда сомнамбулы не видят лекарства, а слышат внутренний голос, или же его сообщает им некое лицо из видения. Так было в упомянутых снах Аспасии и Александра. Такие случаи встречаются необычайно часто и породили немало поверий: для их объяснения не догадались применить столь известное по жизни сновидений драматическое раздвоение и поверили в действительность советчиков, хотя от этого должно было удержать простое соображение, что тогда и дракон, являвшийся во сне Александру, и столь частые символические голуби тоже могли бы притязать на реальность. Трансцендентальный субъект, заключенный в самом человеке, выдает себя как источник, когда сомнамбула все время слышит лишь голос, но никакого лица не видит.[18] И эти голоса поначалу слышны лишь тихо, как бы издалека, а потом, особенно при более долгом воздействии на подложечную область, все отчетливее.[19] Врач Гейнекен рассказывает об одной сомнамбуле, от которой, расспросив ее о том, как совершаются ее внутреннее самосозерцание и ее целебные предписания, он получил замечательный ответ: «Все мои члены словно пронизаны светом; я вижу внутренность своего тела, все части кажутся мне как бы прозрачными; я вижу, как кровь течет в моих жилах; *я точно замечаю непорядки*, которые есть в той или другой части, и

внимательно думаю о средствах, которыми их можно устранить, *и тогда мне кажется, будто кто-то мне кричит*: вот это или то ты должна употребить».[20] Здесь, стало быть, видно, что лекарство приходит как внезапная мысль лишь по ходу внутреннего критического самосозерцания. Далее видно, что, вполне в согласии с прежними рассуждениями главы «Драматическое раздвоение „Я“ во сне», эта внезапная мысль непременно должна была принять драматическую форму, потому что она, всплывая из бессознательного, переступала порог ощущения. Если же это объяснение драматического целебного предписания верно, то нас *a priori* приводит к гипотезе: если углубление внутренней жизни не достигает нужной степени, то и внезапная мысль не приходит, а значит, должны быть сомнамбулы, обладающие лишь даром внутреннего самосозерцания, но не даром предписаний. Так и бывает очень часто, и объяснить это можно лишь при условии, что изложенная теория драматического раздвоения верна. Такие сомнамбулы, у которых способность к предписаниям остается скрытой в бессознательном, часто позволяют врачу предлагать им разные лекарства и, когда он назовет подходящее, признают его полезным. Это опять-таки доказывает, что способности к предписаниям у них, собственно, не недостает, а она лишь удерживается в бессознательном. По тому же психологическому правилу часто поступает и наша бессознательная память. Если нам, например, не приходит на ум название местности, то именно потому, что оно бессознательно в нас существует, мы все же критически относимся к подсказкам, которые один за другим предлагает нам другой человек: мы отвергаем их до тех пор, пока он не произнесет верное название, которое мы тотчас узнаем.

[18] Вернер. Символика. 121.

[19] Архив. X, 3, 326.

[20] Гейнекен. Мысли и наблюдения и т. д. 128.

Святой Августин рассказывает об одном мальчике, у которого часто бывали видения: он лежал без чувств и с открытыми глазами ничего не видел — очевидно, сомнамбулизм. Он уверял, что видит двух мальчиков, которые возвещают ему ход его болезни, и в конце концов был исцелен, когда его врачи применили тот способ, который назначили мальчики из видения.[21] И у упомянутой еврейской ясновидящей Сельмы наступало это драматическое раздвоение. Она видела своего духа-хранителя и старца; первый советовал ей льняное масло, второй — оливковое. Позже сон повторился в измененном виде: теперь она видела свою сестру, которая вместе с ней пошла в лавку и потребовала у хозяина льняного масла; хозяин, правда, считал оливковое масло полезнее, но тщетно пытался уговорить сестру. Примечательно, что этой совершенно здоровой сестре в ту же ночь приснился такой же сон.[22] В этих снах явно отражается еще не изжитая неясность видения.

[21] Августин. De gen. a. l. VII, 17.

[22] Винер. Сельма. 149, 151.

Другую форму предписания дают письмена в видении: Петерсен видела латинские буквы, большие и светлые, словно позолоченные, которые складывались в слова.[23] Особая форма таких видений, по-видимому, иногда определяется магнетизером, хотя бы и невольно: Бертран рассказывает об одном магнетизере, все больные которого получали видение лекарства одинаково — они видели себя перенесенными в пустынную местность, которая, однако, когда их спрашивали о болезни, покрывалась нужными

целебными растениями.[24] Точно так же из жизни сновидений взяты и формы аллегории и символа. Одна больная видит цветок как символическое изображение своего состояния: он украшен всеми листьями, лишь сбоку на чашечке темное пятно, указывающее на ее грудную болезнь, и она видит, что ее легкие еще долгие годы будут больны.[25] Другая видит в стебле своего символического растения червя, который проедает сердцевину вверх до самого цветка, после чего цветок отпадает.[26] Сомнамбула медицинского советника Клейна созерцает в картинах горный край, сцены которого изображают телесную и душевную борьбу, сопряженную с ее магнетическим исцелением.[27]

[23] Архив. XI, 1, 95.

[24] Бертран. Traité du somnambulisme. 420.

[25] Вернер. Духи-хранители. 202.

[26] Вернер. Символика. 141.

[27] Архив. V, 1.

Наконец, и необычность предписаний позволяет заключить об их инстинктивном происхождении. Особенно отчетливо это видно, когда инстинктивно совершаются такие действия, которые кажутся пригодными для углубления сна. Если, например, у дервишей долгие вращательные движения служат средством вызвать сомнамбулические состояния, то и сомнамбулы, подражая этому приему, едва ли могут иметь иную цель, кроме углубления своего сна. Стоит упомянуть, что, по Рейхенбаху, вращение вокруг собственной оси в темной комнате сопровождается явлениями одического света.[28] Шардель знал одну больную, которая сама приводила себя в сомнамбулизм и становилась ясновидящей, кружась вокруг себя до

головокружения.[29] Одна больная Делеза в поездке, вдали от своего магнетизера, получила вывих бедренной кости, который сама вправила в припадке сомнамбулизма; и если прежде она не выносила малейшего прикосновения, то теперь встала, прошлась по комнате и без всякого труда проделывала вращательные движения.[30] Подобное наблюдалось и у конвульсионеров святого Медарда. Один из них несколько месяцев подряд ежедневно по 1–2 часа вращался вокруг оси, делая около 60 оборотов в минуту; при этом он стоял на кончиках пальцев одной ноги, а другой описывал в воздухе круг. Другое лицо, женщина, ограничивалось движениями головы, столь быстрыми, что черты лица едва можно было различить.[31] Но начало этого способа пробуждать ясновидение мы находим уже в Индии. Так, об ученике брахманов сказано, что он должен повернуться вокруг себя двенадцать раз по двадцать четыре раза, а если хватит сил, — двадцать четыре раза по сорок восемь.[32]

[28] Рейхенбах. Сенситивный человек. II, 165, 166.

[29] Шардель. Essai de psychologie. 254.

[30] Делез. Instruction и т. д. 439.

[31] Карре де Монжерон. La vérité и т. д. II. Статья «Кат. Биго» и заключительная статья, 143.

[32] Агрушада-Паркшай. Ч. II.

Но и собственно лекарства выдают своей необычностью инстинктивный источник. Если читаешь совет, который дельфийская Пифия дала юноше-эпилептику Демократу,[33] и сохранившиеся на некоторых вотивных табличках предписания, полученные в храмовом сне,[34] и сравниваешь их с позднейшими предписаниями парацельсистов Средневековья и с нынешними

предписаниями сомнамбул, то через весь ряд этих явлений проходит столь бросающееся в глаза родство, что совершенно невольно приходишь к гипотезе: их общий источник — сомнамбулизм.

[33] Теодор Пушман. Александр Тралльский. I, 568. Вена, 1878.

[34] Ср. Шпренгель. История медицины. I, 162.

Если целебные предписания сомнамбул коренятся в природной целительной силе и имеют инстинктивную природу, то заранее следует ожидать, что они обнаружат родство с замечательными инстинктами животных. Эти инстинкты уже в древности так изумляли исследователей, что те считали нужным приписать животным частицу божественной души; и новейшие исследователи склонны признавать непогрешимость в особенности за теми инстинктами, которые касаются заботы о потомстве. Такую же непогрешимость иные магнетизеры требуют признать и за целебными предписаниями сомнамбул. Что тут зашли слишком далеко, видно уже из того, что предписания часто бывают явлениями смешанными и часто трудно решить, не примешиваются ли к инстинктивным высказываниям составные части бодрствующего сознания — рассуждение или фантазия. Эта опасность, а также другая — что мнения самого магнетизера перейдут в сомнамбулу — особенно велика тогда, когда предписания вытягивают многими вопросами; поэтому самопроизвольное возникновение целебного видения справедливо считают обязательным признаком инстинкта. Пюисегюр рассказывает, что одна сомнамбула часто намеренно скрывала свое ясновидение, потому что боялась любопытных вопросов и опытов присутствующих, которые мешали ей думать о своем состоянии.[35] Фариа особенно хвалит как надежные те

целебные видения, которые возникают внезапно, и предпочитает их тем, что развиваются мало-помалу,[36] — и это вполне оправдано постольку, поскольку при постепенном возникновении видения упомянутые ложные побудители легко находят к нему доступ.

[35] Пюисегюр. Recherches и т. д. 190.

[36] Фариа. Sommeil lucide. 349.

Итак, подлинно инстинктивные целебные предписания никогда не входят в сомнамбулическое сознание как отвлеченное знание, а носят присущие жизни сновидений внешние формы: наглядное представление, драматическое раздвоение и символ. Опасность чужих влияний меньше всего при автосомнамбулизме; поэтому в нем, если он поднимается до целебного предписания, мы видим самый совершенный облик природной целительной силы: в таких предписаниях сомнамбула, кажется, так же мало может ошибиться, как сама природная целительная сила. Кернер говорит об одной из своих сомнамбул, что прописанное ею себе самой действовало «с математической точностью», а прописанное другим помогало меньше; последнее он объясняет тем, что больные большей частью неточно соблюдали предписанные для приема часы, а это, по словам сомнамбулы, очень важно;[37] неудачи, а также изменения своих предписаний, которые она вносит сама, она объясняет тем, что прежние ее указания исполнялись неверно.

[37] Кернер. История двух сомнамбул. 373.

Так как целебные предписания не могут основываться на теоретическом знании и уверенность в успехе может поэтому иметь лишь форму твердой веры и доверия, все высказывания, содержащие теоретические объяснения и рассуждения, следует

считать подозрительными. Но и в остальном опасность обмана все еще остается: образы до крайности возбужденной в сомнамбулизме фантазии сновидения обладают свежестью и живостью подлинно инстинктивных видений, и отличить их от этих последних невозможно; ведь бывают и душевнобольные, у которых образы фантазии без всякого различия смешиваются с предметами действительности. Поэтому вполне понятно, что ошибки сомнамбул тоже были установлены и что сомнамбулы даже сами брали их назад.[38] Влиянием раппорта с врачом объясняется, далее, сделанное наблюдение, что немецкие, французские и английские сомнамбулы часто были лишь эхом принятых в их странах врачебных теорий.[39] Но если в отдельных случаях оба эти источника целебных предписаний действительно есть, то легко показать, что в целом это не так, и тем самым защищаемый до сих пор взгляд, что предписания вытекают из инстинкта, получает дальнейшее, косвенное подтверждение.

[38] Морен. Magnétisme. 333–336.

[39] Кизер. Теллуризм. II, 190.

б) Предписания сомнамбул не вытекают из их рассуждения. Независимость от рассуждения — характерный признак всех инстинктов, и потому она обнаруживается и в целебных предписаниях сомнамбул. За это говорит целый ряд явлений. Прежде всего надо упомянуть, что, по опыту, самые надежные предписания встречаются именно у тех сомнамбул, у которых нет никаких знаний, и что даже у маленьких детей эта способность бывает высоко развита.[40]

[40] Эннемозер. Магнетизм в его всесторонних отношениях. 126.

Часто эти предписания в высшей степени странны, даже кажутся бессмысленными. Однако если защищаемый здесь взгляд, что сомнамбулизм основан на смещении порога ощущения и частичном всплывании трансцендентального сознания, верен, то странность иных предписаний объясняется сама собой. Ведь вследствие этого смещения должно измениться отношение ощущения к химическим веществам: субъекту доставляется материал ощущения совершенно иного рода. Поэтому предписания часто должны быть так же непривычны, как этот материал ощущения, из которого они вырастают; лекарства, следовательно, должны более или менее отклоняться от употребительных в медицине, которые больше учитывают нормальное отношение человека к природе. Сомнамбула Ремера сказала: «Завтра утром ровно в 9¼ я должна выпить полстакана воды с сапожными гвоздями», — и затем дала изумленным присутствующим подробное объяснение: 50 сапожных гвоздей надо обварить кипятком, залить 1½ шоппена воды, поставить на огонь и уварить до ½ шоппена.[41] Это звучит бессмысленно, потому что для нормального ощущения это, вероятно, совсем бездейственно; но ведь мы совершенно не знаем, какие воздействия существуют ниже порога. Вся система гомеопатии основана как раз на таких подпороговых воздействиях.

[41] Ремер. Историческое описание и т. д. 35.

Некоторые предписания сильно напоминают симпатические средства средневековых парацельсистов и нынешних народных поверий. Действенность иных из этих средств некоторые врачи признают так же непредвзято, как и то, что научно объяснить это действие невозможно.[42] Но, по-видимому, сомнамбулизм однажды объяснит не только это действие, но и само происхождение этих

народных поверий — из предписаний, данных в экстатических состояниях. О самом Парацельсе рассказывают, что он часто вставал по ночам и в полуэкстатическом состоянии указывал средства от разных болезней. Встречающееся в народных поверьях перенесение болезней на растения — *transplantatio morborum* — играет роль и в сомнамбулизме. Одна больная у Вернера прописала, чтобы обрезанные ногти с ее пальцев рук и ног, смешанные с волосами ее и магнетизера и с кровью, закопали под корни дерева. Когда все закопанное перейдет в гниение и вместе с питательным соком поднимется в дерево, пойдет на поправку и ее здоровье. Это, сказала она, подлинно магнетическое и вместе симпатическое средство.[43]

[42] Д-р Фр. Мост. Симпатические средства и способы лечения. 1842.

[43] Вернер. Духи-хранители. 289.

Смещение порога ощущения приводит к тому, что сомнамбулы испытывают к лекарственным веществам иные чувства удовольствия или неудовольствия, чем в бодрствующем состоянии: лекарства, к которым они наяву питают величайшее отвращение, они часто охотно принимают, если сами намагничены или если лекарства сделаны для них однородными при помощи магнетического воздействия. Намагниченную воду они пьют с удовольствием и хвалят ее целебную силу. Одна сомнамбула требовала, чтобы все кушанья и напитки были намагничены, а чашка кофе, в которую зять ее врача тайком опустил палец, вызвала у нее боли в животе и судороги.[44] Другую постоянно рвало от обычного молока, в каком бы виде ей его ни давали, но от намагниченного молока этого не случалось ни разу.[45] Наоборот, сомнамбулы часто признают вредной пищу, которую любят наяву. Сельма предупреждала своих близких,

чтобы ей не давали грушу, как бы она об этом ни просила,[46] а одна сомнамбула Ремера вообще запретила давать ей что-либо из того, чего она потребует вне магнетического сна.[47] На свои обычные вкусовые ощущения относительно пищи и лекарств сомнамбулы часто вовсе не обращают внимания; одна сомнамбула врача Гейнекена прописала себе на следующий день ревень, который из-за особого ее отвращения пришлось вливать ей силой.[48] В других случаях эту трудность обходят. Так, одна сомнамбула прописала себе разные средства; те, что были ей по вкусу, она велела давать ей наяву, остальные же принимала в сомнамбулизме, например рвотное вино и ипекакуану. Прописанные лекарства она называла по имени, читая ясновидением этикетки то в одной, то в другой аптеке. Наяву она считала себя неизлечимой, в сомнамбулизме же была полна надежды.[49]

[44] Архив. V, 3, 83.

[45] Тарди. Essai и т. д. Предисловие, 13.

[46] Винер. Сельма. 77.

[47] Ремер. Истор. описание. 44.

[48] Гейнекен. Мысли и наблюдения и т. д. 115.

[49] Готье. Histoire и т. д. II, 358.

Но хотя названия лекарств и могут быть названы путем ясновидения, правило все же таково, что сомнамбулы не умеют назвать имен и лишь описывают лекарства. Их способность вовсе не рассудочна, а основана на ощущениях и созерцаниях, которые, если они символичны, сами сомнамбулы часто понимают лишь постепенно, или лишь отчасти, или вовсе не понимают. Госпожа Марниц не могла припомнить названий «молочай», «вахта» и «муравьиный спирт», но описала у первого вид и место, где он

растет, у последнего — вид, вкус и место хранения в аптеке.[50] Одна сомнамбула на вопрос, как же она признает целебным растение, место которого указала, если не знает его названия, весьма разумно ответила, что у растений самих по себе нет имен и что только люди дают им имена.[51] Тем не менее взгляд, который выводит отсюда Пюисегюр, — будто сомнамбулы никогда не могут знать названий как отвлеченных и произвольных обозначений, — по-видимому, верен не во всех случаях. Тарди приобрел очень замечательный опыт, который можно считать переходом к знанию названий. Он выписал из одного старого медицинского сочинения длинный список средств против ленточного червя и прочел эти названия одной своей сомнамбуле, простой девушке из народа без всякого образования. Ряд их она отвергла, но с жадностью ухватилась за мысль принимать горькие апельсинные корки и конопляное семя. Иного объяснения она дать не могла, кроме того, что первые названия слышала с отвращением, а это последнее средство — с удовольствием. Так были устранены очень неприятные симптомы, от которых она страдала более четырех лет.[52] В другой раз он перечислил своей сомнамбуле несколько средств от того же недуга другой больной; на этот раз она отвергла то, которое принимала сама, и посоветовала другое из перечисленных.[53] Однажды она назвала для одной больной растение, которого Тарди сам не знал, но велел принести; в одном из следующих снов он показал его ей, лишь спросив, знакомо ли оно ей, и она тотчас ответила, что это полезное для той больной средство.[54] Самое поразительное явление этого рода встречается, однако, у мальчика-сомнамбулы Гервица, который, когда его врач, он же его брат, спросил его о ядовитых веществах, «с непостижимой точностью диктовал труднейшие названия ядов, которыми, хотя мы смогли занести в

протокол лишь самую малую их часть, заполнилось несколько страниц в четвертку».[55]

[50] Перти. Мистические явления. I, 264.

[51] Пюисегюр. Recherches и т. д. 148.

[52] Тарди. Essai и т. д. 66. Journal du traitement. 94, 95.

[53] Тарди. Journal и т. д. 115.

[54] Тарди. Essai и т. д. 67.

[55] Гервиц. Магнетический сон Рихарда. 55.

Остается еще упомянуть то явление, которое, по-видимому, труднее всего подчиняется объяснению из инстинкта. Некоторые сомнамбулы требуют применения технических приборов, устройство которых они указывают и чертеж которых сами набрасывают. Уже у применявшегося в прежнее время так называемого минерального бакета способ наполнения часто определяли сами сомнамбулы. Пятнадцатилетняя сомнамбула Ремера набросала во сне чертеж машины, приложив к нему поясняющие названия. У этой машины был цилиндр, как у электрической машины, и отдельные составные части бакета, но в остальном она отличалась от всех известных физических приборов, была построена строго геометрически и, по заверению врача, представляла значительный интерес. Для собственного употребления сомнамбула набросала эту машину в простой форме, для более крепких телосложений — в более сложной, сделала с нее также чертеж в увеличенном масштабе, вырезала его, наклеила на бумагу и, наконец, изготовила еще и модель из картона. Когда приступили к изготовлению этого сложного прибора, чертеж которого приложен к книге Ремера, она указывала на отступления от своего плана и исправляла ошибки.

Во время ее сна машину надо было ставить перед кроватью, чтобы она могла о ней судить.[56] И Провидица из Префорста в начале своей болезни видела сон, в котором ей явилась машина, употребляя которую она надеялась выздороветь; этому сну не дали хода, хотя он несколько раз повторялся. Наконец, после четырехлетнего перерыва тот же образ сна вернулся в драматической форме: ее проводник показал ей машину и упрекнул ее, что она не применила ее еще 6 лет назад, — тогда бы она выздоровела. Утром она нарисовала эту машину на бумаге. При каждом ее применении она испытывала видимые сотрясения, как от гальванического прибора, после чего наступали судороги, по окончании которых она, однако, всегда чувствовала себя окрепшей. Чертеж и этой машины есть у Кернера;[57] у его сына, надворного советника Теобальда Кернера, я видел ее сам. И у Карре вкратце упомянуто подобное явление.[58]

[56] Ремер. Истор. описание. 11, 12, 24, 26.

[57] Кернер. Провидица из Префорста. 23, 108, 109.

[58] Карре де Монжерон. La vérité и т. д. III, 581.

Все же было бы ошибкой приписывать такие предписания, поднимающиеся до конструирования технических приборов, рассуждению бодрствующего сознания. Если не признавать аналогичными случаями уже чудесное строение снежинок[59] или протистов[60] либо математические основные законы, обнаруживающиеся в строении растений, то можно все же указать на искусство пауков в плетении сетей и пчел в постройке сот. Кто захотел бы свести подобные инстинкты к рассудочным силам животных, тому пришлось бы приписать им более чем человеческий рассудок. Березовый трубковерт (*Rhynchites betulae*) в конце мая вырезает из листьев березы полоски и сворачивает их

в воронковидные камерки — превосходно подходящие колыбельки для своих яичек. Делается это по правильному образцу, который, однако, жук может изменить сообразно своим нуждам, если не находит правильных листьев. Дебе с большой точностью перерисовал эти надрезы, и Гейс после тщательного исследования нашел, что эти вырезы из листа для своих особых целей даже в мельчайших технических подробностях полностью совпадают с результатами вычислений, выполнимых единственно и исключительно с помощью некоторых разделов высшей математики, которые до нового времени оставались неизвестны науке.[61]

[59] Земпер. Стиль. I, предисловие. Мюнхен, 1878.

[60] Э. Геккель. Царство протистов. Лейпциг, 1878.

[61] Дуттенгофер. Восемь чувств человека. 227. Нердлинген, 1858.

Конечно, позволительнее прямо сказать вместе с Кювье, что животные — сомнамбулы, чем приписывать им сверхчеловеческие силы рассудка; и так же позволительнее приписать набрасывание технических приборов инстинкту, чем сознательному рассуждению пятнадцатилетней девочки, которая, быть может, не понимала даже слова «физика». Кто знает уже упомянутую замечательную книгу Эрнста Каппа «Философия техники», тому не составит труда понять это поразительное явление сомнамбулической жизни, и он разделит мое мнение, что Капп мог бы использовать его как одно из самых поразительных доказательств своей теории.

Особенно отчетливо предписания сомнамбул обнаруживают свою инстинктивную природу при чужих болезнях: будь они приписаны рассуждению, пришлось бы допустить, что сомнамбулы разумнее мужей науки. В диагнозе метод врача

состоит в том, чтобы путем рассуждения заключать от данных симптомов к внутренней причине, тогда как сомнамбулы познают болезнь интуитивно, или чувствительно. То же различие существует и в целебных предписаниях при чужих болезнях.

По-видимому, такие предписания могут встречаться уже в обычном сне. По крайней мере Магнен в сочинении о табаке утверждает это по собственному опыту. Когда он ложился спать и направлял мысли на больного, во сне ему представлялись средства, которые он, обдумав их утром, находил несравненными и применял с величайшей пользой.[62] И Тертуллиан, которого его опыт с сомнамбулами сделал даже приверженцем особой секты, приводит, что одна женщина в своих «просветлениях» — а это был, вероятно, сомнамбулический сон — прописывала лекарства чужим людям.[63]

[62] Бомонт. Трактат о духах. 222. Галле, 1721.

[63] Архив. II, 2, 160.

Делез знал шестнадцатилетнюю девушку, которая диктовала медицинские рассуждения о разных болезнях. На его вопросы она отвечала ясно и отчетливо. Но однажды о сущности подагры и средствах ее лечения она не могла сказать ничего. Другие болезни, сказала она, по ее природному складу по крайней мере для нее возможны, но к подагре в ней нет ни малейшего зародыша, и потому говорить о ней она могла бы, лишь если бы ее привели в раппорт с подагриком.[64] Делез, поступавший очень осторожно и скептически, проделал, однако, и с другими сомнамбулами сходные опыты, которые доказывают, что даже в основе этой, по видимости столь рассудочной, способности лежит прочувствование организма, — но оно, быть может, бывает недостаточно напряженным, чтобы исключить всякое

вмешательство составных частей сознания; по крайней мере Делез на примере упомянутой девушки убедился, что в ее рассуждениях говорили в пользу начал медицины, имевших тогда силу, но с тех пор изменившихся. Как видим, целительный инстинкт очень легко доступен чужим влияниям, поэтому проверка необычайно трудна, и слепое доверие к предписаниям во всяком случае неуместно.

[64] Делез. Histoire critique и т. д. I, 193.

Там же, где говорит чистый язык инстинкта, успех, по-видимому, никогда не заставляет себя ждать. Медицинский советник Вецлер в Аугсбурге, годами страдавший нервной болезнью, получил от одной сомнамбулы предписание мыться мылом, приготовление которого она указала. Вскоре он избавился от своего недуга и счел это исцеление настолько необычайным, что испытал средство и на других больных и вылечил им самые упорные случаи.[65] Весьма замечательна и история исцеления графини Мальдегем от многолетней болезни, родственной умопомешательству; ради краткости я могу здесь лишь сослаться на нее.[66] И у Эммы Хэддока целительный инстинкт был развит необыкновенно, так что даже высокопоставленные врачи не гнушались получать у нее разъяснения о случаях из своей практики.

[65] Вецлер. Мое чудесное исцеление при помощи сомнамбулы. 58. Аугсбург, 1833.

[66] Кернер. Провидица из Префорста. 457.

И предписания для других часто принимают форму драматического раздвоения. В одном из относящихся сюда случаев дело шло о болезни глаз у мальчика, которая, несмотря на врачебное лечение, неуклонно ухудшалась. Из глаз постоянно текло, и когда удавалось чуть приподнять склеившиеся веки,

видно было, что глаза все уменьшаются в объеме. Отчаявшаяся мать, испанка из колоний, однажды, сидя у постели больного, видимо, обратилась к молитве, и в этом благоприятном для развития сомнамбулизма состоянии внутреннего потрясения ей было видение, в котором явилась сама Мария. Вдруг услышали, как она воскликнула: «Благодарю, пресвятая Дева, я пойду их искать!» Затем она пошла в лес в сопровождении двух женщин, которые, однако, не получили от нее ответа, нарвала там растений, вырывая их с корнем, приготовила дома отвар и положила из него припарки на глаза ребенка. На другой день, услышав, что она сделала, она очень испугалась и с тревогой ждала врача, но тот нашел недуг настолько улучшившимся, что велел продолжать лечение. Мать, однако, не могла вспомнить, какие растения она нарвала; вечером она снова впала в сомнамбулизм, снова пошла в лес, и вторым приемом припарок ребенок был полностью исцелен.[67]

---

[67] Лафонтен. Mémoires d'un magnétiseur. II, 179. Париж, 1866.

По д-ру Бендсену, нередко бывает, что предписания для себя и для других встречаются при душевной болезни; в подтверждение он приводит случай, когда госпожа Петерсен в приступе душевной болезни торопливыми словами высказала очень успешное предписание. Правда, госпожа Петерсен была сомнамбулой, но то, что даже в позднейших состояниях сомнамбулизма она вовсе не помнила этого предписания, для знатока — верный признак, что оно родилось не из этих состояний, а из душевной болезни;[68] ведь мост воспоминания существует лишь между родственными состояниями, между разнородными он обрывается. Это отнюдь не единственный признак, общий душевной болезни и сомнамбулизму, и потому вновь напрашивается гипотеза, что

душевная болезнь в иных случаях, быть может, есть не что иное, как неупорядоченный сомнамбулизм, основанный на колебаниях порога ощущения вверх и вниз, с драматическим раздвоением субъекта на два лица и драматическим истолкованием материала ощущения. В таких случаях общность подобных признаков, пожалуй, и вводит в заблуждение — душевнобольных и сомнамбул ставят в одну категорию, тогда как учет различающих признаков повлек бы за собой и разделение этих категорий. В Средние века сомнамбул смешивали с ведьмами, и пока наука отказывается изучать сомнамбулизм, всегда будет оставаться опасность, что его спутают с душевной болезнью и что больных, требующих разного обращения, поместят в одну и ту же лечебницу.

[68] Архив. XI, 2, 124 и т. д.

Если же целебные предписания встречаются во сне, в сомнамбулизме и при душевной болезни, если о них, далее, сообщается в ведовских процессах Средневековья и если, наконец, как уверяет столь значительный свидетель, как Уоллес,[69] их наблюдают и у нынешних медиумов, то это как раз показывает, что такое повышение целительного инстинкта обще всем тем состояниям, которые связаны со смещением психофизического порога и могут быть объединены общим понятием экстаза постольку, поскольку во всех них исчезновение чувственного сознания идет рука об руку с внутренним пробуждением.

[69] Уоллес. Защита спиритуализма. 73. Лейпциг, 1875.

в) Предписания сомнамбул нельзя объяснить и раппортом с магнетизером. В хирургической клинике Лейпцига господин Хансен в присутствии нескольких профессоров поставил следующий опыт. Он попросил д-ра Германа повернуться к нему

спиной, лицом к стене комнаты, чтобы тот не мог видеть, что делает Хансен. Затем Хансен положил ему правую руку на голову, а левой взял обмакнутое в чернила стальное перо и провел им у себя во рту. В тот же миг д-р Герман заявил, что чувствует во рту вкус чернил; вкус этот держался час, и его не смог заглушить даже вкус съеденной затем пищи.[70] Я привожу этот опыт лишь как очень известный пример раппорта, существующего между магнетизером и магнетизируемым. Этот раппорт может распространяться на все чувства, даже на процессы в центральном очаге чувств — мозге, так что и настроения и мысли магнетизера переходят на сомнамбулу.

[70] Цельнер. Научные трактаты. III, 529.

Итак, конечно, существует *возможность*, что и мысли магнетизирующего врача о способе лечения как бы отражаются от сознания сомнамбулы, особенно когда врач неумелой постановкой вопросов облегчает этот процесс, вместо того чтобы лишь пробуждать целительный инстинкт. Так врач становится своего рода чревовещателем: он слышит лишь собственное эхо, полагая, будто получает ценные разъяснения. Поэтому уже не раз высказывалось сомнение, не исходят ли целебные предписания сомнамбул через посредство раппорта из рассуждения самого врача. Но если возможность этого и приходится допустить, то все же лишь малую долю предписаний можно свести к этому источнику, тогда как большинство их объясняется повышенным инстинктом. Лучше всего это доказывают значительные различия между предписаниями врачей и предписаниями сомнамбул.

Медицинский советник Шиндлер говорит: «Наконец, мы должны рассматривать все *специфические* средства как *магические*; ведь наших химических и физических познаний

недостаточно, чтобы постичь действие средств; *стало быть, именно неизвестное нам отношение жизни природы к индивидуальной жизни и делает тела природы целебными силами*. Магический целительный инстинкт, как он проявляется во сне и в магнетических состояниях, часто далеко отстоит от обычной терапии, и сомнамбулы прописывают себе большей частью очень простые средства, нередко такие, связь которых с болезнью нам неизвестна, но часто и средства, как будто почерпнутые из ума врача. Так, одна сомнамбула прописала себе у меня от слепоты, вызванной повреждением нерва пятой пары в глазнице, втирания *Elixir Stramonii*, от другой болезни — чай из *Anagallis arvensis*, растения, целебное действие которого мне не было известно. В другой раз я не мог найти желаемого средства, и больная указала его в указателе принесенной для того *materia medica*, исправила также дозу прописанного средства в рецепте, хотя не имела никакого понятия об аптекарских весах. Магические действия средств, или, что для меня то же самое, их специфические действия, мы знаем очень мало; и если то, что оставили нам древние о действии камней, относится больше к царству басен, то ведь мы еще не вполне ясно знаем даже действие металлов, и лишь очень малая часть растений известна нам с этой стороны. Здесь лежит еще необычайно большой материал для разработки, и вопрос в том, не нашла ли уже гомеопатия в своем *similia similibus* ключ к дальнейшим исследованиям».[71]

[71] Шиндлер. Магическая жизнь духа. 268.

Смещение порога ощущения, несомненно, надо рассматривать как превосходную возможность получить новые сведения об этих еще неизвестных нам действиях металлов и растений. В чувственное сознание такие действия никогда попасть не могут, а потому не

охватываются и знанием врача, если только он уже не приобрел богатого опыта в сомнамбулизме; итак, все сомнамбулы, предписания которых основаны на действиях, остающихся под порогом, доказывают, что их внутреннее сознание получает свое содержание не от рассуждающего врача.

Будь раппорт всегда посредником предписаний, не могло бы случаться, чтобы сомнамбулы часто энергично противились врачебным предписаниям. А случается очень часто, что их инстинкт ведет их совсем в другом направлении, чем рассудочная оценка случая врачом. Большей частью магнетизер ведь вообще не врач и потому вовсе не может составить себе мнения о болезни и средствах от нее. Но и если он врач, сомнамбулы все же часто порицают его метод, исправляют его предписания или прописывают средства, между которыми и болезнью он не видит никакой связи, потому что она ясна лишь сознанию под порогом. Их несогласие с врачом часто начинается уже при диагнозе, и уже тем они более или менее расходятся с врачебной практикой, что лечат случаи одной и той же болезни индивидуально, — а это иначе может, пожалуй, лишь многолетний домашний врач, хорошо знающий своих пациентов. Даже при одной и той же болезни одного и того же больного они часто меняют средства в зависимости от времени года и погоды.[72] Итак, сомнамбулы знают не виды болезней, а лишь отдельные болезни: всякая болезнь для них — особый случай, способ лечения которого меняется даже с внешними обстоятельствами. Поэтому, пожалуй, возможно, что запас лекарств может обогатиться из предписаний сомнамбул; зато, кроме разве очень простых средств при несложных болезненных состояниях, едва ли возможно, чтобы средства, рассчитанные на отдельный случай, подходили ко всем случаям, которые мы понятийно объединяем в один вид болезни, и чтобы

из этих целебных предписаний можно было вывести общезначимые правила.

[72] Кернер. Листки из Префорста. V, 59.

В противоречие со знанием врача сомнамбулы вступают и постольку, поскольку часто прописывают средства, перед которыми или по крайней мере перед дозами которых врач отступает. Это тем замечательнее, что смещение порога ощущения ведь утончает восприимчивость, давая проявиться влияниям, слишком слабым для чувственного сознания и потому остающимся бессознательными. Поэтому если сомнамбулы часто принимают вдвое и во много раз большие дозы, чем те, что обычно даются в медицине, если им полезны яды, лишь малую долю которых нормальный человек мог бы принять без опасности для жизни, — то это едва ли можно объяснить иначе, как тем, что сомнамбулизм не только открывает новые отношения между целебными веществами и болезнью, но и, изменяя все физиологическое расположение организма, изменяет или упраздняет старые отношения. Поэтому сомнамбулы часто прописывают себе очень строгую диету, даже долгое полное воздержание от пищи и питья, не впадая при этом в ожидаемую степень исхудания, — явление, которое, впрочем, встречается и при тифе и горячках. Профессор Эннемозер знал одну больную, которая неделями жила одной лишь намагниченной водой.[73]

[73] Эннемозер. Магнетизм в его всесторонних отношениях и т. д. 60.

Одна сомнамбула прописала своему ребенку 5 капель опия; наяву она пришла в отчаяние, узнав, что ему дали эту дозу, но успокоилась, когда снова стала сомнамбулой, и ребенок выздоровел. Себе самой она прописала и действительно приняла 350 капель опия, отчего появились все симптомы отравления,

которые, однако, снова исчезли.[74] Другая на высказанное магнетизером сомнение насчет опасной дозы ответила, что и она наяву разделяла бы это сомнение и даже отказалась бы принять лекарство, во сне же чувствует, что оно ей полезно и за 10 дней восстановит ее силы. Успех подтвердил ее слова.[75] Кернер сообщает о предписании яда, которого хватило бы, чтобы убить двадцать человек; все возражения Провидица отвергла, а когда ей дали половину, с досадой оттолкнула ее и потребовала всю дозу, которую в конце концов скупили в нескольких аптеках и дали ей. Она выпила стакан до дна, и предсказанный успех не сопровождался никакими другими дурными действиями.[76]

[74] Архив. VII, 2, 147, 150.

[75] Пюисегюр. Recherches и т. д. 61.

[76] Кернер. Листки из Префорста. III, 181.

Пюисегюр, чтобы проверить, действительно ли из ясновидящего инстинкта исходит предписание одной сомнамбулы, назначившей себе 7 гран рвотного камня в апельсине, приготовил полдюжины апельсинов так, что в первый ввел два грана и так продолжал до последнего, содержавшего 7 гран. Подаваемые один за другим она с нетерпением отвергала, но последний радостно схватила.[77] Тем не менее не сообщается ни об одном случае, чтобы сомнамбула погубила себя такими предписаниями. Поэтому надо предположить настоящую перестройку организма сомнамбул, при которой нормальные действия лекарств не наступают, а наступают иные, необычные. Тест где-то приводит сомнамбулу, которая без всяких дурных последствий выкурила две большие трубки табаку. Врач Деспин лечил одиннадцатилетнюю девочку от размягчения спинного мозга. В сомнамбулизме она могла есть что угодно, наяву же переносила только молоко и яйца; словно у

нее было два разных органа пищеварения. Наяву у нее были парализованы нижние конечности, в сомнамбулизме она могла ходить, бегать, плавать; наяву она могла сидеть только между ватой и гагачьим пухом, в сомнамбулизме валялась в снегу и принимала ледяные ванны.[78] Только так и объясняется, что и яды принимаются без вреда, на что с явным отношением к сомнамбулизму указано в Евангелии: «И если что смертоносное выпьют, не повредит им».[79] И о мусульманском братстве святого шейха Руфаи сообщается, что его приверженцы без вреда принимают мышьяк и ядовитые растения.[80]

[77] Колкхоун. Исторические разоблачения и т. д. 490.

[78] Пижер. Électricité animale. 272, 277, 278.

[79] Евангелие от Марка, XVI, 18.

[80] Геррес. Христианская мистика. III, 548.

Если же химические вещества действуют на сомнамбул иначе, чем наяву, то понятно их инстинктивное противодействие предлагаемым им лекарствам и выбор таких, от которых наши системы не обещают никакого действия, а также то, что лечение таких больных по началам науки большей частью остается безуспешным. Корефф, который не без чувства унижения узнал, что его больные отвергают его предложения и выбирают средства, от которых он не ждал никакого действия, делает отсюда правильный вывод: врач, убедившись в ясновидении сомнамбул, должен вполне доверять их предписаниям, для которых у него нет научной мерки, и может лишь выбирать между обоими способами лечения, но не вправе соединять их в некое среднее лечение.[81]

[81] Делез. Instruction и т. д. 455, 460, 461.

И в противоположном направлении сомнамбулы часто отступают от практики врачей, прописывая вместо героических средств по видимости совершенно недостаточные или уменьшая употребительные дозы. Провидица из Префорста погрузила одного страдавшего *delirium tremens*, которого сильнейшие дозы опия уже не усыпляли, в долгий сон настоем липового цвета, грушевым соком и бобровой струей.[82]

[82] Кернер. Провидица из Префорста. 102.

Независимость от врача проявляется и в том, что сомнамбулы до минуты неумолимы в соблюдении времени, когда им дают пищу и лекарства, — для чего рациональная система опять-таки не имеет никакой мерки. Юлия, которая в этом отношении была особенно строга, объяснила одно свое недомогание тем, что кофе ей подали на три минуты позже. Когда она однажды получила его на 30 секунд раньше, она отклонила его словами «Еще нет!», а по их истечении сама приподнялась, чтобы взять его. Это так называемые часы в голове, благодаря которым она отмеряла время; их показывает и обычный спящий, когда просыпается точно в заранее намеченный час. Часто дает о себе знать и волевой импульс из трансцендентальной области. Так, Юлия предприняла прогулку, к которой чувствовала себя побуждаемой; по прошествии получаса она отпрянула, словно ее оттолкнули, и сказала, что ногу ее будто удерживают.[83]

[83] Штромбек. История и т. д. 32, 36, 115.

Критика сомнамбул распространяется не только на лекарства врачей, но и на магнетическое лечение, которое применяют их магнетизеры. Сомнамбулизм пробуждает не только инстинктивное знание того, какой способ магнетизирования полезен в каждом отдельном случае, но и дает или усиливает у

самих сомнамбул способность магнетизировать себя или других. Одна больная водянкой протянула врачу руку, как бы для того, чтобы зарядиться магнетизмом, и затем намагнитила сама себя по всему телу.[84] Уже в докладе Парижской академии (1784) сказано, что больные сами отыскивали и магнетизировали друг друга. Один молодой человек, часто впадавший в кризис, спокойно и молча ходил тогда по залу и магнетическими пассами приводил в кризис и других. По пробуждении он ничего не помнил и больше не мог магнетизировать.[85] У Пюисегюра был слуга, который на вопрос о лучшем способе магнетизировать глухого дал предписание, напоминающее Христа:[86] «Большой палец одной руки — в одно ухо, мизинец другой руки — в другое». Пюисегюр часто расспрашивал этого слугу-сомнамбулу, однако тот не стал простым эхом своего магнетизера. Итак, источник этой критики магнетических пассов — не врач, а собственная природная целительная сила, переходящая в область представлений; лучшее доказательство тому — что во сне сомнамбулы магнетизируют гораздо действеннее, чем наяву. Этому магнетизму приписывают даже величайшее целебное действие. Корефф знал двух сомнамбул, которым удавалось погрузить в сон всякого, даже того, кто прежде оказывался совсем невосприимчивым; они вызывали очень благотворные кризисы, утоляли сильнейшие боли и в упорных болезнях часто внезапно производили такие перевороты, благодаря которым ускоренно достигалось то, что иначе достигалось бы лишь медленно. Самое замечательное зрелище, говорит Корефф, — когда две сомнамбулы разной степени ясновидения взаимно магнетизируют друг друга: стоящая выше подчиняет другую своей воле, вызывает у нее неожиданные кризисы, властвует над

ее ощущениями и заставляет ее члены совершать движения, напоминающие искуснейших фокусников.[87]

[84] Делез. Hist. crit. и т. д. I, 240.

[85] Готье. Histoire du somnambulisme. II, 244.

[86] Евангелие от Марка, 7, 8.

[87] Делез. Instruction и т. д. 407, 408.

Итак, раппорт отнюдь не объясняет всех предписаний. Где он их источник, там его, быть может, можно распознать уже по рассуждающему языку, совпадающему с рассудочной оценкой случая со стороны врача. Во многих случаях раппорт даже вовсе не может быть источником предписания — а именно, когда сомнамбулизм пробужден не магнетизером, а порожден самой природой ради благотворных целей. Впрочем, и в искусственном сомнамбулизме можно было бы установить инстинкт как источник решающим опытом. Нужно было бы лишь, чтобы врач, наперед установив научный рассудочный диагноз и терапию, затем сам был намагничен, и посмотреть, совпадут ли с ними его сомнамбулические высказывания. Я нахожу лишь одну-единственную относящуюся сюда заметку — в письме одной дамы к Делезу. Ее месяцами безуспешно магнетизировали. Однажды магнетизер почувствовал себя нездоровым и не стал магнетизировать, и тогда она предложила поменяться ролями; затем она расспросила ставшего сомнамбулой врача о своей болезни и по его предписаниям избавилась от недуга.[88] Такой опыт был бы очень поучителен для врача, который мог бы сравнить свое понятийное знание, заключающее извне внутрь, от симптомов к причине, со своим инстинктом, идущим обратным путем. Я убежден, что при этом опыте лишь в редчайших случаях

был бы поставлен одинаковый диагноз и что, скорее, дуализм двух лиц *одного* субъекта отразился бы и в дуализме диагнозов и предписаний.

---

[88] Архив. IV, 1, 127.

Когда в 1831 году врачебная комиссия медицинской академии в Париже, назначенная несколькими годами раньше и с тех пор работавшая, огласила свой доклад, подтверждавший все существенные явления, которые приписывали сомнамбулизму, глубокое молчание собрания выдало волнение умов. Когда же по обычаю зашла речь о печатании этого доклада, поднялся один академик, Кастель, и возразил против печати, потому что, *если бы сообщенные факты были истинны, половина наших физиологических знаний была бы уничтожена*. Иначе говоря, система была поставлена выше истины — и так издавна поступают все, кто судит заранее, наперед заданными положениями.

Но изложенное выше показало, что явления сомнамбулизма угрожают, пожалуй, нашим мнимым, но не действительным физиологическим знаниям. Что касается в особенности целебных предписаний, то точный их разбор показал, что они состоят из двух частей, каждая из которых вполне привычна физиологии, так что впредь возражать против их соединения может лишь такой скептицизм, который не умеет их сложить. Эти две части таковы: 1. Взаимоотношение воли и представления. 2. Смещение психофизического порога.

Воля возбуждает представление, а представление — волю. Когда мне встречается наглядное представление вещи, однородной с моим нынешним состоянием, оно возбуждает потребность; так, например, наши трактирные вывески с

пенящимися пивными кружками манят жаждущих. Когда же, наоборот, есть воля, потребность в вещи, она возбуждает наяву мысль о вещи, во сне — представление вещи. Так бывает, например, в эротических снах. Это знал уже неоплатоник Плотин: «Когда шевельнется вожделение, приходит фантазия и как бы представляет нам его предмет».[89] Что воля может возбудить мысль — это повседневный опыт: большинство людей, как правило, думает не объективно, а о том, что вызывает себялюбивая воля, интерес, потребность; даже подавляющее большинство научных книг еще заслуживает упрека, который высказал Бэкон Веруламский: «Человеческий рассудок — не чистый свет, а испытывает влияние воли и чувств».[90]

[89] Плотин. Эннеады. IV, 4, 17.

[90] Бэкон. Novum Organon. I, § 49. А также Шопенгауэр. Мир как воля и представление. II, гл. 19.

Не будь мы настолько нефилософичны, чтобы утрачивать удивление перед повседневным опытом и изумляться лишь редкому, определяй степень нашего удивления лишь объективное содержание явления, — нам неизбежно пришлось бы признать: гораздо удивительнее, что воля наяву может возбудить мысль, чем то, что во сне она возбуждает представление. Ведь все понятийное мышление и все языки коренятся, как убедительно доказал Лацарус Гейгер,[91] в созерцании; представление есть коренное, первичное в нашем мышлении, и все понятия, все слова — лишь сгущенные представления. Итак, во сне действие воли *остается* в области представлений, наяву же идет *еще дальше* — в область отвлеченного мышления, до мысли о желаемом. Последний случай, стало быть, несмотря на свою обыденность, гораздо загадочнее первого. На этот факт бодрствования и надо

указывать всякому скептику, который оспаривает, что во сне может наступить видение лекарств.

[91] Гейгер. Происхождение языка. Штутгарт, 1869. А также: Происхождение и развитие человеческого языка и разума. Штутгарт, 1868.

Другой фактор сомнамбулических целебных предписаний — смещение психофизического порога. Порог отделяет те воздействия внешнего мира, которые становятся сознательными, от других, которые остаются бессознательными, но тем не менее совершаются, только не ощущаются. Смещение порога, стало быть, делает бессознательное сознательным; оно должно умножать материал ощущения. Тысячи опытов над сомнамбулами доказали, что они получают от веществ воздействия, какие наяву бывают лишь у особо чувствительных людей или проявляются как идиосинкразии. Свойственная нам наяву способность отвечать на все вещи удовольствием или неудовольствием во сне повышена, так что сомнамбулы ощущают даже химические составные части сложных веществ; поэтому естественно, что они знают и о полезности или вредности этих веществ, ведь во сне, как и наяву, боль есть сопутствующий признак вредного для организма, а приятное самочувствие — признак полезного. Не будь у нас этого влечения — искать подходящее и избегать неподходящего, — мы не были бы жизнеспособны.

Итак, так же как восприимчивость наяву может породить у жаждущего мысль о воде, так и в глубоком сне высоко поднятая восприимчивость может породить у больного организма представление о полезных химических веществах.

Так называемое чудо целебных предписаний, стало быть, вполне понятно в обеих своих частях и ввиду большого материала сообщений должно считаться понятным фактом для всякого, кто способен сложить эти две части.

Есть скептики, которые фактов сомнамбулизма, правда, не отрицают, но умаляют их ценность, потому что они болезненной природы. Таковы они, конечно, и есть, ибо всякое смещение психофизического порога есть вместе и смещение нормального здорового состояния; но болезненны они лишь в отношении вызывающей их причины и для лица чувственного сознания, а отнюдь не в отношении своего трансцендентального содержания; и лучше всего это сомнение, конечно, снимается доказательством того, что сон — врач, что трансцендентальное лицо — врач эмпирического лица.

Такой язык многим, правда, покажется очень непривычным; но раз мы не можем объяснить способностей сомнамбулизма из чувственного сознания, нам надо иметь мужество прямо сказать, что сомнамбулы — вдохновенные. Но кем они вдохновляются? Считать духов-хранителей и проводников сомнамбул реальными существами и вдохновителями нет нужды, потому что более простая гипотеза — что сомнамбулы вдохновляются *сами собой* — объясняет явления так же хорошо. Эти вдохновения исходят из области бессознательного; это „Я“ под порогом ощущения дает о себе знать, когда чувственное сознание исчезает. В основе видимости, будто эти вдохновения приходят извне, должно лежать какое-то психическое отношение, и иного объяснения ему не найти, кроме того, что вдохновение хотя и исходит от того же субъекта, но от другого лица, чем лицо чувственного сознания. Но тогда это второе лицо может быть бессознательным лишь относительно, для лица чувственного сознания, а не само по себе. Итак, чтобы подытожить результат в немногих словах, надо сказать: наше нормальное самосознание не исчерпывает своего предмета, нашей самости, — оно охватывает лишь одно из двух лиц нашего субъекта. Человек — монистическое двойное

существо: монистическое как субъект, дуалистическое как лицо. Спор монистов и дуалистов разрешается, стало быть, тем, что «либо — либо» сменяется на «как то, так и другое».

ГЛАВА VI. СПОСОБНОСТЬ ПАМЯТИ

✦

1. Воспроизведение, память, воспоминание

Мы обладаем своим прошлым в виде образов фантазии, которые лежат в нашем воспоминании как отображения действительности. Благодаря этому в наше эмпирическое самосознание входит связность и возникает так называемое чистое самосознание, чувство личности, поскольку ряд наших переживаний относится к тождественному субъекту, который при всей смене ощущений познает себя как пребывающий. Будь следующие друг за другом ощущения разделены беспамятством и разобщены, как отдельные атомы, личное сознание могло бы возникнуть так же мало, как если бы эти ощущения были распределены поровну между таким же числом отдельных существ. Происходило бы лишь постоянно сменяющееся сознание: с каждым ощущением пробуждалось бы новое „Я“. Лишь когда сменяющиеся ощущения нанизываются на нить воспоминания, возникает тождественное самосознание, которое, следовательно, без воспоминания немыслимо. А так как разумное мышление и действие зависят от ясности, с которой мы сохраняем прошлый опыт, и от рассудительности, с которой выводим из него заключения о будущем, способность памяти должна быть признана корнем всех высших сил духа. Соответственно этому мы видим, что с биологической высотой организации существа растет и объем его памяти, тогда как, с другой стороны, расстроенное чувство личности при душевной болезни связано с

расстройствами памяти, как показал Шопенгауэр,[92] а еще до него высказал Августин: *Memoria enim mens est, unde et immemores amentes dicuntur.*[93] Даже в жизнеописании Будды[94] говорится, что при его рождении все больные выздоровели, а все душевнобольные вновь обрели память.

[92] Шопенгауэр. Мир как воля и представление. II, 32.

[93] Августин. De spir. et an. c. 34.

[94] Лалитавистара.

В главе о научном значении сновидения *дедуктивным* путем было выведено положение: если метафизический индивидуализм верен, то есть если наше «Я» выходит за пределы самосознания, то с выступлением на первый план нашего существенного ядра, лежащего позади самосознания, должны быть связаны известные видоизменения способности памяти. Отсюда, наоборот, следует вывод: из анализа способности памяти, и особенно ее случайных видоизменений, должно быть получено *индуктивное* доказательство того, что самосознание не исчерпывает своего предмета, то есть что метафизический индивидуализм верен.

Если же наше «Я» есть нечто большее, чем говорит о нем самосознание, то тем самым уже сказано, что для этого самосознания мы можем быть этим «большим» лишь бессознательно. Как растение растет на свету, но погружает корни в темное лоно земли, так и наше «Я» было бы погружено метафизическим корнем в порядок вещей, лежащий по ту сторону нашего познания.

Для этого существенного ядра нашего можно было бы с полным правом сохранить привычное слово «душа», только определять ее пришлось бы иначе, чем до сих пор. Прежний спиритуализм дуалистически разделяет человека на тело и душу.

При жизни душа держит тело в единстве и ведает фабрикой мыслей; ее важнейшая функция лежит, следовательно, внутри сознания, или, вернее, она и есть сознание. В смерти же душа отделяется от тела, пространственно перемещается в потусторонний мир и призывается к иным функциям, которые различные религиозные системы изображают по-разному.

Монистическое учение о душе должно было бы звучать совсем иначе. Собственно противоположности между телом и душой, силой и веществом нет — и, заметим мимоходом, современное естествознание, особенно в учении об атомах, сделало в этом направлении уже значительные шаги. Но потусторонний мир, разумеется, есть: это мир, лежащий по ту сторону нашего сознания. Иначе говоря, наше чувственное сознание имеет свою границу как раз в своих чувствах; мы сами принадлежим к этому потустороннему миру уже теперь, поскольку наше «Я» выходит за пределы самосознания, то есть как существа бессознательные — но лишь относительно. Не во времени и не в пространстве, стало быть, отделены мы от потустороннего; не смерть впервые нас туда переносит — мы коренимся в нем уже теперь, и отделяет нас от него лишь субъективная преграда порога ощущения. Порог ощущения есть, таким образом, граница как нашего сознания, так и нашего самосознания. А поскольку и то и другое — плоды развития, мысль об их дальнейшей способности развиваться напрашивается сама собой. При этом пока совершенно не решена задача — да и вообще решить ее можно лишь в той мере, в какой порог ощущения подвижен, — сколь велика та потусторонняя, трансцендентальная, а не трансцендентная реальность, которую отгораживает от нас порог ощущения.

Посмотрим же теперь, какие выводы для монистического учения о душе можно получить из анализа способности памяти.

Перенесение в трансцендентальный мир монистически можно мыслить только так: порог ощущения нашего сознания и самосознания сдвигается, и то, что прежде было бессознательной связью с природой, становится связью сознательной. Если бы при этом одновременно наша обычная связь с природой изменилась или была подавлена, если бы наше обычное сознание и самосознание понесли урон или даже вовсе были упразднены, то по своему действию это было бы, разумеется, равносильно пространственному перемещению в совершенно иной мир. Если бы у нас вдруг отняли наши пять чувств и дали чувства совсем иного рода, то мы, стоя на том же самом месте, думали бы, что живем на другой звезде.

И вот человек по опыту знает состояния, в которых вследствие сдвига порога ощущения его обычное сознание исчезает и в той же мере выступает наружу его бессознательное. У этих состояний есть общий признак: как правило, они наступают вместе со сном. Итак, кто захочет предпринять анализ нашей способности памяти, чтобы получить из него индуктивное доказательство того, что наше «Я» выходит за пределы обычного самосознания, тому придется держаться главным образом этих состояний сна: в их смене с бодрствованием, словно на двух чашах весов, дневное сознание опускается, а бессознательное поднимается. В этой смене наше неизменно тождественное «Я» должно меняться в объеме, потому что содержание ему дает связь с природой, а она меняется. Но еще больше это должно было бы сказываться, если бы и на опускающейся чаше лежали воспоминания — быть может, лишь на одной из чаш, а быть может, и на обеих. В забвении и новом припоминании наше «Я» как бы расширялось бы и снова сжималось. Если бы такие явления удалось доказать, то этим было бы доказано не только то, что самосознание и «Я» в разных

состояниях совпадают в разной мере: в расширении «Я» представилась бы и возможность уловить наше трансцендентальное существо и определить некоторые его свойства, которые в обычном состоянии лежат вне сферы нашего познания. Итак, здесь не будет выстраиваться теория способности памяти — она сама собой сложится к концу, — но будут исследоваться *изменения* этой способности в различных состояниях; ибо в этих изменениях мы непременно должны встретиться с трансцендентальным «Я», с душой, если она вообще существует. Как из логического понятия индивидуализма дедуктивно вытекают изменения в способности памяти, так из анализа этих изменений индуктивно должно выступить трансцендентальное «Я».

Всякий душевный организм одарен памятью — это данный факт. Но если мы хотим проследить изменения этого дара, необходимо различать память, воспроизведение и воспоминание. Способность психического организма оживлять ранее испытанное чувственное впечатление в виде представления называется памятью, и фантазия при этом состоит у нее на службе. Память есть *общий* источник воспроизведения и воспоминания. А именно: если представление оживает вновь, но я его не узнаю, это можно назвать лишь воспроизведением; о воспоминании же речь может идти лишь тогда, когда одновременно происходит узнавание. В этом случае к воспроизведению присоединяется, следовательно, еще один момент — узнавание. Это понял уже Аристотель, назвав это ядром всей задачи[1]. Повторное появление представления в фантазии и его узнавание — очевидно, разные вещи: первое можно мыслить как простое физиологическое рефлекторное движение, второе есть рефлективное суждение. Часто встречается и промежуточное состояние между воспроизведением и

воспоминанием: со всплывающим вновь представлением связывается неопределенное чувство, что оно у нас уже однажды было, но указать ему определенное место в прошлом мы не можем.

[1] Aristoteles: Über Erinnerung und Wiedererinnerung. Kap. 1. Vgl. Johannes Huber: Das Gedächtnis. 18. München, Ackermann 1878. Ebenso Augustinus: Confess. X. c. 7.

Наша способность памяти отнюдь не охватывает всех представлений и ощущений прожитой жизни. Подавляющее их большинство забывается, и остаются нам сравнительно немногие. Отчего это? Почему одни представления удерживаются в нашем сознании, а другие тонут? Почему из забытых представлений одни могут пробудиться вновь, а другие нет? Лежит ли причина этого в сознании или в представлениях, то есть в вещах? Что решает дело — субъективная сторона восприятия или объективная? Можно было бы подумать, что наше сознание подобно зеркалу, одинаково податливому к любому роду представлений, или водной глади, которая с равной верностью отражает все картины и происшествия на берегу, какого бы рода они ни были. Но это не так. Уже при восприятии вещей мы встречаем их с разной степенью восприимчивости, и эта субъективная сторона решает также, вспомним мы или забудем. Различная же степень восприимчивости лежит не в сознании как таковом, которое само по себе, разумеется, безразлично к качеству представлений, а в нашей воле. Дело, следовательно, в отношении представлений к нашему интересу: он образует как бы ту нить, на которую нанизывается часть наших представлений и которая составляет содержание нашего эмпирического самосознания. Сознание связано с воспоминанием потому, что мы существа не только познающие, но и волящие; а так как тождество этой воли проходит через все течение жизни,

возникает единое личное самосознание. Будь мы, напротив, лишь познающими существами, мы и вправду были бы подобны простому зеркалу, и воспоминания не было бы. Шопенгауэр говорит: «Если глубоко вдуматься в дело, то придешь к выводу, что память вообще нуждается в основе воли как в точке прикрепления, или, вернее, в нити, на которую нанизываются воспоминания и которая крепко держит их вместе; или что воля есть как бы та основа, к которой пристают отдельные воспоминания и без которой они не могли бы удержаться; и что поэтому у чистого интеллекта, то есть у существа лишь познающего и совершенно безвольного, память едва ли мыслима»[2].

[2] Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung. II. c. 19.

В этом Шопенгауэр безусловно прав: воля определяет содержание памяти. Она подобна ситу, сквозь которое проваливается подавляющее большинство представлений. Но факт воспроизведения и воспоминания противоречит мнению, будто такое забвение представлений равносильно их уничтожению. То, что может вновь всплыть, о чем можно вспомнить, должно так же держаться на какой-то основе, как незабытые представления держатся на воле. И если такой основы внутри нашего самосознания не находится, то мы опять вынуждены были бы сказать, что наше самосознание познает не все наше «Я»; ибо теория материального следа в мозгу, будто бы остающегося от каждого представления, совершенно недостаточна и будет в дальнейшем опровергнута с избытком.

Шопенгауэр же говорит, что воля как ядро нашего существа слепа. При таком взгляде искомой основы для забытых, то есть исчезнувших из чувственного сознания, представлений, стало

быть, нет. Однако легко показать, что если мы и *находим* в самосознании лишь слепую волю, то отсюда еще никак не следует, что она и *есть* слепая.

Уже само понятие самопознания предполагает в познающей субстанции двойственность атрибутов, из которых один направлен на другой. Без объекта нет ни субъекта, ни познания. Познать самого себя значит, следовательно, что субстанция распадается на субъект и объект. Субъект есть эта субстанция, поскольку она познает, объект — поскольку она познается. Чтобы самопознание было возможно, нам нужен, следовательно, один атрибут для акта познания и второй для содержания познания, и этот второй — воля. Если в самопознании эти два атрибута расходятся, то познающий атрибут не может в этом акте найти самого себя, а находит лишь второй атрибут, волю, — как глаз не может видеть самого себя.

Если этого сторонникам слепой воли недостаточно, можно сказать еще следующее. По Шопенгауэру, метафизична в нас лишь воля, она первична; интеллект вторичен. Мозг, рассчитанный на мир явлений, сам есть лишь явление. Но если весь организм, будучи, по Шопенгауэру, объективированной волей, дает нам сведения о направлениях этой воли, то это должно относиться и к каждому отдельному органу, и мозг, стало быть, может быть лишь объективированным стремлением нашей метафизической субстанции к познанию. Если же воле всякое познание совершенно чуждо, то никак нельзя понять, откуда у нее взялось бы стремление к познанию; зато субстанция, обладающая обоими атрибутами — познанием и волением, — вполне могла бы приобрести стремление к познанию в новом направлении. Из шопенгауэровских посылок следовало бы, таким образом, что мозг, соответствующий земным вещам, как глаз соответствует

свету, есть объективированная воля к познанию земных вещей. Средства, которыми установлено это соответствие, в годы после смерти Шопенгауэра раскрыты вполне: борьба за существование, отбор, половой подбор, возрастающее приспособление в биологическом процессе. С метафизической точки зрения интеллект развит, следовательно, *для* земных вещей; с естественнонаучной — развит и приспособлен *посредством* земных вещей. Эти два способа рассмотрения не мешают, а дополняют друг друга, как цель и средство, телеология и механизм. Но как раз интеллект, развитый самими земными вещами в приспособлении к ним, должен ограничиваться этими своими объектами, то есть может быть развит лишь для познания, обращенного вовне. Никогда вторичный интеллект не сможет познать своего метафизического носителя, чья чувствующая сторона может открыться ему лишь потому, что земные вещи вызывают удовольствие и страдание.

Следовательно, мозг, развитый самими вещами природы, не может быть приспособлен к объекту, лежащему вне вещей природы, — так же как земной половой подбор не может вырастить хоботок насекомого, соответствующий чашечке марсианского цветка. Вторичный интеллект, обращенный на самопознание, вполне может, следовательно, сознавать свою метафизическую волевую сторону через удовольствие и боль, но возможный второй атрибут его существа, если он есть, должен был бы оставаться для него закрытым. Значит, опять-таки возможно, что в самопознании мы постигаем не все свое «Я».

Применение к способности памяти получается теперь само собой. Предположим, что наше метафизическое «Я» обладает обоими атрибутами — познанием и волением. Тогда вполне возможно, что воля хотя и решает, какие представления мы

удерживаем во вторичном интеллекте, а какие забываем, и содержание нашего эмпирического самосознания определяется, стало быть, ею, — но в другом атрибуте лежит искомая основа для всех тех представлений, которые могут вновь всплыть из забвения, быть воспроизведены или вспомнены. В этом случае второй атрибут был бы общим хранилищем для всех представлений без различия. Забвение ограничивалось бы земным мозговым сознанием, но не касалось бы нашего трансцендентального сознания, которое, соединенное с волей, только и составляло бы все наше существо.

Как было показано выше, именно в состояниях сна наше трансцендентальное «Я» способно выступить наружу. Тем внимательнее мы должны следить, не появляются ли в этих случаях представления, которые не смогли удержаться на основе воли, то есть были забыты, но своим новым появлением выдают существование второй основы, которой могло бы быть лишь наше трансцендентальное сознание. Такие воспоминания по видимости проистекали бы из усиления памяти благодаря состояниям сна, на деле же были бы не собственно воспроизведениями, а следствием наступающего во сне сдвига перегородки, которая отделяет эмпирический субъект от трансцендентального. А если бы особенно обнаружилось, что в этих видоизменениях способности памяти появляются представления, безразличные для воли, или если бы число их было весьма значительно, то напрашивался бы вывод, что собственно забвения вообще не бывает: представления, не имеющие для воли интереса, лишь не удерживаются вторичным интеллектом, то есть исчезают из чувственного сознания.

2. Усиление памяти во сне

Содержание нашего дневного сознания при засыпании большей частью исчезает; общего усиления памяти во сне, следовательно, во всяком случае не происходит. Здесь будет показано лишь то, что для отдельных представлений, некогда бывших в нашем сознании, но забытых, во сне наступают условия воспроизведения, и притом память оказывается при этом независимой от степени интереса, который эти представления имели для воли. Согласно приведенному выше различению воспроизведения и воспоминания, надо следить за тем, усиливается ли во сне, быть может, только сила воспроизведения или также воспоминание, то есть способность узнавать воспроизведенные представления как уже бывшие.

Содержание наших снов переходит в дневное сознание, однако, лишь отрывками, поэтому трудно определить, до какой степени усиливается в нем память. Далее окажется, что многие представления воспроизводятся во сне без того, чтобы их узнавали. В этом случае простые воспроизведения принимаются за создания, то есть за первообразы, — еще одна трудность для определения того, насколько усиливается сила воспроизведения. С уверенностью можно предположить лишь одно: не будь этих двух трудностей, мы установили бы еще большее усиление памяти.

Во всяком случае, легко показать, что сон часто обращает вспять процесс забвения, совершившийся до него в бодрствовании. Забвение же бывало либо частичным, оставляющим возможность воспроизведения, но без воспоминания, либо полным, при котором представление вообще уже не может быть пробуждено. Точно так же и усиление памяти

обращает этот процесс вспять либо отчасти, либо целиком, то есть память поднимается либо только до воспроизведения, либо до воспоминания. Примеры прояснят дело.

Мори рассказывает, что однажды писал для журнала статью о политической экономии, но затерял листки и потому ее не отослал. Он уже совсем забыл, что написал, когда его попросили прислать обещанную статью. Когда он вновь взялся за работу, ему казалось, будто он нашел совершенно новую точку зрения на предмет; но когда несколько месяцев спустя затерянные листки нашлись, оказалось, что во второй обработке он не только не нашел ничего нового, но почти дословно повторил свои первые мысли[3]. Здесь, следовательно, наступило лишь половинное забвение, оставившее условие воспроизведения, и его нельзя смешивать с частым половинным забвением в количественном отношении, когда убыль касается предмета, а не самой памяти.

[3] Maury: Le sommeil et les rêves. 440.

Усиление памяти во сне, обращая вспять процесс забвения, тоже часто останавливается на полпути, то есть происходит воспроизведение без воспоминания. Так, Эрве однажды очень живо видел во сне, что встречает молодого человека, показавшегося ему знакомым; он подходит к нему, пожимает ему руку, и оба внимательно смотрят друг на друга. «Я вас вовсе не знаю», — говорит тот и удаляется; а Эрве в смущении должен признаться себе, что и он в самом деле его не знает[4]. Этот сон весьма поучителен: представление воспроизводится, но сновидец не в состоянии его опознать, и лишь в первый миг смутное воспоминание словно готово наступить. Воспроизведение совершается внутри сознания сна, которое, однако, еще не осветило всей глубины памяти и оставляет еще бессознательный

запас. В этом и состоит психологическая причина того, что недостаток воспоминания вкладывается в уста другому, то есть драматизируется; ибо всякий раз, когда во сне драматизируется внутренний процесс, линия излома, по которой «Я» драматически раздваивается, совпадает с разделительной линией между сознанием и бессознательным.

[4] Hervey: Les rêves etc. 317.

Именно такой сон рассказывает Лейбниц: «Я полагаю, — говорит он, — что сны часто обновляют в нас старые мысли. Когда Юлий Скалигер воспел в стихах знаменитых мужей Вероны, ему явился во сне некий Бругнол, баварец родом, впоследствии поселившийся в Вероне, и пожаловался, что о нем забыли. Юлий Скалигер хотя и не помнил, чтобы прежде слышал о нем, однако не преминул по этому сну сложить в его честь элегические стихи. Наконец его сын Иосиф Скалигер во время путешествия по Италии узнал подробнее, что некогда в Вероне был знаменитый грамматик или ученый критик этого имени, способствовавший восстановлению изящных наук в Италии. История эта находится в стихах Скалигера-отца вместе с элегией и в письмах сына»[5]. Лейбниц, без сомнения, прав, полагая, что Скалигер прежде знал о Бругноле и во сне отчасти снова вспомнил о нем; но доказательство того, что это толкование верно, должно быть извлечено из самого сна, и оно в нем действительно заключено. Сначала здесь произошло воспроизведение, но без воспоминания; поэтому Скалигер во сне не узнал Бругнола. Затем, однако, наступило и воспоминание, остававшееся до тех пор скрытым; но так как оно лишь всплывает из бессознательного, видящее сон «Я» раздваивается, и воспоминание драматически вкладывается в уста Бругнолу. Если бы Скалигер спал глубже, то произошло бы

большее усиление памяти: процесс забвения не был бы обращен сначала наполовину и лишь затем целиком, — напротив, Скалигер сразу и вспомнил бы воспроизведенного Бругнола, тот не жаловался бы на забвение и, быть может, вовсе остался бы нем.

[5] Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand I. Kap. 3. § 23.

Итак, в бодрствовании мы обладаем скрытой памятью, содержание которой во сне отчасти выступает наружу, часто с воспоминанием, часто без него. Теперь же важно показать, что если память в бодрствовании всегда тяготеет к представлениям, наиболее значимым для нашего интереса, то память сна от этого интереса гораздо более свободна.

Впечатления, которые в бодрствовании почти сразу после своего возникновения опускаются в бессознательное, то есть забываются, потому что мало значат для чувства, часто воспроизводятся во сне. Даже предметы, которые мы наяву хоть и воспринимали телесным глазом, но не удостоили внимания и не схватили отчетливым сознанием, предстают сознанию сна как наглядные вещи. Часто это бывает лишь отрывками: обрывки прошлых жизненных сцен появляются и обрываются, едва начавшись. Но тем убедительнее доказывается при этом безразличие скрытой памяти к интересу, когда такие воспроизведения не снабжены признаком воспоминания или получают его лишь задним числом, часто даже лишь после пробуждения. Эрве видел во сне, как мимо проходит толпа людей, словно возвращавшихся с какого-то праздника. Он очень внимательно смотрел на проходящих и после пробуждения еще помнил одно из лиц. Только теперь ему показалось, что он его припоминает, и действительно подтвердилось: это было точное изображение из модного журнала, который он бегло перелистал

за несколько дней до того. Здесь, следовательно, с воспроизведением соединилась одновременно творческая деятельность фантазии: двумерная неподвижная журнальная картинка превратилась во сне в трехмерное живое и действующее существо. В другой раз он видел во сне белокурую молодую женщину в обществе своей сестры. Во сне ему казалось, что он знает ее как человека, с которым часто встречался; затем он на миг проснулся и хотя сохранил образ в памяти, но женщина была ему совершенно незнакома. Потом он снова заснул, женщина все еще стояла у него перед глазами, она вновь была ему знакома, но вместе с тем он сознавал, что несколько мгновений назад, проснувшись, не мог ее вспомнить. Удивленный тем, что забывчивость во сне снова снята, он подходит к даме и спрашивает, не имел ли он уже удовольствия познакомиться с нею. Она подтверждает это и напоминает ему о курорте Порник. Пораженный этим словом, он совсем просыпается и теперь точно вспоминает подробные обстоятельства знакомства. В этом сне воспроизведение, очевидно, было соединено с воспоминанием, которое, однако, не простиралось до места первого знакомства. При первом пробуждении мгновенное усиление памяти было снова обращено вспять, но лишь отчасти: воспроизведение осталось, воспоминание отпало. В продолжение сна память усиливается дальше, сновидцу приходит на ум и курорт; но так как эта мысль лишь поднимается из бессознательного, сон принимает драматическую форму, и то, что было внезапной догадкой сновидца, доставленной бессознательным, именно поэтому вкладывается в уста даме. Живость же этой догадки позволяет всему воспоминанию сохраниться и после второго пробуждения. В одном из последующих разделов обнаружится еще и то, что второе пробуждение было лишь действием этой

догадки, то есть удара по клавише воспоминания, который по ассоциации привлек целый ряд представлений, а вместе с ними и связанное с ними состояние бодрствования.

Сюда же относится случай с одним другом Эрве, превосходным музыкантом, который во сне слышал, как странствующая труппа певцов исполняла удивительную музыкальную пьесу. После пробуждения мелодия еще была у него в памяти, и, обрадованный своим вдохновением, он ее записал. Но спустя несколько лет ему попала в руки тетрадь старых музыкальных пьес, и в ней он, к своему изумлению, нашел пьесу, слышанную во сне. Он никак не мог вспомнить, когда до того сна слышал эту пьесу или хотя бы читал ее ноты[6]. И все же уже драматическая форма, в которой пьесу исполняли перед ним другие, доказывает, что во сне произошло воспроизведение.

[6] Hervey: Les rêves. 304—306.

Тем легче объясняется теперь, что во сне воспроизводятся представления, которые много значили для нашего чувства и все же были забыты. Райхенбах говорит: «Наяву я не в силах отчетливо вызвать в памяти черты моей жены, умершей лет двадцать назад, как бы я ни старался. Но когда я думаю о ней во сне и представляю себе ее образ, я обретаю его с такой точностью, что каждое выражение ее тонких черт во всей их прелести снова у меня перед глазами»[7]. Пфафф начал писать маслом портрет своего отца, но должен был оставить его неоконченным, потому что отец умер, а остальные имевшиеся изображения были недостаточны, чтобы послужить для завершения работы. Через много лет он увидел отца во сне, и черты его были переданы так, что Пфафф, проснувшись, тотчас вскочил и смог теперь переписать запылившийся портрет и закончить его[8]. Фихте упоминает одного

любителя музыки, который и сам сочинял и однажды не записал носившуюся перед ним мелодию, так что забыл ее. Наконец он вспомнил ее во сне с полной гармонией и инструментальным сопровождением и теперь смог удержать ее и наяву[9].

[7] Reichenbach: Der sensitive Mensch. II. 694.

[8] Pfaff: Das Traumleben. 24. Potsdam 1873.

[9] J. H. Fichte: Psychologie. I. 543.

Что сон как таковой, в физиологическом смысле, не может усилить память, будет в дальнейшем становиться все яснее: он не причина этого явления, а лишь повод к нему. Есть, однако, и другие поводы такого рода, и если мы отыщем их общий со сном признак, то будет указана и собственная причина усиления памяти.

Очень усиленной часто оказывается память в лихорадочном бреду, и притом независимо от душевной ценности представлений, даже при полном ее отсутствии. Кольридж упоминает служанку, которая в лихорадочном бреду произносила длинные места на еврейском языке, которого не понимала; в здоровые дни она не могла их повторить, а прежде, живя у одного священника, слышала, как тот читал их вслух. Приводила она и места из богословских сочинений на латинском и греческом языках, которые могла лишь слышать, когда священник, по своему обыкновению, читал любимых писателей, расхаживая взад и вперед по проходу возле церкви[10]. Один ростокский крестьянин в лихорадке вдруг произнес греческие начальные слова Евангелия от Иоанна, случайно услышанные им 60 лет назад, а Бенеке упоминает крестьянку, которая в лихорадке произносила сирийские, халдейские и еврейские слова, случайно слышанные ею маленькой девочкой в квартире одного ученого[11].

[10] Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 14. — Kerner: Magikon. V. 3. 364.

[11] Radestock: Schlaf und Traum. 136.

Если же сон затуманивает жизнь мозга, а лихорадочный бред, напротив, болезненно ее возбуждает, то эти два противоположных состояния едва ли могут вызывать одно и то же явление; они могут быть лишь поводом к усилению памяти. Общее же у обоих состояний то, что в них исчезает обычное сознание; а так как и из этого может следовать лишь забвение, но не усиление памяти, приходится заключить, что исчезновение обычного сознания служит поводом к выступлению трансцендентального сознания. В Средние века такие явления часто приписывали дьяволу; так, говорят, сообщает Иордан в своей книге «О божественных действиях в болезнях», приводя несколько примеров[12].

[12] Hauber: Bibliotheca magica. III. 641.

Один из самых замечательных примеров необыкновенной памяти у слабоумного — он слишком длинен, чтобы его приводить, — сообщает Шуберт[13]. И процесс сгущения представлений, их течение в трансцендентальной мере времени, наблюдали у душевнобольных. Все эти примеры доказывают, что хотя безумие, по Шопенгауэру и Августину, и связано с расстройством способности памяти, сила воспроизведения может при нем необычайно усиливаться.

[13] Schubert: Geschichte der Seele. II. 66—68.

Таких поводов с общим признаком изменения чувственного сознания существует, однако, очень много; поэтому мы находим это усиление памяти также при умопомешательстве, гипнотизме, истерии, экстазе и в скрытом периоде некоторых болезней мозга.

Рибо упоминает душевнобольного, который умел назвать всех лиц, умерших в его приходе за 35 лет, с указанием их возраста, а также тех, кто провожал гроб. Помимо этой способности больной был совершенно слабоумен. Душевнобольные, у которых не удерживается никакое другое впечатление, бывают все же часто очень восприимчивы к музыке и могут удерживать мелодии, слышанные лишь однажды[14]. Один душевнобольной, вылеченный доктором Уиллисом, говорит, что в его припадках память достигала особой степени совершенства, так что он произносил длинные места из латинских писателей[15].

[14] Ribot: les maladies de la mémoire. 103. (Paris 1883.)

[15] Reil: Rhapsodien. 304.

Облегчение воспроизведения во сне и его независимость от интереса бодрствующего человека объясняют многие случаи, которые легко могли бы навести нас на мысль о сверхъестественном, если бы мы упустили из виду этот принцип объяснения. Семилетняя девочка, взятая в одну усадьбу пасти скот, жила в каморке, отделенной лишь тонкой стеной от комнаты скрипача, который часто полночи отдавался своему музыкальному увлечению. Через несколько месяцев девочка перешла на другое место и прожила там уже пару лет, когда из ее каморки по ночам стали часто слышать звуки, совершенно похожие на звуки скрипки, но издаваемые самой спящей девочкой. Это длилось часто часами; иногда она прерывалась, чтобы пропеть звуки, в точности соответствовавшие настройке скрипки, а затем продолжала с того места, где остановилась. Так продолжалось через неравные промежутки пару лет; затем больная стала воспроизводить и звуки фортепиано, на котором играли в семье, позже начала и говорить и с удивительной

проницательностью рассуждала о политических и религиозных предметах, причем часто выказывала поразительную ученость и язвительность, спрягала латинские слова или говорила, как учитель с учеником. Во всем этом совершенно необразованная девочка воспроизводила лишь то, что говорили члены семьи или гости.

У того же писателя я беру другой случай, в котором очень отчетливо видна зависимость духовной жизни от состояния памяти. Молодая женщина без образования, научившаяся только читать и кое-как писать, лишилась рассудка и в этом состоянии усовершенствовалась в письме до искусности. Болезнь часто прерывалась многонедельными периодами здравого рассудка; в эти периоды она едва умела читать и писать, но прекрасно справлялась с тем и другим, когда болезнь возвращалась[16].

[16] Brierre de Boismont: Des hallucinations. 342. 344.

Еще ближе соблазн истолковать дело как сверхъестественное, когда такие явления соединяются с драматическим раздвоением «Я», как в упомянутом выше сне Скалигера, который иные спириты, без сомнения, возьмут себе в доказательство. Поскольку в этом сне произошло воспроизведение, но не воспоминание, его легко можно истолковать так, будто сновидец узнал нечто неизвестное ему, тогда как он узнал лишь бессознательное. А так как к тому же наступило драматическое раздвоение и скрытое представление вкладывается в уста фигуре сна — умершему Бругнолу, — иной увидит в этом достаточное доказательство того, что во сне мы можем общаться с умершими. Но усиление памяти и драматическое раздвоение — повседневные явления жизни сна; отсюда, следовательно, вытекает обязанность

отдавать предпочтение более простой гипотезе, построенной с помощью этих двух принципов объяснения.

Тем не менее на этих снах, пожалуй, стоит задержаться несколько дольше.

Если во сне я задаю вопрос, на который отвечает фигура сна, или наоборот, то вопрос и ответ, очевидно, исходят из одного и того же духа — моего, то есть происходит воспроизведение без воспоминания. Во сне же мы распределяем по двум духовным кладовым то, что лежит в одной, и это драматическое раздвоение становится еще совершеннее благодаря видимости наглядного присутствия второй фигуры. Иногда причиной таких снов очень явно оказывается скрытая память. Мори однажды наяву вдруг вспомнил слово Мюссидан; он знал, что это название французского города, но где он лежит, вылетело у него из головы. Вскоре после этого ему приснилось, что он встретил кого-то, кто сказал, что приехал из Мюссидана, а на вопрос Мори, где же это место, ответил, что это главный город Дордони. Проснувшись, Мори усомнился в этом ответе, но, справившись в географическом словаре, к своему изумлению нашел, что собеседник во сне был прав[17].

[17] Maury a. a. O. 142.

В других случаях менее явно видно, что кажущееся неизвестным было лишь скрытым представлением, и тогда такие сны склоняют к ложному толкованию. Сверхъестественным считает Бюхнер следующий сон. Вдову одного проповедника привлекли к суду за долг ее покойного мужа; она знала наверное, что долг уже уплачен, но не могла найти расписки. Полная тревоги, она легла и увидела во сне, что муж пришел к ней и сказал, что расписка лежит в потайном ящике письменной конторки, в красном

бархатном мешочке. Проснувшись, она находит, что сон ее сбылся[18]. Сколь ни несомненно, что мы не можем объяснить все сны рационалистически, столь же необходимо не проводить верную границу не в том месте. Усиление памяти и драматическое раздвоение вполне объясняют как приведенный сон, так и следующий, для объяснения которого нужно лишь допустимое предположение, что усиление памяти может заходить и еще дальше. Одного землевладельца в Англии вот-вот должны были присудить к уплате, относительно которой он был твердо убежден, что ее уже внес его отец, умерший несколько лет назад. Расписки, однако, не находилось. Во сне ему явился отец и сказал, что бумаги находятся в руках одного бывшего адвоката, который вообще-то не вел его дел, но в этом особом случае их вел. Если тот успел забыть уже довольно старое дело, пусть ему напомнят о португальской золотой монете: при расчете за нее вышла разница, и ее уладили так, что землевладелец и адвокат прокутили эту сумму в трактире. Сон этот сбылся удивительно точно: делец действительно вспомнил о деле лишь тогда, когда была упомянута золотая монета. Землевладелец получил свои бумаги и выиграл процесс, уже наполовину проигранный[19].

[18] Hennings: Über Träume und Nachtwandler. 365.

[19] Brierre de Boismont. 259.

Попутно уже здесь надо заметить: даже если бы содержание сна не могло быть доставлено скрытой памятью, если бы во сне в драматизированной форме действительно раскрывалось не прошлое, а будущее, то и тогда еще нельзя было бы заключать о сверхъестественно внушенном сне. Гипотеза ясновидения собственной души была бы допустимее гипотезы внушения свыше, потому что она проще и объясняет столько же; и даже

драматизированное ясновидение не отодвинуло бы дальше эту границу допустимого объяснения.

3. Богатство скрытой памяти во сне

Вопрос о том, как далеко простирается усиление памяти во сне, следует исследовать как в отношении качества, то есть отчетливости представлений, так и в отношении их количества.

Воспроизведенное представление не может быть отчетливее оригинала, если его воспроизводит одна лишь скрытая память; но оно может быть отчетливее оригинала, если за предмет одновременно берется творческая фантазия. Последнее и было в упомянутом выше сне, где двумерная картинка из модного журнала воплотилась в трехмерное живое и действующее существо. Так как память во сне, без сомнения, играет большую роль, а образы сна отличаются от большей частью очень туманных образов воспоминания в бодрствовании такой свежестью и осязаемостью, что вполне создают иллюзию действительности, надо заключить, что память и фантазия сливаются во всех тех снах, где драматический ход действия сна не воспроизводит прошлое, а есть самостоятельный вымысел поэта сновидения. Там же, где представление, неопределенное уже в первоначальном восприятии, и во сне остается неопределенным, надо заключать о несмешанной деятельности памяти. Эрве работал в комнате, из которой через двор и сад видел окна соседнего дома; у этих окон часто бывала мастерица искусственных цветов, не оставлявшая его равнодушным, хотя из-за расстояния ее черты всегда оставались для него неопределенными. Она часто появлялась в его снах; но видел ли он ее там лишь у окна, встречал ли ее или говорил с нею, черты ее

всегда оставались такими же неопределенными, как наяву, в отличие от других фигур сна. Столь же неопределенными оставались для него во сне черты лица человека, который однажды в сумерках просил у него милостыню[20].

[20] Hervey, a. a. O. 23.

Напротив, по-видимому, не бывает так, чтобы отчетливые восприятия, воспроизводясь во сне, теряли в отчетливости. Кажется, следовательно, что по качеству воспроизведенные представления достигают действительности. И память на слуховые впечатления, по-видимому, ничего не теряет в отчетливости, даже если, как у упомянутой выше девочки-пастушки, к слышанным звукам не было приложено ни внимания, ни понимания. Корзинщик Мок, которого наблюдал Варнгаген, услышал однажды покаянную проповедь, глубоко его потрясшую. В следующую ночь он встал в снохождении и с дословной верностью повторил услышанную проповедь. После пробуждения он ни слова не знал о случившемся. Эти припадки повторялись несколько лет подряд по нескольку раз в день, днем или ночью, на людях или в одиночестве, особенно если он выпил водки. Его речи часто содержали отголоски проповедей, слышанных им более 40 лет назад[21]. Подобные припадки бывали у одного работника, которого знал Шплитгербер: он опускался в то же состояние на постель и плавным литературным немецким языком, на котором иначе не говорил, почти дословно повторял услышанную проповедь, спетые церковные песнопения и даже всю воскресную литургию[22].

[21] Moritz: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. III, 1. 41.

[22] Splittgerber: Schlaf und Tod. I. 223.

Сомнамбула Сельма в кризисе декламировала довольно длинное комическое стихотворение, которое слышала в чтении годом раньше; позже — «Мавританского князя» Фрейлиграта, прочитанного ей вслух в прошлом году, и наконец прочла довольно длинное юношеское стихотворение своего брата, которого тот сам уже не помнил и рукопись которого потерял тринадцать лет назад[23].

[23] Wiener: Selma, die jüdische Seherin. 55. 60. 120.

Эти примеры подводят нас уже к следующему вопросу: как далеко в прошлое может заглянуть память сна без ущерба для отчетливости представлений. Кажется, однако, что время вообще не оказывает влияния на представления, сложенные в трансцендентальном сознании, и что как раз воспоминания детства охотно являются во сне. У Мори был друг, выросший в Монбризоне. Двадцать пять лет спустя тот захотел снова посетить место своего детства. В ночь перед отъездом сон перенес его к цели поездки, и там он встретил господина, который представился ему как Г. Т., друг его отца; ребенком он его, правда, видел, но ничего, кроме имени, вспомнить не мог. Когда же он действительно приехал в Монбризон, то был очень удивлен, встретив там господина, виденного во сне, черты которого лишь немного *постарели*. Это последнее обстоятельство доказывает, что фигура сна была лишь воспоминанием юности[24].

[24] Radestock: Schlaf und Traum. 135.

Платон и Аристотель[25] заметили уже, что в старости воспоминания обновляются вплоть до детства. При этом можно спросить: только ли юношеские впечатления сохраняются, будучи лишь избавлены от забывчивости старости, и потому чаще становятся предметом речи, или же для юношеских

воспоминаний действительно наступает усиленная сила воспроизведения? На первый взгляд можно склониться к первому мнению, потому что юношеские впечатления, именно из-за своей давности, в течение жизни воспроизводились чаще всего и должны были прочно запечатлеться в памяти. Но при более пристальном рассмотрении нам придется склониться ко второму. То, что так часто обнаруживается в науке, — факт, пока он стоит одиноко, остается бесплодным и необъясненным, — верно и здесь. Сила памяти стариков на юношеские воспоминания может быть правильно понята лишь тогда, когда ее сопоставят с родственными фактами, и верным объяснением может быть лишь то, которое охватывает весь ряд этих фактов вместе. Так обнаружится и то, что юношеские воспоминания стариков — не просто уцелевшие слова на доске памяти, с которой все прочее стерто: они основаны на действительном усилении памяти, ибо им часто предшествует долгий период забвения.

---

[25] Plato: Timäus 26. B. — Aristoteles: Probl. XXX, 5.

О Канте его друг Васянский сообщает, что в старости у него, несмотря на дряхлость и слабость памяти, с большой живостью выступали юношеские воспоминания[26]. О Гейнзии рассказывают, что в последние годы он из всей своей филологической учености удержал лишь четвертую книгу «Энеиды», выученную наизусть в юности[27]. Один 76-летний старик в Геттингене узнавал жену и детей, если их показывали ему утром, весь день напролет, но на следующее утро всякий раз снова спрашивал, кто они. При такой слабости и краткости памяти на настоящее он удивительным образом умел без запинки петь песни юности и рассказывать о ее происшествиях, тогда как все, что случилось с ним позже, совершенно забыл[28].

[26] Wasiansky: Kant in seinen letzten Lebensjahren. 46.

[27] Radestock. 298.

[28] Perty: Blicke in d. verborgene Leben. 25.

Сравним же эти явления, которые, вероятно, каждый читатель наблюдал в кругу собственной родни, с родственными фактами в сновидении, сомнамбулизме, лихорадочных болезнях и умопомешательстве, — и легко будет увидеть, что здесь налицо действительное усиление памяти. Кассир Глазговского банка был у себя в конторе очень занят клиентами, когда вошел еще один и повел себя так нетерпеливо, что ему поскорее выдали его сумму, лишь бы от него отделаться. При годовом расчете, много месяцев спустя, обнаружилась разница в шесть фунтов. Напрасно кассир провел несколько ночей, отыскивая ошибку; но затем во сне ему представился только что описанный случай со всеми подробностями, и после пробуждения он без труда нашел, что выданная тому клиенту сумма не была записана[29].

[29] Brierre de Boismont. 258.

Если учесть, что из наших снов лишь редко в дневное сознание переходят более длинные ряды представлений и что, кроме того, часто происходит воспроизведение без воспоминания, мы вправе заключить, что воспоминания детства во сне не так редки, как кажется.

Одна женщина во время приступа лихорадки видела себя маленьким ребенком, лежащим в глиняной яме, а рядом стояла нянька и ломала руки. Она считала эту картину простым созданием фантазии, пока не узнала от отца, что действительно по вине няньки упала в глиняную яму[30].

[30] Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 109.

В некоторых случаях нельзя сомневаться в долгом периоде забвения, предшествовавшем воспроизведению, так что мгновенного усиления памяти отрицать нельзя. Во сне часто бывает, что на полузабытых языках мы говорим бойчее, чем наяву; что это отнюдь не всегда основано на обмане, видно из тех случаев, когда это явление выступает очень сильно. Йессен упоминает крестьянина, который в юности учил греческий, а много позже, в лихорадочном бреду, к изумлению всех присутствующих читал давно забытые греческие стихи[31]. Лемуан знал душевнобольного, который в одном из своих припадков с удивительной легкостью писал письма на латинском языке, которым иначе не умел пользоваться[32]. Сэр Эстли Купер рассказывает о матросе, который вследствие ранения головы впал в многомесячное оцепенение и лишь операцией в госпитале был восстановлен настолько, что снова мог говорить. Но никто его не понимал, пока при поступлении в госпиталь одной валлийской молочницы не выяснилось, что он, покинувший Уэльс тридцать лет назад, теперь снова бегло говорит на давно забытом родном языке, а ни слова на другом языке вспомнить не может. Когда он совершенно поправился, валлийский он снова забыл и опять заговорил по-английски[33]. Совершенно то же рассказывается об одной валлийской девушке[34]. Доктор Раш упоминает итальянца, который в начале болезни говорил по-английски, затем по-французски, а в день смерти — только на родном языке[35]. И английский физиолог Карпентер говорит о человеке, который ребенком покинул Уэльс, всю жизнь прослужил слугой у разных членов одной и той же семьи и так совершенно забыл родной язык, что не понимал больше земляков, когда они его навещали. Но спустя семьдесят лет, в лихорадочном бреду, он заговорил по-валлийски, о чем, однако,

после выздоровления снова утратил всякое воспоминание[36]. Одна сорокалетняя больная Делеза, приехавшая ребенком во Францию из Сан-Доминго, в сомнамбулизме говорила только на наречии той темнокожей женщины, которая ее вырастила[37]. Анастасий Грюн сообщает в биографии Ленау, предпосланной его изданию сочинений поэта, что Ленау в лечебнице для душевнобольных иногда говорил на чистой латыни и — чего иначе никогда не делал — по-немецки с венгерским выговором, словно перенесенный в страну своего детства.

[31] Jessen: Psychologie. 491.

[32] Lemoine. 313.

[33] Georges Moore: Die Macht der Seele über den Körper. Deutsch von Susemihl. 210.

[34] Passavant: Untersuchungen über Lebensmagnetismus. 153.

[35] Kerner: Magikon. V. 364.

[36] Psychische Studien. I. 213.

[37] Deleuze: Instruction pratique. 152.

Подобное часто наблюдали у слабоумных. По Гризингеру, душевные болезни хотя и часто, но не всегда связаны с расстройствами памяти; она нередко остается вполне верной как для событий прежней жизни, так и для того, что происходило во время болезни[38]. Модсли говорит: «Удивительная память некоторых слабоумных, которые при очень малом уме повторяли длиннейшие истории с величайшей точностью, также доказывает такую бессознательную деятельность души; а то, как возбуждение от большого горя или от других причин, например последняя вспышка угасающей жизни, часто вызывает у слабоумных проявления душевной жизни, к которой они всегда

казались неспособными, делает несомненным, что многое было ими бессознательно усвоено, хотя выразить этого они вовсе не могли, но оно оставило следы в душе. Это истина, которую невозможно подчеркнуть достаточно настойчиво: *сознание и душа — понятия не одинакового объема*... Сознание не может дать нам никакого отчета в том, каким образом закрепились эти различные остатки и как они скрыто пребывают в душе; но лихорадка, яд в крови, сон могут мгновенно вызвать представления, действия и чувства, казавшиеся навсегда исчезнувшими. Душевнобольной в своем бреду часто вспоминает сцены и события, которые при здравом рассудке совершенно исчезли из его памяти; лихорадящий больной произносит места на языке, которого не понимает, но однажды случайно слышал; сон о школьных годах с мучительной живостью возвращает школьные чувства, а утопающий еще раз видит, как в одно мгновение все события его жизни необычайно живо вспыхивают в его сознании»[39].

[38] Griesinger: Pathologie und Therapie der psych. Krankheiten. 69.

[39] Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 14. 15.

Эти последние слова у иного читателя, пожалуй, вызовут сомнения; но дело наблюдалось так часто, что сомневаться в нем нельзя. О нем пойдет речь ниже.

Итак, мы находим усиление памяти не только во сне, но и в различных других состояниях. Следовательно, сон — не собственная причина этого явления, а лишь один из поводов к нему. Собственная причина должна быть общей всем этим состояниям, и это не что иное, как исчезновение обычного дневного сознания с его содержимым. Даже простая закупорка главного источника чувственных впечатлений — слепота — может, усиливая, как обычно, другие психические способности,

пробудить и скрытую память. Один капитан, потерявший зрение от ран, полученных в Африке, рассказывал, что с этой минуты к нему с крайней отчетливостью вернулись совершенно угасшие воспоминания о некоторых местностях[40].

[40] Maury, a. a. O. 152.

Не делая еще здесь выводов о замечательных процессах, которые словами «забвение» и «воспоминание» хотя и обозначены, но не объяснены, из сказанного до сих пор опять-таки явствует, что наше самосознание не исчерпывает своего предмета. Оно лишь часть нашего психического существа, о которой мы получаем весть извне — через связь чувств с внешним миром, изнутри — через наши воспоминания. Всякое исчезновение обычного сознания во сне, лихорадке, безумии, наркозе и слепоте одновременно связано с расширением нашего психического существа в другом направлении. Если бы это расширение было равноценным — как можно предположить по аналогии с эквивалентностью сил в физической природе, — то уже не раз употребленный образ, по которому трансцендентальное и чувственное сознание относятся друг к другу как две чаши весов, следовало бы понимать в собственном смысле. И вот в сомнамбулизме обычное сознание исчезает в еще большей степени, чем в рассмотренных до сих пор состояниях; можно, следовательно, предполагать, что там наше трансцендентальное сознание станет особенно заметным и при этом выступит особенное богатство забытых представлений; ибо сомнамбулизм есть усиленный сон, а значит, должен усиливать и функции обычного сна.

4. Усиленная память в сомнамбулизме

В обычном сне усиление памяти обнаруживается большей частью лишь отдельными проблесками; в сомнамбулизме же, по-видимому, все, что когда-либо составляло содержание дневного сознания, доступно воспоминанию или по крайней мере может быть воспроизведено. Сомневаться в том, что этому новому всплытию старых представлений предшествовало действительное и основательное забвение, тем менее возможно, что — как будет показано ниже — с пробуждением это забвение тотчас наступает вновь.

Иногда между обеими половинами нашего сознания, по-видимому, существует некоторая противоположность, как, например, у сомнамбулы доктора Класа, которая в кризисе вспоминала как раз те песнопения, которых не выучила наизусть, зато ей *не* приходили на ум другие, которые наяву она знала наизусть[41]. Но далеко преобладающее правило таково: сомнамбулическое сознание не только охватывает дневное сознание, но даже усиливает его. Так, врач Пецци рассказывает, что его племянник однажды наяву хотел привести место из одной речи, касавшееся изящных искусств, но никак не мог его припомнить. В последовавшем затем сомнамбулизме он не только снова нашел все это место, но назвал и том, страницы и строки, где оно стояло[42].

[41] Archiv f. tier. Magn. IV, 1. 76.

[42] Passavant. 148.

Как в обычном сне, так и здесь снова оказывается, что часто воспроизводятся представления, которые из-за малой психической ценности быстро забылись или от которых

сохранилось лишь главное содержание. Рикар знал юношу-сомнамбулу со средней памятью, которая, однако, в кризисе так усиливалась, что он мог почти дословно пересказать книгу, прочитанную накануне, или проповедь, которую слышал[43]. Ноден получил от своей сомнамбулы подробные сведения о названиях, составах и дозах многочисленных лекарств, которые она получала от разных врачей за время своей болезни, тогда как наяву ничего об этом не знала. Сомнамбула врача Винхольта наяву имела плохую память, но хвалила ее улучшение в сомнамбулизме и читала наизусть несколько мест из занимавшей ее прозаической книги, о которой врач достоверно знал, что она прочла ее лишь однажды[44]. Санитарный советник Шиндлер лечил сомнамбулу, которая продиктовала ему всю историю своей болезни, хотя отдельных ее событий он сам уже не помнил[45]. Сомнамбула надворного советника Беккерса вспоминала в магнетическом сне все отдельные обстоятельства своей первой, мимолетной встречи с ним несколько лет назад. Она знала об этом больше подробностей, чем он сам; но после пробуждения снова все забыла[46]. Пюисегюр лечил больного, которого на четвертом году жизни пришлось оперировать из-за ранения головы; у него бывали приступы безумия, и память он потерял настолько, что не знал, что делал час назад. В сомнамбулизме же он очень точно вспоминал все, что случилось с ним в жизни, описал сделанную ему операцию и примененные при ней инструменты и предсказал, что память (наяву) к нему уже никогда не вернется, что и подтвердилось[47].

[43] Ricard: Physiol. et hygiene du magnétisme 183. Paris 1844.

[44] Wienholt: Heilkraft des tier. Magnetismus. III, 1. 252. 293.

[45] Schindler: Magisches Geistesleben. 90.

[46] Beckers: Das geistige Doppelleben. 51.

[47] Puységur: Journal du traitement magnétique du jeune Hébert.

Но, как и в обычном сне, в сомнамбулизме такие воспроизведенные представления тоже не узнаются; воспоминания недостает. Это источник заблуждений: сомнамбулы могут принимать простые образы памяти за новые интуиции, прошлые сцены жизни — за видения далекого и относить их к будущему, потому что в таких наглядно предстающих образах время не выражено, а их знание не отвлеченное. Физиолог Мейо сообщает о девушке, которая совершенно ничего не понимала в астрономии и математике, но однажды в сомнамбулизме написала целые страницы астрономического трактата с вычислениями и чертежами. При этом она была убеждена, что это занятие — плод интуиции; позже же нашлось, что вся рукопись дословно совпадает со статьей из *Encyclopaedia Britannica*, и сама она сказала в другом кризисе — ибо наяву ничего обо всем этом не знала, — что, по ее мнению, читала это в библиотечной комнате[48]. Может, следовательно, происходить самое верное воспроизведение без воспоминания.

[48] Mayo: Wahrheiten im Volksaberglauben. 194.

И обращение к далекому прошлому, которое показал уже сон, снова встречается в сомнамбулизме. У Мухарта упоминается сомнамбула, не умевшая ни читать, ни писать; в магнетическом сне она однажды повторила целый урок наставления перед конфирмацией, слышанный год назад, со всеми вопросами и ответами, с величайшей отчетливостью подражая голосам пастора и отвечающих детей[49]. Сомнамбула доктора Ника вспоминала в кризисе самые незначительные вещи из времени своей болезни, о которых наяву знала мало или ничего[50]. Больная

Винхольта рассказывала сцены из самого раннего детства, о которых наяву ничего не знала, например подробные обстоятельства прививки оспы на втором году жизни[51]. Райхенбах говорит о сенситивах, что почти все они без исключения заметно отличаются слабостью памяти; но и он наблюдал у них тем более замечательное усиление памяти в сомнамбулизме[52]. Одна сомнамбула хвалила улучшение своей памяти, которая особенно усиливалась, когда дули ей на голову[53]. Одна молодая девушка, подверженная снохождению, умела верно напевать мелодии, слышанные лишь однажды[54]. Одна сомнамбула, лишь однажды видевшая оперу «Африканка», пропела в кризисе весь второй акт, которого наяву уже не помнила[55]. Подобное наблюдали и при эфирном наркозе. Пациентка профессора Симпсона сказала, что во время операции развлекалась игрой на фортепиано и исполняла при этом кадрили, которые знала в юности, но с тех пор давно забыла. Теперь она снова вполне их вспомнила и часто их играет[56]. Когда врач Пететен, положив одной из своих сомнамбул палец на подложечку, прочел ей пятьдесят французских стихов, которых она не могла знать, она повторила их без ошибки; при своей плохой памяти наяву она потратила бы на заучивание этих стихов два дня[57]. Эту способность сомнамбул забавным образом использовал Лафонтен, в свое время знаменитый предшественник магнетизера Хансена. В театре в Ренне одна молодая актриса попросила его усыпить ее. Когда же ее затем позвали на репетицию, она потребовала, чтобы ее поскорее разбудили, — ей надо было повторить свою роль, прочтенную лишь однажды. Магнетизер, однако, уговорил ее выйти на сцену в сомнамбулическом состоянии, и, к изумлению остальных актеров, она произнесла свою роль без единой ошибки. Тотчас

разбуженная, она снова забыла роль и не хотела верить, что только что ее произнесла[58].

[49] Mauchart: Repertorium. V. 79.

[50] Archiv etc. I. 2. 23.

[51] Wienholt: Heilkraft etc. III, 2. 98. 208.

[52] Reichenbach: Der sensitive Mensch. II. 694. 721.

[53] Wienholt: Heilkraft etc. III, 3. 293.

[54] Unzer: Der Arzt. 74. Stück.

[55] Ladame: La névrose etc. 105.

[56] Crowe: Nachtseite der Natur. I. 103.

[57] Petetin: Électricité animale. 256.

[58] Lafontaine: L'art de magnetiser. 324.

Наконец, и уже не раз упомянутое новое припоминание забытого родного языка наблюдалось в сомнамбулизме. Одна сомнамбула Делозанна, жившая во Франции с пятилетнего возраста, говорила в кризисе на языке своего детства — креольском[59]. Один человек, который ребенком жил в Польше, а затем 30—40 лет не говорил по-польски ни слова, вернулся к этому языку, когда его усыпили эфиром: почти два часа он говорил, пел и молился по-польски[60].

[59] Archiv etc. II. 2. 152.

[60] Ladame: La névrose hypnotique. 102.

Оказывается, следовательно, что сомнамбулическое сознание, помимо собственного, принадлежащего лишь ему содержания, располагает еще и дневным сознанием, и притом вернее и обширнее, чем это бывает наяву. В этом смысле высказалась и та

комиссия врачей Парижской медицинской академии, которая представила свой доклад в 1831 году[61].

[61] Dupotet: Traité complet de magnetisme. 156.

Воспоминание при каждом пробуждении связывает прошедшие дни с наступающим днем в единое течение жизни, тогда как ночные сны, лежащие между ними, забываются. Точно так же сомнамбулическое сознание связывается с прежними магнетическими кризисами и вновь обозревает их содержание, не упуская при этом содержания дневного сознания. Хотя обсуждать это предстоит лишь позже, упомянуть об этом надо уже здесь, потому что только так объясняется то замечательное обстоятельство, что сомнамбулы в кризисе вспоминают и то, что происходило вокруг них во время их прежних обмороков. Следовательно, и в обмороке исчезновение чувственного сознания связано с всплытием трансцендентального сознания, которое в позднейшем магнетическом кризисе способно связаться со своими прежними представлениями. Кто захотел бы скептически отвергнуть это объяснение, тот сам попал бы из огня да в полымя: ему пришлось бы приписать то, что здесь выдается за воспоминание, ясновидящему взгляду, обращенному в прошлое. Одна больная Винхольта в сомнамбулизме знала все, что во время ее обмороков, когда она, если судить по чувствам, была совершенно без сознания, делали и говорили другие или что происходило в ее собственном внутреннем мире; все, что случалось в ее бреду, что она сама или другие при этом говорили. Иное из того, что она говорила в бреду и чего не высказала бы ни в магнетическом сне, ни наяву, ее потом очень задевало[62]. То же наблюдал Нассе у одной своей больной[63]. Но и это явление не ограничено сомнамбулизмом. Доктор Аберкромби рассказывает о

четырехлетнем мальчике, который от перелома черепа впал в оцепенение и был трепанирован. После выздоровления он не помнил ни падения, ни операции; но в пятнадцать лет в приступе лихорадки он дал матери точное описание операции, присутствовавших при ней лиц, их одежды и многих других особенностей[64].

[62] Wienholt: Heilkraft etc. III. 3. 433.

[63] Reil: Beiträge etc. III, 3. 329.

[64] Kerner: Magikon V, 3. 364.

Этому замечательному явлению удивлялся уже Жан Поль: «Магнетические ясновидящие обнаруживают, однако, не просто воспоминание, уходящее в темнейшее детство, но воспоминание обо всем, что, по-видимому, было *не столько забыто, сколько вовсе не ощущено*, а именно обо всем, что происходило вокруг них прежде, в глубоких обмороках или при полном помрачении рассудка»[65]. Но всерьез нельзя допустить, что вспоминаются вещи, которые никогда не были восприняты; ибо воспроизведение по самому своему понятию предполагает прежнее восприятие. Если же верен проводимый до сих пор взгляд, что собственная причина усиления памяти лежит не в различных состояниях, в которых оно выступает (сон, лихорадка, безумие, сомнамбулизм), а в их общем признаке — исчезновении чувственного сознания, то, по-видимому, именно с каждым опусканием этой чаши весов связан подъем другой, а именно трансцендентального сознания. А так как это должно происходить и при обмороках, то трансцендентальное сознание, выступив позднее вновь, последовательно должно вспоминать свои тогдашние восприятия. То, что находящиеся в обмороке не выдают никакого внешнего знака внутреннего сознания, бывает

и со спящими, видящими сны; а то, что после пробуждения они уже не помнят ничего трансцендентального, — одно из самых постоянных явлений сомнамбулизма и вполне естественно, ибо как раз это трансцендентальное сознание погружается, когда снова поднимается чувственное. Поэтому оправдана и надежда, что от людей, бывших в обмороке, мы еще получим сведения об их внутренних представлениях, как это бывает у сомнамбул.

---

[65] Jean Paul: Museum etc. § 14.

Так все более подтверждается, что у нашего чувственного сознания есть еще другой, духовный задний план; что не слепая шопенгауэровская всеволя есть носитель индивидуального интеллекта; что, следовательно, с исчезновением этого интеллекта духовная личность отнюдь не уничтожается, а освобождается трансцендентальное сознание, которое также имеет своим фокусом собственное «Я» и к которому слово «забвение» неприложимо.

5. Способность памяти у умирающих

Гете рассказывает, что ему известен случай, когда старик простого звания, лежа при последнем издыхании, совершенно неожиданно произнес прекраснейшие греческие изречения. В ранней юности его заставили выучить наизусть всевозможные греческие фразы, чтобы подстегнуть к соревнованию одного знатного мальчика. Он не понимал того, что механически заучил, и уже пятьдесят лет об этом не вспоминал[66]. Точно так же доктор Штейнбек сообщает, что один сельский священник, позванный к постели больного крестьянина, слышал, как умирающий молится по-гречески и по-еврейски. Придя в себя, больной рассказал, что мальчиком часто

слышал, как местный священник молился по-гречески и по-еврейски, хотя сам и не старался удержать эти звуки в памяти[67].

[66] Eckermann: Gespräche mit Goethe. III, 326.

[67] Steinbeck: Der Dichter ein Seher. 463.

Эта память, простирающаяся до юности, — одна из очень многочисленных аналогий между состоянием сомнамбул и умирающих. Но их можно найти и в других состояниях, общий признак которых — более или менее полное исчезновение сознания. Пассаван знал женщину, страдавшую сильной головной болью; когда боль достигала высшей степени, она вдруг прекращалась, и женщина оказывалась в приятном состоянии, которое, по ее словам, было связано с удивительной памятью, уходящей в самые ранние годы детства[68]. Одному человеку, принявшему гашиш, в видении предстали друзья, которых он не видел годами; с подробной отчетливостью он видел обед со всеми гостями, бывший пять лет назад, и не мог согласовать свое определенное воспоминание, что эту сцену он уже однажды пережил, с наглядной реальностью ее повторения[69]. Человеку, принимавшему опиум, в его видениях представились сцены детства, которые он совершенно забыл, так что в здравом уме не узнал бы в них частей собственного прошлого. В видении же это были не только воспроизведения, но и воспоминания[70].

[68] Daumer: Der Tod etc. 34.

[69] Moreau de Tours: Du hachich et de l'aliénation mentale. 14—20.

[70] A. D. M. (Alfred de Musset): L'Anglais mangeur d'opium. 80—122.

У умирающих же, у которых подготавливается полное исчезновение чувственного сознания, трансцендентальное сознание, по-видимому, выступает в равноценной мере;

трансцендентально-психологические функции у умирающих часто достигают высокой степени совершенства. Лучше всего защитить эти явления от сомнений рассудочного просвещения можно, доказав, что они — лишь составные явления, части которых по отдельности часто встречаются в других состояниях и лишь в сумме вызывают наше удивление.

В одной из прежних глав мы познакомились с замечательным явлением сгущения представлений. Фехнер говорит: «Душа иногда во сне выказывает способность в кратчайшее время вызвать огромное множество представлений, которые наяву мы способны развернуть лишь одно за другим в долгое время»[71]. Этим доказана форма человеческого познания, указывающая на «Я», лежащее по ту сторону дневного сознания. Если же к этой новой форме познания присоединилось бы еще и новое содержание познания, то допущение трансцендентального субъекта стало бы еще неотвратимее. Такое содержание познания и дает усиленная память во сне, сомнамбулизме и у умирающих. Возникает теперь вопрос, не могут ли соединиться эта форма и это содержание, то есть не действует ли сгущение представлений, которое может наступать для образов наших снов, и для жизненных воспоминаний, появляющихся при усиленной памяти.

[71] Fechner: Zend-Avesta. III. 30.

Это составное явление очень часто наступает у умирающих и, как кажется, в виде исключения встречается даже в обычном сне. Икскюль три ночи подряд имел своего рода видение в ряде образов. Он видел, как перед ним проходит вся его жизнь от самого раннего детства до настоящего в самом ясном и выразительном виде, так что он мог бы нарисовать эти сцены. При этом в нем всегда было исправляющее сознание, которое

неизменно указывало на истину, если он хотел в чем-то обмануться. С этим было связано даже нравственное толкование этого самосозерцания[72]. Еще известнее и часто упоминается сон Зекендорфа, в котором скрытая память действует драматически. Ему явился во сне человек обычного вида и в обычной одежде и сказал, что он может по своему желанию выпросить себе одно из двух: чтобы ему по порядку показали либо его прошлые, либо будущие судьбы. Зекендорф выбрал прошлое, после чего перед ним поставили зеркало, в котором он сам увидел события своей прежней жизни, которые наяву едва сознавал, с такой отчетливостью и живостью, словно они только что произошли. Он видел себя, например, трехлетним ребенком во всех подробностях своего воспитания. Каждая школьная сцена с воспитателями, каждое досадное происшествие живо проходили в этом зеркале перед его глазами. Вскоре затем оно показало ему, в последовательности его жизни, и прежнее пребывание в Италии, где он некогда оставил даму, на которой непременно женился бы, если бы судьба не отозвала его оттуда так быстро. Живость, с которой прощание с возлюбленной охватило во сне его чувство, разбудила его[73]. Дальнейшее продолжение возобновившегося сна сюда не относится. Сон показывает признаки, которые мы найдем и в родственных явлениях: скрытая память выступает не как отвлеченное знание, а воспроизводит прежние представления, и они связаны со своей прежней ценностью для чувства, что, однако, наступает, пожалуй, лишь тогда, когда такие воспроизведения одновременно суть воспоминания; наконец, течение представлений связано с трансцендентальной мерой времени, то есть сгущается, ничего не теряя при этом в подробности изображения.

[72] Splittgerber: Schlaf und Tod. I. 103.

[73] Moritz: Magazin etc. V, 1. 55.

Это усиление памяти, соединенное с трансцендентальной мерой времени, испытали на себе и люди, оказавшиеся в опасности утонуть. У только что упомянутого любителя опиума был друг, который мальчиком упал в ручей и, пока его вытаскивали, увидел, как перед ним, словно в зеркале, прошла вся его жизнь до мельчайших обстоятельств. Самый же подробный рассказ такого рода вышел из-под пера адмирала Бофорта, который тоже был близок к тому, чтобы утонуть, и писал об этом доктору Волластону. Этот рассказ, уже упомянутый раньше, тем ценнее, что Бофорт, по роду своих занятий, несомненно, хорошо знавший о душевных явлениях, какие бывают у тонущих, не слишком удивился собственному переживанию. Он прибавил также, что рассказы других моряков совпадают с его собственным настолько точно, насколько это вообще возможно при различии жизненных обстоятельств и душевного склада.[1]

[1] Фихте. Anthropologie, 424. — Хэддок. Somnolismus etc., 254.

Итак, усиленная память, соединенная со сгущением представлений, дает умирающим совершенно ясный, панорамный обзор прошедшей жизни. Но маловероятно, чтобы мы стояли перед такими представлениями вполне беспристрастно; скорее, они более или менее принесут в воспоминание и свою первоначальную чувственную окраску, а мы будем судить о них с известной строгостью, сообразно разнице между нашими нынешними взглядами и прежними. Так, вероятно, и следует понимать ту книгу вины, которую, как говорит Библия, раскрывают перед нами в смерти: это содержание скрытой памяти, соединенное с трансцендентальной мерой времени и проясняющееся в смертный час.

Такой случай произошел в прошлом столетии, и о нем донес прусскому правительству пастор Керн из Хорнхаузена. Иоганн Швердтфегер после долгой болезни был близок к смерти и впал в обморок, длившийся несколько часов. Потом он открыл глаза и сказал своему пастору, что обозрел всю свою жизнь и все совершенные в ней ошибки, даже те, которые давно ушли из его памяти. Все стояло перед ним так живо, словно случилось только сейчас.[2]

[2] Пассаван. Untersuchungen über den Lebensmagnetismus, 165.

Это сложное явление, когда у умирающих усиленная память соединяется со сгущением представлений, может усложниться еще больше, если к нему присоединяется драматическое раздвоение «Я», хорошо знакомое нам по жизни сна. Особая форма раздвоения берется, разумеется, из круга представлений самого человека. Так было с Иоганном Профетером из Фрешвейлера, который впал в тяжелую болезнь с потерей сознания, так что его сочли умершим. В этом состоянии ему явилось видение: два ангела провели его сперва сквозь облако, потом через звездное небо, и наконец он узрел храм Божий с ковчегом завета. Тогда Бог взял книгу всеведения и прочел ему все его прошлые грехи.[3] Просвещенный человек наших дней возмутился бы, если бы от него потребовали поверить такой истории; но это возмущение основано лишь на том, что ему не удается сложение. Если разложить это сложное явление на составные части и предъявить их просвещенному по отдельности, он их признает, но сложить их не сумеет и в общей сумме уже не узнает слагаемых. Такой скептицизм встречается очень часто, и в подобных случаях всегда лучше предлагать слагаемые по отдельности тому, кто не может вместить всей суммы сразу.

[3] Шплиттгербер. Schlaf und Tod. II, 45.

При близком родстве состояний сомнамбул и умирающих стоит упомянуть и то, что высказывания сомнамбул о том, как происходит умирание, согласуются с приведенными рассказами. Так, Магдалена Венгер говорила, что вся жизнь, хотя бы она длилась восемьдесят лет, предстает умирающему совсем коротко сжатой и все стоит чрезвычайно ясно перед его воспоминанием.[4] Такое видение было и у монахини Катарины Эммерих, религиозной сомнамбулы: умирая, она видела, как перед ней проходит вся ее прошлая жизнь, словно это была жизнь другой монахини.[5] Точно так же Пассаван приводит наблюдавшуюся им сомнамбулу, которая обращала взгляд на всю свою прошлую жизнь, рассказывала события самой ранней юности, правильность которых подтвердилась, и получала свет о своем нравственном состоянии вплоть до самых сокровенных мыслей — свет, какой, по ее словам, каждый получает в смерти.[6] Это соответствует явлению, наблюдаемому и в других состояниях: трансцендентальное сознание ведет себя не как простое, чисто страдательное зеркало, но представления оживают вместе со своей чувственной окраской; поэтому и вспоминаемые поступки жизни будут сопровождаться прежними движениями совести.

[4] Перти. Myst. Erscheinungen. I, 325.

[5] Перти. II, 433.

[6] Пассаван. Untersuchungen etc., 99.

Эта фантасмагорическая сила представления у умирающих, когда события целых лет теснятся в немногие секунды и человек обозревает отдельные поры своей жизни как ступени развития своего духовного и нравственного существа, известна с

древнейших времен, и ею пользовались, чтобы охарактеризовать душу. Плотин говорит: «Но со временем, к концу жизни, приходят иные воспоминания — из прежних периодов бытия; …ибо, став свободнее от тела, она вновь обретает и то, чего здесь не имела в памяти».[7] Подобно этому и старший ван Гельмонт: «Освобожденная от тела душа уже не пользуется памятью и средствами воспоминания через отношение к пространству и времени — *non intuitu loci aut durationis*, — но охватывает все вместе в едином „теперь“».[8]

[7] Плотин. Эннеады. IV, 3, 27.

[8] Гельмонт. Ortus medicinae. Imago mentis, § 24.

Так нас все сильнее подводит к выводу, что слово «забвение» нужно понимать относительно: все когда-либо пережитое может быть воспроизведено снова, потому что забвение означает лишь переход из чувственного сознания в трансцендентальное, а это последнее, по мере того как вступает в силу, приносит с собой более или менее и свое содержание.

6. Отсутствие воспоминаний у сомнамбул после пробуждения

Каждый, вероятно, замечал по себе, что легче запоминает рассказы, остающиеся в границах правдоподобия, чем, скажем, восточные волшебные сказки, где читателю предлагают принять неправдоподобное и невозможное. В первом случае возникают представления, стоящие в упорядоченной причинной связи; во втором закон причинности постоянно нарушается, и запоминание затрудняется как раз тем обстоятельством, благодаря которому

мы эстетически наслаждаемся такими сказками: они дарят нам благотворное избавление от повседневности закона причинности.

Этой причинной связи отдельных представлений и недостает сну: они нанизываются одно на другое без внутренней связи и не опираясь друг на друга.

Впрочем, трудность вспомнить сны, без сомнения, зависит не только от их содержания, но и от индивидуальных способностей — не только потому, что бывают разные степени силы памяти, но еще больше потому, что бывают разные ее виды. Память Кювье, о котором с похвалой говорят, что он не забывал ничего из прочитанного, потому что каждой вещи отводил место в системе, совсем иная, чем способность мастера запоминания, который может повторить вперед и назад длинный ряд слов или бессвязный ряд чисел. Во всяком случае, общим правилом, по-видимому, является по меньшей мере то, что воспоминание о приснившемся менее живо, чем о пережитом, — иначе мы неизбежно смешивали бы с действительностью хотя бы упорядоченные сны, например когда охотнику снится охота. Иногда это и в самом деле случается. Я сам однажды явился в казарму в парадной форме, потому что во сне получил приказ заступить в караул, и наутро, пожалуй, еще помнил об этом деле, но не как о приснившемся.

Вообще крайне несовершенное воспоминание о снах облегчается не только их связностью, когда она изредка бывает упорядоченной, но и другими обстоятельствами. По-видимому, сны, в ходе которых мы, стоя на сцене сна, деятельно вмешивались в происходящее, лучше держатся в памяти, чем те, где мы были лишь зрителями и стояли перед чуждыми нам картинами. Для памяти важна и чувственная окраска, связанная с образами сна: интересные сны или такие, что сильно волновали

наши чувства, после пробуждения воспроизводятся легче других. По этой причине от снов, полных волнения, даже если после пробуждения мы их забыли, остается по крайней мере их чувственная окраска в виде настроения. Мы просыпаемся вовсе не всегда в душевно безразличном состоянии, которому содержание дала бы лишь дневная жизнь, но часто в радостном или печальном настроении, на вид ничем не вызванном, для которого нельзя найти иной причины, кроме той, что оно осталось от забытых образов сна. Так, Навуходоносор проснулся, сильно испуганный образом сна, и это чувство пережило пробуждение, хотя сам сон он совершенно забыл.[9]

---

[9] Даниил, 2.

Чем глубже был сон, тем труднее потом вспомнить. Те сны, при которых нервные возбуждения доходят до двигательной системы, — что спящий выдает движениями губ или членов, — можно рассматривать уже как приближение к глубокому сну снохождения и сомнамбул; а в таком случае, поскольку сомнамбулы просыпаются без воспоминаний, и сны обычного глубокого сна должны оставаться без воспоминаний. Это подтверждает Моро, по словам которого меньше всего воспоминаний оставляют те сны, в которых говорят или двигаются.[10] И Мори говорит, что часто вдруг будил людей, говоривших во сне, и ни один не помнил, что ему снилось.[11] Точно так же старший Дарвин приводит жену одного своего друга, которая часто и внятно говорила во сне, но после таких ночей никогда не помнила своих снов; зато она могла рассказать свои сны, если не говорила.[12] Отсюда опять видно, что отсутствие воспоминаний после глубокого сна нельзя истолковывать как отсутствие в нем сновидений.

[10] Моро де ла Сарт. Dict. des sciences médicales. Article: rêves.

[11] Мори, 218.

[12] Дарвин. Zoonomie. Übers. v. Brandis. I, 1, 406.

Часто бывает, что мы просыпаемся без воспоминаний, но в течение дня совсем неопределенное, тихое напоминание о сне, как зарница, проходит по нашему сознанию и тотчас опять исчезает. Это мимолетное касание клавиши памяти происходит, вероятно, лишь оттого, что какое-нибудь чувственное впечатление, может быть всего лишь услышанное слово, или мгновенное расположение чувства соответствует обрывку сна или хотя бы достаточно ему родственно, чтобы по ассоциации указать на сон. Но сон задевается лишь мимоходом, и уже в следующее мгновение мы напрасно пытаемся поймать этот обрывок. Именно из-за безуспешности такого припоминания доказать верность этого объяснения, правда, нельзя; но когда мы перейдем к соответствующему явлению сомнамбулизма, дело станет вполне прозрачным.

Все упомянутые до сих пор явления жизни сна мы снова встретим в сомнамбулизме, только в усиленном виде.

Несовершенное воспоминание о снах после пробуждения возрастает после сомнамбулизма до полного отсутствия воспоминаний. Это явление, по-видимому, свойственно почти всем состояниям экстаза; его и наблюдали издавна — у прорицателей греческих оракулов, у сивилл, в демонических состояниях средних веков, при снохождении и в горячечном бреду. В новой литературе о сомнамбулизме едва ли найдется сочинение, где бы о нем не говорилось. Доктор Валенти снял с одной своей сомнамбулы головной платок, спрятал его на кухне и указал ей точное место. Проснувшись, она удивилась, что на ней

нет платка, и напрасно искала его; снова усыпленная, она точно знала тайник, но при втором пробуждении опять все забыла.[13]

[13] Archiv VI, 1, 124.

Подобные опыты проводились сотнями, и часто они бывают забавны. Вдова Петерсен, о которой есть длинная история болезни, ела охотнее наяву, чем в магнетическом сне, потому что во втором случае после пробуждения не знала, приняла ли она что-нибудь. Одна сомнамбула Кернера сказала: «Сегодня утром в магнетическом сне я пила бузинный чай; проснувшись, я совсем не чувствовала его во рту. Наяву я поела мяса и затем заснула магнетическим сном. Когда я снова была в этом сне, я опять чувствовала во рту бузинный чай, а не мясо, которое ела наяву; когда же я опять проснулась от этого сна, у меня снова был во рту вкус мяса». Сам Кернер говорит об этой больной: «Незадолго до сна она наяву выпила ячменного кофе, а во сне пила валериановый чай; когда она проснулась, во рту у нее был вкус выпитого наяву ячменного кофе, а о выпитом во сне валериановом чае она не имела ни малейшего понятия».[14]

[14] Кернер. Gesch. zweier Somnambulen, 236, 254.

Даже противоположность природных влечений может проявляться в этих двух состояниях, как, например, у того племянника врача Пецци, который в кризисе жаловался на отсутствие аппетита и дурноту в желудке, а после пробуждения тотчас требовал еды, и наоборот.[15] Другая сомнамбула пила во сне вино, а после пробуждения забыла об этом; но так как вкус остался у нее во рту, она спросила, не давали ли ей вина.[16]

[15] Пассаван. Untersuchungen etc., 148.

[16] Archiv IV, 1, 26.

Подобное наблюдалось и в душевном отношении, а именно уже знакомое по обычному сну явление: образы сна после пробуждения забыты, но связанное с ними настроение души остается и, кажась беспричинным, не поддается истолкованию. Профессор Беккерс, наблюдавший очень замечательную сомнамбулу, однажды сообщил ей — как всегда делал, то кратко, то подробнее, — ее высказывания во сне предыдущего дня, когда у нее было видение умершей подруги юности. Она очень удивилась этому и прибавила, что, к собственному удивлению, со времени того сна совершенно успокоилась насчет умершей и что на месте прежних мучительных мыслей о ее смерти пришло убеждение в том, что она продолжает жить.[17] Одна сомнамбула Шеллинга в кризисе предчувствовала смерть в своей семье и просила своего магнетизера еще во время кризиса всячески отвлечь ее от этой мысли разговорами веселого содержания, чтобы никакое воспоминание о ней не перешло в бодрствование.[18] Особенно когда в сомнамбулизме появляются мрачные представления, соответствующее настроение сохраняется и наяву, и больной не может дать себе в нем отчета, потому что забыл его повод. Поэтому перед пробуждением рекомендуется всякий раз давать мыслям веселое направление.

[17] Das geistige Doppelleben, 26.

[18] Jahrbücher der Medizin. II, 43.

Итак, и о сомнамбулизме верно то, что Ленау говорит о сне:

Ты разве не вставал с зарей рассветной
С тяжелым сердцем, в грусти и смятенье,
И не гадал, вотще и безответно,
Откуда в сердце горькое томленье?

Ты чуял лишь: то ночью сон приснился;
Картины сна в тумане расплылись,
Но мрачной силой он в тебе продлился,
И слезы сами из очей лились.

Закон, по которому наяву приходят воспоминания, есть закон ассоциации, и важнейшее в нем то, что представления, некогда связанные, притягивают друг друга, как только одно из них вступает в сознание. Это знал уже Квинтилиан: «Когда спустя некоторое время мы возвращаемся в какие-нибудь места, мы не только узнаем их самих, но и вспоминаем то, что мы здесь делали; оживают и люди, а порой возвращаются даже тихие мысли, которые были у нас тогда».[19]

---

[19] Квинтилиан. Instit. orat. XI, 2.

Закон ассоциации связывает представления и воспоминания однородных психических состояний в замкнутое целое. Наша бодрствующая жизнь образует единое целое, и сомнамбулическая — точно так же. Если чередуются неоднородные состояния, как бодрствование и сомнамбулизм, то воспоминание связывает сходные состояния и перекидывает мост через лежащие между ними периоды забвения. Через однородные состояния проходит, таким образом, сплошная нить воспоминания; с каждым возвращением того же состояния воспроизводятся испытанные в нем представления, хотя бы в промежутке они были забыты. На этом основано то, что, просыпаясь, мы тотчас снова владеем прошлым содержанием нашей жизни и что, в свою очередь, сомнамбулическое сознание охватывает содержание представлений прежних кризисов. Чем неоднороднее психические состояния, тем полнее они разделены; чем однороднее, тем больше нитей воспоминания протянуто между ними. Обычный

сон, лежащий между бодрствованием и сомнамбулизмом, не отделен от бодрствования резкой перегородкой; воспоминание до известной степени ходит туда и обратно: нам снится наша дневная жизнь, и мы отчасти помним свои сны. Напротив, неоднородные состояния сомнамбулизма и бодрствования мост воспоминания соединяет лишь в виде исключения.

Так объясняется, что иногда даже обычные сны в следующие одна за другой ночи повторяются или даже продолжаются — явление, без сомнения, гораздо более частое, чем воспоминание о нем после пробуждения. Тревиранус рассказывает о студенте, который начинал говорить, как только засыпал; предметом его речи был сон, который он всякий раз продолжал с того места, где его прервали накануне утром.[20] Эрве видел во сне сцену ревности, кончившуюся убийством. Сильно взволнованный, он проснулся, но так быстро забыл образ сна, что не смог записать в свой дневник ничего, кроме самого факта этого быстрого забвения. Через несколько недель ему приснился суд, где его допрашивали как свидетеля по тому уголовному делу, и он не только смог сообщить все подробности происшествия, но и точно вспомнил облик убийцы и его жертвы.[21] Мори восемь раз в течение одного месяца видел во сне одного человека, простое порождение своей фантазии, который всегда являлся с теми же чертами и продолжал свои прежние действия во сне.[22]

[20] Буамон, 344.

[21] Эрве, 311.

[22] Буамон, 264.

В этом замечательном явлении — что воспоминание связывает однородные состояния — я вижу тонкое вспомогательное средство диагностики, которым едва ли пользовались в

достаточной мере. В истории болезни Петерсен, у которой порой бывали приступы помешательства, можно, например, прочесть, что однажды она дала очень удачные предписания одному мужчине, мучившемуся болью в щеке, о чем потом ничего не знала не только наяву, но и в сомнамбулизме. Значит, если наблюдение не было ошибочным, эти предписания были даны в приступе помешательства, на что указывала и манера речи, которой она при этом пользовалась. То, что душевнобольные назначают лекарства самим себе, наблюдалось уже часто; упомянутый случай доказывал бы еще и то, что они, подобно сомнамбулам, могут назначать лекарства и другим.

Если пояснить воспоминание между однородными состояниями примером из совсем другой области, то из него могла бы извлечь пользу и эстетическая диагностика. Сочинения, которыми многочисленные стихотворцы ежегодно наполняют немецкий книжный рынок, стали уже немалым затруднением для широкой публики: ей не хватает вкуса, чтобы сделать выбор, она еще не научилась отворачиваться от громкой рекламы и поддается обаянию красивых переплетов с золотым обрезом. И вот я не раз замечал, что можно различить поэтов двух родов. Одни обладают удивительной памятью на свои произведения и, если попросить их прочесть свои стихи, могли бы делать это целыми часами. Другие же прямо-таки не имеют никакой памяти на свои стихи, как я знаю, например, по опыту с Мартином Грейфом. Это явление долго было мне совершенно непонятно, но оно объясняется из сказанного выше: то, что создано в состоянии подлинного поэтического вдохновения, не может быть воспроизведено в столь отличном от него состоянии бодрствующего размышления. Поэтому мне нетрудно поверить даже тому рассказу Монтеня, будто один поэт совершенно не

заметил, что другой издал его стихи как свои.[23] Так и о знаменитом Линнее рассказывают, что в старости, когда память его ослабела, он восхищался, читая собственные сочинения, и не узнавал их.[24] Ведь довольно уже сильной горячки, чтобы после пробуждения сделать невозможным всякое воспоминание о ее видениях. Вальтер Скотт сочинил своего «Айвенго» в горячке: после выздоровления от этого романа у него осталась только та общая идея, которая сложилась еще до болезни.[25] А что, с другой стороны, в психически однородных состояниях воспоминание необычайно облегчается, доказывает тот солдат, который в хмелю потерял вещь, принадлежавшую его начальнику, и потом не знал, где ее даже искать; но в следующем хмелю воспоминание вернулось к нему, и он ее нашел.[26] Точно так же один носильщик в хмелю сдал тюк не в тот дом и в трезвом состоянии никак не мог об этом вспомнить, но вспомнил снова в следующем хмелю.[27]

[23] Муратори. Über die Einbildungskraft. I, 195.

[24] Рибо. Maladies de la mémoire, 41.

[25] Рибо, 41.

[26] Жоли. De l'imagination, 47.

[27] Перти. Blicke etc., 35.

Сомнамбулические состояния связаны между собой удивительно обостренной силой памяти. Уже Брэд, недавно вновь прославившийся открыватель гипнотизма, замечает, что загипнотизированные пациенты с большой точностью вспоминают все, что происходило в прежних кризисах, часто много лет назад, хотя в промежутках бодрствования ничего об этом не знали.[28] С каждым новым кризисом возвращается круг мыслей прежних, продолжается и часто подхватывается с того

самого места, где его оборвало пробуждение. Когда сомнамбула профессора Лебре пела во сне и ее затем будили, она удивленно и смущенно оглядывалась; но стоило ей снова заснуть, как она продолжала петь тем же тоном и с того же слога, на котором ее прервали.[29] Поразительна была эта связь однородных состояний у ясновидящей из Префорста — верный признак большого различия между ее бодрствованием и магнетическим сном, то есть высокого развития ее сомнамбулизма. Ее магнетические сны отличались от обычных осмысленным и поэтическим течением и не представляли, как те, пестрой толчеи образов. Если они обрывались в одну ночь, то в следующую продолжались с того места, где остановились. Когда ей однажды принесли литографированную копию того мистического рисунка, который она называла кругом жизни, она тотчас заметила, что в одном знаке одна точка лишняя, а когда Кернер принес для сравнения сделанный ею оригинал, ее слова подтвердились.[30]

[28] Прейер. Entdeckung des Hypnotismus, 66, 81.

[29] Archiv etc. II, 2, 115.

[30] Кернер. Seherin von Prevorst, 128, 168.

Это замечательное явление — что сомнамбулический промежуток выпадает из последующего воспоминания — я обозначил коротко как отсутствие воспоминаний и сохраню это обозначение, потому что оно самое удобное, а всякий раз называть сам процесс было бы слишком многословно. Ведь этот процесс вовсе не состоит в действительном забвении. Трансцендентальное сознание, в котором лежали сомнамбулические представления, сохраняет их и после пробуждения; само это сознание со всем своим содержанием остается нетронутым, но при пробуждении его как бы перекрывает другое сознание — чувственное. А что это

чувственное сознание, пробуждаясь, ничего не знает о тех сомнамбулических представлениях, естественно: ведь их в нем и прежде не было, и, значит, собственно отсутствия воспоминаний ему приписать нельзя. Итак, при пробуждении сомнамбул происходит не собственно забвение, а смена одного лица нашего субъекта другим, у которого и круг представлений другой. Если представления, по видимости забытые при пробуждении, всплывают снова в каждом следующем кризисе, то это не новое их порождение, а лишь доказательство того, что то сознание, которому они принадлежали, их и сохранило. Стоит, следовательно, сделать ударение на двойственности обоих лиц нашего субъекта, а не на тождестве этого субъекта при смене лиц, — и видимость забывчивости тоже исчезает.

Самые поучительные случаи для пояснения сказанного — те, в которых кажущееся отсутствие воспоминаний распространяется на вещи, непосредственно предшествовавшие пробуждению. Так, Гмелин спросил свою сомнамбулу, можно ли вместо него разбудить ее одному присутствовавшему господину. Она согласилась; но, проснувшись сразу после этого, очень удивилась и смутилась, увидев рядом с собой чужого господина.[31] Сомнамбула врача Пететена однажды в кризисе раздела свою сестру, причесала ее, заплела ей косы, принесла ей из шкафа чулки, туфли и шелковое бальное платье; но так как в этот миг она проснулась, то задала сестре изумленный вопрос, куда же та собралась в таком наряде.[32] Поучительны и такие случаи, когда с окончанием сомнамбулизма погружается в забвение содержание сознания, охватывающее долгие промежутки времени. Одна сомнамбула семнадцать месяцев руководила своими предписаниями течением болезни другой больной; позже она познакомилась с этой больной и услышала теперь из ее уст

историю ее страданий, не имея ни малейшего понятия, что сама была ее врачом.[33]

[31] Гмелин. Materialien für Anthropologie. II, 95.

[32] Пететен. Electricité animale, 283.

[33] Делез. Instruction etc., 406.

Психическое состояние внутри сомнамбулического не всегда однородно; в частности, бывает усиленный сомнамбулизм, называемый высшим сном, который отличается от обычного иным родом видений. Между этими неоднородными состояниями тоже нет моста воспоминания. Винхольт говорит о своей сомнамбуле, что содержание ее высшего сна было так же потеряно для позднейшего сомнамбулического сознания, как и для бодрствования.[34] По Дюпоте, если за высшим сном следует обычный сомнамбулизм, то воспоминание о первом в нем хотя и есть, но лишь несколько минут, которыми можно воспользоваться для самых поучительных разъяснений; затем оно снова теряется.[35]

[34] Винхольт. Heilkraft etc. III, 2, 208.

[35] Дюпоте. Traité complet etc., 253.

Если же мы видим, что сомнамбулические состояния с их сплошным воспоминанием непосредственно примыкают друг к другу, то само собой понятно, что сомнамбулы, просыпаясь без воспоминаний, тем самым переносятся в старый счет времени. Так, у Хене был, например, непрерывный магнетический сон с 1 января по 16 мая, и при пробуждении она забавно удивлялась, что наступила весна, хотя легла, как ей казалось, только накануне.[36] И одна сомнамбула Кернера, проснувшись, остановилась в своем счете времени на том самом часе, в который заснула. Она ничего

не знала о том, что происходило с ней в течение одиннадцати месяцев, но зато помнила все прежние события. Во время своего магнетического состояния она переселилась в другое место и теперь не могла найтись в доме, где, по всей видимости, наяву несколько недель занималась домашними делами; комнаты были ей совсем чужими.[37] Одна молодая дама оплакивала в сомнамбулизме смерть своей матери, о которой ей сообщили. Ее несколько месяцев, до самого выздоровления, держали в магнетическом состоянии, и когда она проснулась, она знала только, что мать заболела и уехала в деревню. Так как она не хотела отказаться от поездки к ней, пришлось сообщить ей о смерти, и тут она снова залилась слезами.[38] Шардель рассказывает о графе, бежавшем от революции, который хотел сесть на корабль в Бретани, но был вынужден прежде привести свою жену в сомнамбулизм, потому что только в этом состоянии смягчалось ее сильное отвращение к морю. Когда ее разбудили после высадки в Америке, у нее не было никакого воспоминания о путешествии; она проснулась в уверенности, что все еще находится в Бретани.[39] Две сестры, которых магнетизировал Шардель, потребовали от него, чтобы он держал их в сомнамбулизме с открытыми глазами. В этом состоянии он находил их и на другой день, хотя в промежутке наступал ночной сон. Так прошло несколько месяцев; пришла весна, и Шардель вывел сестер, усыпленных глубокой зимой, на воздух, в очаровательно расположенное место, и там разбудил. Им показалось, будто они попали во власть волшебства; они жадно вдыхали весенний воздух, с наслаждением рылись в траве и бегали за цветами. О всем времени своего сомнамбулизма они ничего не знали и дома попросили свое рукоделие, которым были заняты у камина за четыре месяца до того.[40]

[36] Перти. Myst. Erscheinungen. I, 305.

[37] Кернер. Gesch. zweier Somnambulen, 343.

[38] Бийо. I, 110.

[39] Шардель. Essai de psychologie, 344.

[40] Шардель. Esquisse de la nature humaine, 237, 239.

Уже просыпаясь от обычного сна, мы не знаем, долго ли спали, и должны сначала оглядеться; если бы верная оценка протекшего времени не вытекала уже из наших размеренных привычек и если бы некоторые воспоминания не давали нам уверенности, что сон был долгим, мы продолжали бы старый счет времени. Сомнамбулический сон не приходится так правильно на определенные часы и не оставляет воспоминаний, поэтому пробуждающиеся из него не имеют мерила его продолжительности. Кернер говорит о ясновидящей, что из-за перемены внутри сомнамбулического состояния у нее из памяти почти стерлось магнетическое время в шесть лет и пять месяцев. Однако спустя некоторое время воспоминание вернулось, и притом так полно, что она помнила самые незначительные вещи из того времени. Кернер верно замечает к этому, что и у стариков часто бывает такое исчезновение из памяти долгих периодов посреди жизни.[41]

[41] Кернер. Seherin v. Prevorst, 196.

Одна сомнамбула Винхольта, зная в кризисе, что пробуждение перенесет ее в старый счет времени, дала своим близким наставления, как себя вести, чтобы она ничего не узнала о своем сомнамбулическом состоянии. Ее мать должна была в субботу, в день ее пробуждения, сразу заговорить о домашних работах, приходящихся на этот день, коротко отвести ее возражение, что

ведь сегодня вторник, и тут же перейти к другим вещам. Проснувшись, она испугалась, узнав, что сегодня суббота, но затем успокоилась, и предписанные ею правила поведения возымели желаемое действие.[42]

[42] Винхольт. Heilkraft etc. III, 3, 28, 29.

Подобное наблюдалось и у душевнобольных. Доктор Причард наблюдал даму, подверженную внезапным приступам бреда, которая, придя в себя, продолжала разговор с той фразы или того слова, на которых его прервал приступ.[43] Тот же врач рассказывает о человеке, который колол дрова деревянным молотом и клиньями. Вечером он спрятал эти орудия в дупло дерева и велел сыновьям на следующее утро идти с ним ставить изгородь. Ночью он лишился рассудка. Когда через несколько лет он внезапно выздоровел, первым его вопросом было, принесли ли сыновья домой молот и клинья. Когда те ответили, что не смогли их найти, он встал, пошел в поле, где столько лет назад работал, и нашел в тайнике клинья и железные обручи молота, деревянная часть которого сгнила.[44]

[43] Перти. Blicke etc., 25.

[44] Кернер. Magikon. V, 3, 364.

И в христианской мистике встречается это выпадение сомнамбулического промежутка из последующего воспоминания — так, у Марии из Уаньи, которая три дня пролежала в экстазе, а после пробуждения это время показалось ей лишь мгновением.[45] Впрочем, в средние века сомнамбулизм часто считали делом дьявола, а забвение прошедшего — одним из второстепенных признаков одержимости.[46] Мария Гарсиа, которую семь лет

мучили злые духи, после своего исцеления совсем об этом не помнила.[47]

[45] Геррес. Christl. Mystik. II, 276.

[46] Ср. Шпрингсгут. Disputatio theologica de horrenda et miserabili Satanae obsessione. 1656.

[47] Геррес, там же. IV, 126.

Именно потому, что сомнамбулизм — общая точка, из которой расходятся состояния самого разного рода, мы можем для всех его явлений, даже для исключений из них, указать сходные явления в других состояниях. Такое исключение, например, — когда забвение при пробуждении распространяется не только на сомнамбулический промежуток, но к нему прибавляется еще и часть предшествующего состояния. Один сельский учитель, приведенный Пюисегюром в сомнамбулизм, после пробуждения помнил, что жена побудила его пойти к Пюисегюру; но то, что происходило с той минуты, когда он на это решился, — как он отправился в путь и какой дорогой дошел до замка, — он забыл.[48] Едва ли можно допустить, что душевное напряжение, направленное на ожидаемый сомнамбулизм, заставило предвосхитить это состояние, которое затем было присоединено к отсутствию воспоминаний. Такие предвосхищения, правда, иногда бывают: один англичанин, часто ездивший по железной дороге из Лондона в Дувр, уверял меня, что те пассажиры этого поезда, которым предстоит переезд через Ла-Манш, часто уже в купе бывают охвачены морской болезнью. Но простирающееся назад продление забвения должно все же иметь иную причину, потому что врачи наблюдали его и после обмороков, и даже при сотрясениях мозга вследствие несчастных случаев, где о предвосхищении не может быть и речи. У одного человека,

который ехал в коляске с женой и детьми, понесла лошадь; его выбросило, и он получил сотрясение мозга. Последним обрывком воспоминания об этой поездке у него впоследствии осталось то обстоятельство, что еще за две английские мили от места несчастья он поздоровался на дороге с другом. О том, как понесла его лошадь, о своих усилиях остановить ее и о страхе своих близких он потом ничего не знал.[49]

[48] Пюисегюр. Mémoires etc. II, 81, 83.

[49] Рибо. Maladies de la mémoire, 63. Другие случаи этого рода — у Фарле: Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales: Amnésie.

7. Чередующееся сознание

Если состояния, связанные мостом воспоминания, очень резко отделены от других, имеют собственное содержание сознания и, в свою очередь, связаны между собой, то рассмотренные до сих пор состояния возрастают до смены сознания, а при повторении — до настоящего чередования сознания. А так как именно память позволяет нам при всей смене представлений во времени узнавать себя как одно тождественное лицо, то случаи, о которых сейчас пойдет речь, дают интересный вклад в доказательство того факта, что тождественный субъект может распасться на двойственность лиц.

Замечу сразу, что именно этот факт будет использован в одном из следующих очерков для обоснования монистического учения о душе. В чередовании сознания дан прежде всего психологический факт, что субъект может выступать *последовательно* в двух *различных* лицах. Но из этого факта двойного сознания следует, что в основе такой последовательности лиц непременно должна лежать их одновременность. Лица, *поскольку они проявляются*,

могут, правда, сменяться, но кажущаяся последовательность основана лишь на том, что мост воспоминания между обоими лицами, которые, стало быть, взаимно бессознательны друг для друга, отсутствует — часто полностью, но часто лишь при переходе от одного состояния к другому. Содержание памяти тождественного субъекта распределено между двумя лицами, и когда действует чувственное сознание, то содержание памяти, скрытой для этого чувственного сознания, все же дано *одновременно*, только скрыто, как нечто относительно бессознательное.

Если бы мы имели право считать эту формулу, неизбежную в психологии для объяснения факта двойного сознания, одновременно и метафизической формулой, пригодной для объяснения загадки человека, то тем самым был бы заложен фундамент монистического учения о душе. Здесь, правда, еще не место его излагать; но к нижеследующим фактам надо уже здесь присматриваться с оглядкой на конечную цель, хотя пока из них вытекает лишь один вывод: в метафизическом смысле по меньшей мере *возможно* то, что в эмпирическом смысле есть факт, — распадение субъекта на два лица, сознательная последовательность которых даже немыслима без бессознательной одновременности. Мысль, что земной человек есть лишь одно лицо субъекта, другое лицо которого одновременно принадлежит иному порядку вещей, метафизическому миру, может звучать парадоксально; но факт двойного сознания внутри эмпирического лица показывает по меньшей мере, что *психологической трудности* признать эту мысль истинной не существует.

В этом смысле пусть и будет рассмотрено нижеследующее, которое здесь должно лишь указать на пробел в науке:

естествознание и философия устранили дуалистическое учение о душе и затем перешли к материализму и пантеизму, не продумав в достаточной мере третью возможность — монистическое учение о душе.

Галлер говорит о человеке, который попеременно, но через неправильные промежутки, терял и вновь обретал память, а сам он знал одну молодую девушку, которая во время месячных подвергалась такому же состоянию.[50] Гризингер рассказывает о даме, которая посреди разговора иногда вдруг обрывала его, начинала говорить о другом, а через некоторое время снова подхватывала прежнюю речь на том слове, где остановилась, ничего не зная о случившемся перерыве.[51] Гермоген Тарсский на пятнадцатом году уже был учителем риторики, а на восемнадцатом — писателем; но на двадцать четвертом он вдруг забыл все свое знание, так что софист Антиох сказал о нем, что в юности он был старцем, а в старости ребенком.[52] Ван Свитен приводит восьмилетнего мальчика, который в жаркие летние дни забывал все выученное, а осенью и зимой снова вспоминал.[53] Это, может быть, тот же мальчик, о котором упоминает Тиссо, — рано развившийся талант, который в самый летний зной совершенно терял память, но снова обретал ее, когда несколько дней веяло прохладой.[54] Жители Вале, как говорит Циммерман, отправляют своих детей летом на высокие горы, потому что в долинах те теряли бы память.[55] Правильное чередование сознания через исчезновение и возвращение памяти встречается уже у старшего Дарвина. Он знал молодую даму, у которой через день бывало состояние экстаза, длившееся почти весь день. В этих приступах она подхватывала те же мысли, о которых говорила в предыдущих приступах, тогда как в промежуточные дни ничего о них не знала. Так она казалась своим родным существом, у которого две души. В

кризисе она ничего не видела и не слышала из того, что происходило вокруг, вела при этом связные и очень разумные беседы с отсутствующими лицами, которых считала присутствующими, декламировала стихи, и если стоявшие вокруг громко и отчетливо подсказывали ей недостающее слово, это было напрасно — она должна была найти его сама. Если ей держали руки, она жаловалась, не зная, что ей мешает, и точно так же, если закрывали ее открытые, неподвижно смотревшие перед собой глаза.[56]

[50] Губер. Das Gedächtnis, 46.

[51] Шпамер. Physiologie der Seele, 289 (Stuttgart 1877).

[52] Перти. Blicke etc., 25.

[53] Штейнбек, там же, 115.

[54] Тиссо. V. d. Gesundheit der Gelehrten, § 74.

[55] Муратори, там же. I, 196.

[56] Эразм Дарвин. Zoonomia. II, 136.

Это чередование сознания может проявляться и так, что одно из лиц субъекта живет в прошлом. Такова была та женщина, уже несколько лет замужняя, которая часто по нескольку раз в день впадала в состояние, нечувствительное к любому шуму, причем ей казалось, будто ее навещает умершая мать. Она беседовала с ней о своем здоровье, особенно в связи с предстоящим замужеством, отвечала на мнимые возражения и просила спросить совета у врача. Мужу, который садился к ней на кровать и называл ее своей милой женой, она очень ставила в вину эту преждевременную вольность и обращалась с ним с девической сдержанностью, как с женихом.[57]

[57] Лоррн. De melancholia. I, 78 (Paris 1765).

Знаменитый голландский врач душевнобольных Шредер ван дер Кольк приводит двадцатилетнюю девушку, которая после многолетней болезни впала в замечательное состояние, длившееся уже четыре года. После пробуждения утром, в определенный час, у нее начинается нечто вроде пляски святого Витта, при которой больная мерно бьет руками вправо и влево. Это длится полчаса, после чего она приходит в себя, но ведет себя совсем как ребенок. На следующий день судороги повторяются, а после них больная снова ведет себя как разумная девушка. Она хорошо говорит по-французски и по-немецки и оказывается очень начитанной. Но теперь она ничего не знает о предыдущем дне: ее память примыкает к позапрошлому, так называемому светлому дню. В детские дни она в конце концов снова начала учить французский, не делая особых успехов, тогда как в светлые дни говорила на нем бегло. Шредер навещал эту больную четырнадцать дней подряд только в детские дни, и она всякий раз узнавала его. Но когда он впервые пришел в светлый день, он был ей совсем чужим, и она не могла вспомнить, что видела его. Эта смена шла в те четыре года с такой правильностью, что по ней можно было бы сверять часы. В это время девушку однажды постигла перемежающаяся лихорадка, которая на ту болезнь не влияла, но которую нарочно не останавливали, так что она продлила светлый день. Тогда девушка не знала, что с ней, и вела себя так, словно у нее еще вовсе не было приступа. Летом она обычно переезжала с родителями за город, и для переезда выбирали детский день. Проснувшись на следующий день, она очень удивлялась перемене жилища и не знала, как попала в это место.[58]

[58] Шпамер, там же, 282.

Похожий случай сообщает доктор Митчелл. Мисс Р. от природы отличалась вполне хорошим здоровьем и вступила в пору зрелости, не перенеся сколько-нибудь значительной болезни. Она была очень одаренной и с легкостью приобрела много знаний и умений. Помимо домашнего и светского образования, она была очень начитанна и умела отлично выражаться письменно. Ее память была очень богато и разнообразно наполнена. Неожиданно и без всякого предшествующего недомогания ее однажды охватил глубокий сон, длившийся на несколько часов дольше обычного. Когда она проснулась, она совершенно забыла всякий след своих знаний. Ее память была чистой доской. Она снова стала учиться складывать буквы, читать, писать и считать и делала быстрые успехи. Через несколько месяцев она впала в подобный сон, из которого проснулось уже прежнее лицо субъекта, ничего не знавшее о промежуточном времени. Так развилось двойное существование. Свое обычное бытие она называла старым, а позднейшее — новым состоянием. О своей двойственности она знала так же мало, как знали бы о натурах друг друга два разных человека. В обычном состоянии она обладала своими прежними знаниями, в новом — лишь тем, чему научилась в нем же. Чтобы как следует знать кого-нибудь, ей надо было видеть его в обоих состояниях. В старом состоянии она писала бегло, в новом почерк ее был неопределенным и неустоявшимся. Эти состояния сменялись уже четыре года, и превращение каждый раз совершалось после долгого и крепкого сна. Обращение других членов семьи с ней в конце концов вполне упорядочилось простым вниманием к тому, в каком состоянии она находится.[59] Такие примеры невольно напоминают о смене поколений в животном царстве, где один организм кажется

растянутым на множество особей, как здесь психический субъект — на два лица.

[59] Archiv etc. III, 168.

Гмелин описывает больную, которая попеременно принимала себя за совсем другое лицо — французскую эмигрантку — и терзалась своим воображаемым несчастьем. Тогда она говорила по-французски, а по-немецки лишь ломано, принимала родителей и присутствующих друзей за сочувствующих незнакомцев и не могла вспомнить ничего, что относилось к ее подлинной личности, но обнаруживала при этом более чем обычную деятельность ума. При пробуждении она ничего не знала о другом своем лице и, напротив, снова примыкала к другому состоянию.[60]

[60] Гмелин. Materialien für Anthropologie. I, 3.

У сомнамбулы Юлии бывало, что прошедшие четырнадцать дней исчезали из ее памяти, словно в течение их она была другим существом. У нее было четыре раздельных состояния, каждое из которых имело собственную память и образовывало как бы отдельную жизнь, связанную, как говорит придворный лекарь Келер, с однородными предыдущими и последующими. Новости, которые она слышала в одном состоянии, интересовали ее в высшей степени, когда ей снова рассказывали их в другом.[61]

[61] Штромбек. Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus, 114, 139, 169, 206. Braunschweig 1813.

Очевидно, именно это чередование сознания имеется в виду, когда Фукидид говорит, что после известной чумы в Греции некоторые люди в такой высокой степени теряли память, что не узнавали ни ближайших друзей, ни даже самих себя.

По устному рассказу историка Леопольда Ранке Шуберт сообщает, что маркиза Солари в Венеции в детстве говорила по-французски — так как ее мать была француженкой, — но потом разучилась. Однако во время горячки она забыла выученный позже итальянский язык и теперь бегло говорила по-французски. После выздоровления она снова забыла французский и говорила по-итальянски. В глубокой старости она опять перестала говорить по-итальянски и снова заговорила на языке своего детства.[62] Шуберт рассказывает и об ученике книжной лавки, который после выговора от хозяина впал в похожий на каталепсию пароксизм сна, во время которого считал себя отцом семейства, заботящимся о жене и ребенке. В бодрствующем состоянии он жил в своем положении ученика, в каждом новом пароксизме занимался своими делами отца семейства. Оба состояния шли своим путем раздельно друг от друга: во сне он никогда не мыслил себя учеником, наяву — никогда отцом семейства, зато фазы однородного состояния оставались связаны между собой. Если в одно состояние примешивался отзвук другого, он считал его образом сна.[63] У сомнамбулы Бертрана, кроме бодрствования, было еще три состояния; наяву она ничего не знала обо всех трех, а ее сомнамбулизм охватывал два других.[64] Из недавнего времени врачи Азам и Дюфе сообщают о случаях чередующегося сознания. Одна женщина, в обычном состоянии серьезная, сдержанная и трудолюбивая, часто внезапно впадала в состояние сна и, придя из него в себя, становилась словно другой: обнаруживала безудержную веселость, оживленную фантазию и кокетство; при этом она вполне помнила все прежние фазы этого состояния, но также и бодрствования. Спустя более или менее долгое время она снова впадала в оцепенение и просыпалась из него в обычном состоянии, круг воспоминаний которого исключал другое

состояние. Чем старше она становилась, тем короче и реже делались эти обычные фазы, и если прежде смена совершалась лишь постепенно, то теперь она происходила с чрезвычайной быстротой. Так было и с другой больной, которая в сомнамбулизме охватывала оба круга воспоминаний и говорила в нем о своем другом, «глупом состоянии», у которого был лишь свой собственный замкнутый круг воспоминаний.[65]

[62] Шуберт. Geschichte der Seele. II, 203, 207.

[63] Шуберт. Geschichte der Seele. II, 72.

[64] Бертран. Traité du somnambulisme, 318.

[65] Revue scientifique: май, июль и сентябрь 1876; ноябрь 1877; март 1879.

И помешательство может прерываться другим, нормальным сознанием. Доктор Штейнбек приводит больного кретинизмом, который, как и все его родственники, был глубоко слабоумен и в обычном состоянии глухонем. Но без всякого внешнего повода он впал в состояние ясновидения и говорил в нем очень отчетливо и разумно.[66] Если же, наконец, даже мгновенные внешние вмешательства в организм могут вызвать подобные явления, то это явно доказывает существование трансцендентального сознания, которому нужен лишь случайный повод, чтобы вступить в силу. Такой пример дает шведский крестьянин, который в 1771 году потерял речь, чувства и сознание и лишь летом 1782 года мало-помалу снова получил способность пользоваться некоторыми чувствами. В один августовский день этого года, когда он мыл голову холодной водой, он вдруг ощутил сотрясение во всем теле и воскликнул слабым голосом: «Господи Боже! Вот чудо! Где же я был так долго?» Открылись легкие кровотечения из разных мест головы; к нему вернулся рассудок,

он узнал всех, кого знал прежде, и удивлялся их постаревшему виду, но не узнавал никого из тех, кто стал бывать у него лишь за эти двенадцать лет, как бы часто он их ни видел. Свою болезнь он считал настоящим сном и не знал, как долго она длилась, потому что забыл все, что случилось за это долгое время, тогда как все прежнее еще хранилось в его памяти. С тех пор он оставался здоров.[67]

[66] Штейнбек. Der Dichter ein Seher, 110.

[67] Abhandlungen der kgl. schwedischen Akademie vom Jahre 1786.

И некоторые случаи одержимости основаны на чередовании сознания. О замечательной девушке из Орлаха Кернер говорит, что словом «Я» она обозначала монаха, которым была одержима, а о девушке, то есть о себе, говорила в третьем лице.[68] Итак, чередование сознания вовсе не ограничено сомнамбулизмом, который, стало быть, есть лишь один из случайных поводов этого чередования. Тем более — и хотя эти случайные поводы большей частью болезненного свойства — мы должны признать, что это чередование по своей психологической возможности коренится в природе человека; и тем более мы вправе поставить вопрос, нельзя ли использовать эти явления для решения загадки человека, раз из них ясно вытекает по меньшей мере возможность двойственной природы человека. Этот вывод сделал уже Плотин, говоря: «Все, что приходит через тело, кончается в душе; иное же принадлежит одной душе, если душа есть нечто сама по себе, если у нее есть определенная природа и свое особое дело… Если обе души соединены друг с другом (в сомнамбулизме), то все воспоминания вместе (то есть сомнамбулизм охватывает и дневное сознание); если они разошлись (в бодрствовании), то,

если обе существуют и пребывают, одна дольше сохраняет свое достояние, а другая — лишь короткое время».[69]

[68] Кернер. Geschichte Besessener neuerer Zeit.

[69] Плотин. Эннеады. IV, 3, 26 и 27.

Замечательное двойное сознание обнаружил юный Эбер, которого магнетизировал Пюисегюр. После сильного удара по голове ему на четвертом году пришлось перенести операцию. Начались приступы помешательства, и он потерял память, так что не помнил, что делал час назад. Но как только он входил в магнетический кризис, не только прекращались приступы помешательства, но и возвращалась память, и он точно знал, что происходило в его жизни. Он описал возникновение своей болезни, операцию, при которой был поврежден его мозг, употреблявшиеся при этом инструменты и утверждал, что магнетизм избавит его от помешательства, но память он не вернет никогда. Исход подтвердил это высказывание.[70]

[70] Пюисегюр. Journal du traitement du jeune Hébert.

Одну сомнамбулу доктора Вольфарта, когда ее спрашивали о будущем здоровье, всякий раз охватывала дрожь, и она говорила о грозящем ей несчастье. Через несколько лет ее поразил паралич ног, и после ряда несчастий она была так душевно расстроена, что никого не узнавала и могла произносить лишь бессвязные звуки и слова. В таком состоянии Вольфарт снова нашел больную после тринадцатилетнего отсутствия. Когда он привел ее в сомнамбулизм, она тотчас узнала его, говорила совсем связно, вспомнила свой прежний прогноз, но затем проснулась снова в своем расстроенном состоянии. Еще раз удалось с тем же успехом

привести ее в сомнамбулизм, но с пробуждением и это улучшение снова пропало.[71]

[71] Вольфарт. Erläuterungen zum Mesmerismus, 283.

Дезо рассказывает, что один человек после удара по голове поначалу мог вспомнить только недавние события, но вскоре после того, вследствие необъяснимой перемены, потерял память о недавних событиях, зато мог теперь вспомнить все, что приходилось на его детство.[72] Ле Камю сообщает о слабоумном юноше, которого напрасно учили языкам и наукам; но после падения на голову он стал превосходным, умным, вдумчивым и глубоко образованным юношей, который быстро усвоил то, чему его прежде напрасно учили, а позднее стал отцом Буром, знаменитым ученым своего века. Тот же писатель приводит, что папа Климент IV был обязан своей выдающейся памятью ране головы, и знает об одной помешанной женщине, которая совершенно исцелилась, выпрыгнув на улицу.[73] Карези наблюдал случай ежегодно возвращавшейся мании, которая совершенно излечилась падением на голову.[74] Одна душевнобольная, считавшая себя одержимой, бессвязно говорила и часами подражала голосам животных; но часто она вдруг непостижимым образом преображалась: все безумные мысли исчезали, словно сдутые ветром, и она говорила разумно и поучительно изумленным присутствующим.[75] Что душевнобольные незадолго до смерти снова получают в свое распоряжение силы рассудка и кажутся совершенно преображенными, наблюдалось часто.[76]

[72] Фрорип. Notizen. XXII, No. 12, S. 188.

[73] Ле Камю. Médecine de l'esprit. Нем. пер. Эйкена под заглавием: Grundzüge der praktischen Seelenkunde, 177, 180 (Elberfeld 1789).

[74] Штейнбек, там же, 209.

[75] Буамон, там же, 124.

[76] Фридрих. Handbuch der allgemeinen Pathologie, 497.

Все эти случаи убедительно опровергают материалистический взгляд, будто сознание есть продукт материальной массы мозга. Все, что материалисты могут привести в свою пользу, сводится к тому, что болезни мозга часто, но отнюдь не всегда, идут параллельно с душевными болезнями, то есть с расстройствами сознания, опосредованного чувствами и мозгом. Трансцендентальное же сознание остается ими так же незатронутым, как зрительная сила глаза не затрагивается тем, что запотели очки. Если помешательство может прерываться вторым, и притом здоровым, сознанием, ясность и четкость которого часто прорывается сквозь затемненное мозговое сознание, то помешательство есть именно явление, ограниченное этим мозговым сознанием. Как уже обсуждалось на нескольких случаях, затемнение чувственного сознания есть условие выступления трансцендентального сознания, чем бы это затемнение ни было вызвано — сном, лихорадкой или сомнамбулизмом. А так как и само помешательство равносильно такому затемнению чувственного мозгового сознания, то мыслимо, что оно способно пробудить способности, которые даже в здоровом, нормальном состоянии оставались скрытыми. Так, по-видимому, было с пажом, служившим у одного знатного испанца, которого считали недалеким и непонятливым. Но когда он на некоторое время впал в помешательство, он превосходно отвечал на все, о чем его спрашивали, и рассуждал о разных важных предметах, особенно же об искусстве управления государством — ибо считал себя королем, — с таким порядком и новизной мыслей, что даже его господин слушал его с величайшим удовольствием и

молил Бога оставить его в этом состоянии. Так что врач, вернувший пациенту здоровье, не получил ни от пажа, ни от его господина той благодарности, которую заслужил и ожидал: ведь вместе со здоровьем пажа исчезли и те высшие способности, и вернулась прежняя медлительность ума.[77]

[77] Мейнерс. Über d. tierischen Magnetismus (Lemgo 1788).

Если способность памяти следует рассматривать как корень всякого духовного развития, то само собой ясно, что трансцендентальное сознание нельзя рассматривать односторонне лишь как скрытую способность памяти, как кладовую всех представлений, когда-либо прошедших через чувственное сознание: и все духовные способности дневной жизни имеют свой трансцендентальный корень. Отсюда, стало быть, и объясняются упомянутые случаи, когда сквозь помешательство мозга, развитого для земных условий существования, прорывается скрытая в нормальном состоянии способность — не только памяти, но и мышления.

Отсутствие воспоминаний оказалось той перегородкой, что отделяет сомнамбулические состояния от бодрствования. Но этим высказано лишь общее правило. Исключения бывают часто, и рассмотреть их тем более необходимо, что тем самым, хотя пока еще в отдалении, открывается возможность опытной психологии, которой некогда удастся бросить яркие лучи познания на метафизический источник нашего духовного существа — тот источник, который физиологическая школа до сих пор искала напрасно и, вероятно, никогда не найдет.

Воспоминания из сомнамбулизма могут сохраниться либо прямо, переходя в бодрствующее сознание, либо косвенно — когда они сначала появляются в виде воспроизведений во сне и

лишь от этого сна передаются бодрствованию. Так как обычный сон есть состояние среднее между бодрствованием и сомнамбулизмом, а сомнамбулизм — лишь его усиление, то можно заранее предполагать, что нити воспоминания легче прядутся между более однородными состояниями — сновидением и сомнамбулизмом, — чем между крайними состояниями, бодрствованием и сомнамбулизмом, которые, будучи неоднородными, большей частью и разделены отсутствием воспоминаний.

На родстве состояний основано то, что забытые сны гораздо легче всплывают снова в позднейшем сне, чем наяву. Хемфри Дэви, проводивший опыты с веселящим газом, который он вдыхал, говорит о своем состоянии, что постепенно утрачивал восприятие внешних предметов, а перед ним зато носились живые воспоминания о прежних опытах.[78] Точно так же одна душевнобольная во время болезни помнила только события этой болезни, а после выздоровления — лишь пережитое в здоровом состоянии.[79]

[78] Хибберт. Philosophie der Geistererscheinungen, 162.

[79] Йессен. Psychologie, 567.

Представления магнетического состояния часто воспроизводятся в обычном сне, и это, без сомнения, можно было бы доказывать чаще, чем удается, если бы всякое воспроизведение было одновременно воспоминанием. Но так как узнавание происходит не всегда, такие воспроизведения принимают за самостоятельные создания сна. Это воспроизведение во сне может распространяться как на внутренние видения сомнамбул, так и на их внешние переживания во время магнетического сна. Часто сомнамбулизм и сон оказываются так близко родственны, что

сливаются друг с другом, и даже способности, обычно свойственные лишь сомнамбулизму, продолжаются в сновидение. Доктор Клесс говорит о своей сомнамбуле, что материал для ее снов всегда брался из событий, происходивших во время ее магнетического сна, или по меньшей мере имел к ним отношение; образы сна даже отчасти дополняли то полное предчувствий и не вполне ясное знание, которое проявлялось в сомнамбулизме. И сомнамбула Кернера к концу своей болезни говорила, что и после прекращения ее магнетического состояния ей будет являться в обычных снах, какие лекарства ей помогут, и что воспоминание об этих снах будет переходить в бодрствующее состояние.[80] Августа Мюллер однажды назвала лекарство не полностью, заметив, что остальное увидит во сне ночью между 11 и 12 часами.[81] Еще отчетливее переходили в сон внешние события во время кризиса у одной больной доктора Нассе. Хотя наяву у нее не было никаких воспоминаний, происходившее в кризисе она во сне переживала еще раз как сновидение, и воспоминание об этом часто оставалось у нее и наяву. Так, она рассказывала, как ночной сон, что ей наложили на оба глаза пластырь и она все же узнавала цветную бумагу и что, кроме того, она нащупала зарытые в песок металлические пластинки; и она удивлялась несообразности этого сна, хотя это были всего лишь опыты. Ее воспроизведения во сне часто доходили до мельчайших подробностей и полностью повторяли отдельные действия и разговоры.[82] Ручательство за то, что в этих случаях действительно сон был посредником перехода и что сомнамбула не просто называла приснившимися действительные события сомнамбулизма, состоит не только в самом факте воспоминания, но и в том, что сомнамбула знала об этих воспроизведениях во сне заранее и порой при бросающихся в

глаза происшествиях предсказывала, что это теперь приснится ей снова.

[80] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen, 260.

[81] Д-р Майер и Кляйн. Geschichte der magnetisch hellsehenden Auguste Müller, 9.

[82] Reils Beiträge etc. II, 3.

И в одном рассказе физиолога Бурдаха сон оказывается посредствующим мостом воспоминания. Один из его друзей узнал однажды утром, что минувшей ночью его жену видели в снохождении на церковной крыше. Когда он во время ее послеобеденной дремы, приблизив губы к подложечной ямке, расспросил ее об этом, она дала полный отчет и упомянула, что поранила о гвоздь на крыше подушечку левой стопы. После пробуждения она с недоумением подтвердила, что чувствует боль в указанном месте, и, увидев рану, не могла объяснить, откуда она взялась.[83]

[83] Радешток. Schlaf und Traum, 168.

Итак, отсутствие воспоминаний у сомнамбул тем более есть правило, что при исключениях мы часто можем предполагать сон как посредствующее звено. Собственно исключение из отсутствия воспоминаний можно, следовательно, допускать лишь тогда, когда воспоминание сохраняется сразу после пробуждения; во всех прочих случаях можно допустить, что вспоминается не подлинный образ или подлинное событие, а лишь копия, возникшая в сознании сна. От этих случаев, когда между сомнамбулизмом и бодрствованием вставлено воспроизведение во сне, то есть сон становится мостом воспоминания между двумя неоднородными состояниями, следует отличать другие случаи, в которых видения и события сомнамбулизма вспоминаются без

посредствующего звена сна, но сомнамбулы при этом пребывают в заблуждении, будто им это только приснилось. Что так может быть с внешними переживаниями, показала только что упомянутая сомнамбула Нассе; а что и внутренние видения после пробуждения принимаются за образы сна, тем понятнее, и так было, например, у Августы Мюллер. В кризисе она сказала, что сыну ее хозяина нужно будет принимать чай, приготовление которого она наяву будет знать как бы через сон и назовет. Проснувшись, она спросила, не случилось ли чего с этим мальчиком: ей снилось, что он заболел и что для поправки ему дали теплый чай, состав которого она тут же назвала.[84] Но сомнамбулам после пробуждения кажется приснившимся не только то, что они пережили внешне и внутренне, но и их собственные поступки, совершенные во время кризиса. Одна из сенситивных испытуемых Рейхенбаха рассказала после пробуждения сон, который только что видела; а содержанием этого сна было не что иное, как повторение всего, что она только что говорила с окружающими.[85] Сомнамбула Кернера в кризисе вскочила со словами, что ей нужна гроздь винограда с семью ягодами, стрелой промчалась ночью через двор в сад и на самую верхнюю перекладину высокой лестницы, стоявшей у виноградной шпалеры, а с нее — немалый путь по городской стене высотой в два этажа к виноградной лозе, вернулась оттуда с гроздью из семи ягод и съела ее. Утром за кофе она сказала, что видела удивительный сон: будто стояла на лестнице, достала гроздь из семи ягод и съела ее с большим удовольствием.[86]

[84] Майер и Кляйн. Gesch. d. Auguste Müller, 80.

[85] Рейхенбах. Der sensitive Mensch. II, 693.

[86] Кернер. Gesch. zweier Somnambulen, 294.

Для будущей опытной психологии очень важно это различение: вспоминают ли сомнамбулы события, представления и действия кризиса после пробуждения прямо и лишь думают, что видели их во сне, или вспоминают косвенно, через посредство вставленного между ними воспроизведения во сне. Если их предоставить самим себе, то сомнамбулизм большей частью ослабевает до обычного сна — и тогда воспроизведение во сне возможно; если же их будят искусственно прямо из сомнамбулизма, то и воспоминание, если оно наступает, прямое. Так было у тринадцатилетней сомнамбулы Хенниг, которая после пробуждения точно и отчетливо знала все, что случалось с ней в магнетическом сне.[87]

[87] Die Somnambule in Nebelin in der West-Priegnitz. 4. Auflage. Perleberg 1846.

Часто достаточно одного намерения сомнамбул, чтобы перенести воспоминание в бодрствование. Пассаван знал такую сомнамбулу, от воли которой зависело, удержать свои видения или нет.[88] По Фариа, обратное воспоминание бывает лишь у тех, кто в кризисе сознает свое сонное состояние, но такие очень редки.[89] Доктор Штейнбек знал сомнамбулу, которая не помнила своих видений, когда ее будили внезапно, но помнила, когда ее будили медленно.[90]

[88] Пассаван. Untersuchungen etc., 95.

[89] Фариа. De la cause du sommeil lucide, 228.

[90] Штейнбек. Der Dichter ein Seher, 439.

Так как сцепление представлений и наяву, и во сне совершается по законам ассоциации, это дает сомнамбулам вспомогательное средство, чтобы обеспечить себе воспоминание. Одна сомнамбула Гуфеланда поступала для этого совершенно так, как часто поступаем мы: она завязывала узелок на носовом платке, и когда

после пробуждения ее взгляд падал на него, наступало и задуманное воспоминание.[91] Другая обвязывала руку лентой или безымянный палец ниткой, когда хотела перенести сомнамбулическое представление в бодрствование.[92]

[91] Гуфеланд. Über Sympathie, 172.

[92] Эннемозер. Mesmerische Praxis, 498.

Чем выше развит сомнамбулизм, то есть чем он неоднороднее с бодрствованием, тем труднее воспоминание. В течение болезни кризисы интенсивнее, чем в период выздоровления, а после полного выздоровления восприимчивость к магнетическому лечению часто совсем прекращается. Соответственно, в период выздоровления воспоминание легче, чем на высоте болезни. Но как обычные сны глубокого сна забываются, а вспоминаются лишь спутанные сны легкого сна, так и сохраняемые в памяти видения сомнамбулизма как раз менее поучительны, потому что предполагают большее родство обычно разделенных состояний. Однако и здесь бывают исключения, так что и в этом пункте будущая опытная психология не останется без добычи. Доктор Ник ручается за следующий случай. Одна сомнамбула сказала в последнем кризисе своей болезни: «Когда пройдет еще месяц, я буду помнить не только все, что видела в своем кризисе, но и смогу пройти теми же дорогами, которые видела отсюда к разным местам, где никогда не бывала». Дело в том, что ее сомнамбулизм, усилившийся до ясновидения, использовали так, что требовали от нее сведений о болезненном состоянии отдаленных лиц. Когда позже она полностью выздоровела и наслаждалась цветущим здоровьем, она вспоминала свои видения, вступая в места, которые видела в ясновидении, и ей тогда даже не нужно было расспрашивать, где живут те люди, которых ее время от времени

просили увидеть в кризисе.[93] У другой сомнамбулы, о которой сообщает ван Гхерт, в кризисе явилось видение отца и одного друга ее магнетизера, и она описала их с такой подробной точностью, что тот должен был признать верность описания отчасти сразу, отчасти позднее — а именно в том, что касалось перемен у друга, которого он не видел уже восемь лет. Через несколько дней в город приехал сначала отец, и сомнамбула, хотя никогда его не видела, тотчас приветствовала его как отца магнетизера, заметив, что, должно быть, уже где-то его видела, но не знает где. То же повторилось с другом, приехавшим позднее. Но в одном из последующих кризисов воспоминание наступило полностью, и она уверяла, что видела обоих в прежнем сне так же отчетливо и в том же облике, как потом наяву.[94]

[93] Archiv II, 2, 46, 49.

[94] Archiv III, 3, 63, 64.

Сомнамбулизм, возросший до высшего сна, отделен от обычного сомнамбулизма такой же перегородкой, какой сам сомнамбулизм, как правило, отделен от бодрствования. Исключения из этого легко объясняются тем, что подъем был недостаточен: из-за оставшегося родства обоих состояний рвутся не все нити памяти. Если же видения высшего сна и воспроизводятся в сомнамбулизме, то часто лишь как смутные воспоминания, словно о сновидении. Иногда они, правда, отчетливы, но только в первые минуты,[1] — так и мы утром часто еще знаем, что нам снилось, а через несколько минут напрасно ищем этого в памяти.

[1] Archiv X, 1, 106.

Способность памяти связывает разделенные состояния по тем же психологическим законам, по которым в пределах бодрствования

она связывает прошлое с настоящим. Представления пробуждают друг друга по законам ассоциации, и ассоциация наступает тем легче, чем больше эмоциональная ценность пробуждаемого представления. Что воспроизведенные представления соединяются с эмоциональной ценностью прежней действительности — с оговоркой о притупляющем действии времени, — тому учит не только всякий сон: это наблюдали и врачи-психиатры. Буамон знал аптекаря, который прежде занимался химическими работами. О них он и в помешательстве говорил очень охотно, но уже ничего не помнил о веществах, с которыми ставил опыты; зато о знаменитых людях, с которыми когда-то познакомился, он помнил все имена — видимо, потому, что это знакомство льстило его тщеславию и имело для него большую ценность. Тот же психиатр сообщает о курильщике опиума случай, где даже притупляющее действие времени было снято и первоначальная эмоциональная ценность восстановилась. В его наркотических видениях часто являлся образ женщины, которую он однажды вечером встретил на улицах Лондона, но давно уже больше не видел. Наяву он мог вспоминать о ней спокойно, в видениях же ее образ пробуждал чувство с прежней силой.[2] Эти наблюдения как будто противоречат приведенным выше случаям, где усиление памяти в сонных состояниях часто воспроизводит самые ничтожные представления, едва замеченные нами наяву, — где память, стало быть, оказывается независимой от интереса, тогда как здесь она оказалась от него зависимой. Это кажущееся противоречие разрешается, быть может, уже не раз проведенным различием между воспроизведением и воспоминанием: первое не зависело бы от эмоциональной ценности, а она, однако, может облегчать узнавание воспроизведенных представлений.

[2] Буамон. 168. 197.

Для опытной психологии важнее этих самопроизвольных воспоминаний те, что пробуждает магнетизер. В иных случаях достаточно одного его приказа, чтобы сомнамбулическое представление сохранилось. Вернер — его сочинение содержит интересные наблюдения, но ошибается в том, что не умеет найти объяснительного начала, драматического раздвоения «Я» в сомнамбулизме, — принес своей сомнамбуле в подарок от третьего лица розу и короткое письмо, которое ей прочел. Когда он спросил, каким средством перенести это воспоминание в бодрствующее состояние, она ответила, что это удастся благодаря его серьезному приказу. На следующее утро он спросил, получила ли она подарок; сначала она ничего не знала, а потом рассказала об этом как об очень живом сне: будто ей подарили розу и написали письмо, — и тут же дословно передала его содержание. Она была крайне поражена, когда ей принесли розу и письмо, и от этого воспоминания о сомнамбулическом представлении тотчас снова впала в сомнамбулизм — явление частое, о котором еще пойдет речь.

К этому случаю примыкают многочисленные примеры, где воля магнетизера способна подчинить себе волю сомнамбулы и направлять ее по своему желанию. Предположение, будто здесь происходит лишь передача мыслей, по меньшей мере не во всех случаях состоятельно. Одной воли магнетизера достаточно, чтобы объяснить, например, тот случай, когда сомнамбула по приказу вспоминает из своего кризиса вещь, которую сам магнетизер уже забыл, и вспоминается ей только эта вещь.[3]

[3] Перти. Die mystischen Erscheinungen. I, 254.

Как средство пробуждать такие воспоминания магнетизер часто пользуется ассоциацией мыслей: представление, которое надо пробудить, привязывают к определенному предмету, и вид этого предмета наяву вызывает воспоминание. В этом смысле, по-видимому, прав Тандель, когда объясняет беспамятство сомнамбул отсутствием ассоциаций мыслей между обоими состояниями,[4] — хотя этим проблема скорее определена, чем объяснена.

[4] Там же.

Воля магнетизера, как может пробудить представление, так может его и подавить. Девушка, встретившая наяву на улице каторжника, который убил свою жену, пришла от этого в такое волнение, что ее привели к магнетизеру; он усыпил ее и приказал совершенно забыть об этом, и, проснувшись, она уже ничего об этом не помнила.[5]

[5] Archiv IV, 1, 131.

Ван Герт велел привязывать представление, которое надо было сохранить, к чувственному предмету или к числу; когда он затем наяву называл это число, наступало и воспоминание. Как мы сохраняем представление узелком на носовом платке или, вернее, пользуемся узелком как средством ассоциации, так и сомнамбулы пользуются подобными произвольными знаками: лентой, повязанной на шею, облаткой, наклеенной на нос, и т. п.[6] Одна сомнамбула потребовала повязать ей на левое ухо ленточку, за которую надо было потянуть, чтобы она вспомнила связанное с ней представление. Таким способом она после пробуждения без единой ошибки повторила диктовку, хотя запись ее заняла целый большой лист.[7]

[6] Кизер. Tellurismus. II, 250.

[7] Кернер. Magikon. III, 1, 65.

Итак, связь идей служит средством памяти не только внутри однородного психического состояния, но и между разнородными; только между разнородными она не возникает сама собой и, как правило, отсутствует.

На этой основе опытная психология могла бы, без сомнения, добиться и практических успехов. Ведь вся педагогика, если она хочет действовать основательно, сводится к тому, чтобы воспитующей волей другого человека придать кругу представлений личности определенное содержание. При дрессировке животных для этого пользуются связью идей. В воспитании детей эту связь устанавливают даже между бодрствованием и сном. Когда ребенка наказывают за то, что он во сне пачкает постель, мы рассчитываем, что представление о наказании и во сне соединится с позывом к опорожнению, и это средство не подводит. Муратори говорит: «Принятым наяву намерением ни за что больше не совершать некоторых поступков, которые мы обыкновенно совершаем во сне, мы отучаем себя от этих поступков и во сне. Идею намерения фантазия совершенно естественно пробуждает вместе с идеей поступка, который предстоит совершить, потому что днем мы связали обе эти идеи друг с другом. Идея намерения легко вызывает и тот самый аффект, с которым мы наяву его приняли и повторяли. И этот аффект либо разбудит нас, либо даст нам довольно самообладания, чтобы устоять перед соблазном повторить отвергнутый поступок».[8]

[8] Муратори. Über die Einbildungskraft. I, 258.

Отсюда до магнетического воспитания — один шаг. Так как сомнамбулическое состояние связано с подавлением чувственной жизни, то инстинкты и склонности, основанные на этой чувственности, можно подавить частым применением магнетизма и подчинением чужой способности представления. Шарпиньон лечил сомнамбулу, которая имела привычку пить кофе сверх меры и не хотела от этой привычки отказаться, хотя к ней можно было возвести ее болезнь. Он отучил ее энергичным запретом, данным в кризисе, и твердой волей, чтобы наяву у нее появилось настоящее отвращение к этому напитку. Противники магнетизма часто указывали на возможность злоупотребить им в безнравственных целях. Если этого и нельзя вполне отрицать — что, впрочем, верно обо всех земных вещах, — то справедливость требует признать и то, что по тем же психологическим причинам возможно и нравственное воздействие на сомнамбулу. Влияния магнетизера как на чувства, так и на мысли сомнамбулы отрицать нельзя, и этим влиянием можно пользоваться и во зло, и во благо. Шарпиньон знал девушку, которая вела беспорядочную жизнь со своим магнетизером, и решил вывести ее на лучший путь. В сомнамбулизме она пошла навстречу его желаниям, чего прежде не бывало, почувствовала горячее раскаяние в своем образе жизни и приняла лучшие решения. Проснувшись, она была так же беспечна, как всегда. Но и это начавшееся исправление продолжалось лишь до тех пор, пока она снова не встретилась со своим прежним магнетизером и не позволила ему усыпить себя. С того дня между ее решениями в сомнамбулизме и наяву не стало больше никакой разницы. Подобный опыт, но с лучшим успехом, поставил Делез.[9]

[9] Шарпиньон. 238. 239.

В таком педагогическом применении сомнамбулизма тем меньше можно сомневаться, что магнетизер способен побуждать сомнамбул и к поступкам, мотив которых наяву им вовсе не известен. Речь идет о странном, но хорошо установленном факте магнетического обещания. Здесь я могу поручиться за следующий случай. Хансен познакомился в Вене с одной семьей, муж в которой был очень восприимчив к магнетизму. В среду, за два дня до отъезда Хансена, они были вместе и условились, что в пятницу муж в последний раз придет к нему. Но когда Хансен привел этого человека в сомнамбулизм, он, сговорившись с остальными, взял с него обещание прийти уже в четверг в пять часов пополудни. Пробудившись, тот ничего об этом не знал и еще при прощании сказал: «В пятницу увидимся!» В четверг ему вдруг пришло в голову навестить Хансена; но когда жена заговорила об уговоре на пятницу, он снова успокоился. После обеда на прогулке он опять вернулся к своему намерению, и жена опять его отговорила. Но когда пробило пять, он оставил жену стоять на улице и побежал к Хансену. Только у двери он спросил себя, что же он делает, и смутился, пока Хансен не встретил его словами: «Я вас ждал», — и не объяснил ему, в чем дело. Итак, магнетическое обещание, несмотря на беспамятство после пробуждения, продолжает действовать как темное влечение к поступку; кажется, будто оно исходит из свободы, но уклониться от него нельзя. Воля этого господина исполнить обещание шла из трансцендентальной области и порождала воспроизведение представления о визите к Хансену, которого, однако, дневное сознание не узнавало как воспоминание. Философское ядро проблемы, стало быть, в том, что от нашего трансцендентального «Я», познающего и волящего индивидуального существа, которое лежит вне сферы нашего самосознания, в нашу жизнь может приходить побуждение к

поступкам, которые мы считаем свободными решениями. Ведь непосредственно за поступком стоит воля магнетизированного исполнить обещание, и уже второй вопрос — то, что эта воля была вызвана подавляющей чужой волей.

Муйессо приказал своей больной во время кризиса на другой день в определенный час сделать визит, который был противен ее склонностям и должен был быть ей неприятен. Затем он пробудил ее и принял все меры, чтобы она не вспомнила об этом обещании, а к назначенному часу сам встал неподалеку от того дома вместе с несколькими друзьями. С боем часов появилась сомнамбула, несколько раз в нерешительности прошла мимо и наконец с видимым смущением вошла. Когда Муйессо рассказал ей о ее обещании, она призналась, что с самого утра у нее не выходила из головы мысль пойти туда, все ее возражения себе были напрасны, а от внутреннего беспокойства и страха она смогла избавиться к назначенному часу, лишь отправившись в путь.[10]

[10] Exposé des cures de Strasbourg. III, 70.

Доктор Тест однажды приказал своей сомнамбуле на следующий день в полдень затопить у себя в комнате печь — дело было в июле, — зажечь две свечи и ждать его за вышивкой до часу дня. Когда он к ней пришел, все было в точности исполнено. Объяснить свое странное поведение она не могла, а когда в час дня погасила огонь и свечи и отложила рукоделие, опять не знала зачем.[11] Одному мальчику-сомнамбуле магнетизер дал в кризисе монету и велел купить на нее груш. Тот взял ее, со смехом вытащив из кармана вторую монету. После пробуждения его спросили, сколько у него в кармане денег; он очень удивился, найдя там две монеты, но, уходя, тут же купил поблизости груш.[12]

[11] Тест. Le magnétisme animal expliqué. 431.

[12] Archiv III, 2, 83.

Так можно, стало быть, воздействовать на направление представлений и воли сомнамбул, прививать им склонности или отвращения, которые остаются после пробуждения, и определять их образ действий, а они и не будут подозревать о причине своих побуждений. Делез запретил одной больной после пробуждения смотреть на свои ноги — ей поставили пиявки, к которым она питала отвращение, — и эта мера действительно так и осталась ей совершенно неизвестна. Другая больная потребовала от врача твердого волевого решения, чтобы ее, если она наяву захочет съесть вредную пищу, охватывал непреодолимый страх, — что и удалось.[13] Таким же образом больных можно заставить принимать наяву лекарства, которые им противны, и они при этом не знают, что лишь повинуются приказу. Такое действие может производить и собственное твердое решение сомнамбулы, и Бертран говорит вообще, что если сомнамбулы намерятся сделать что-нибудь наяву в определенный час, то исполняют это, не зная зачем.[14] Такой волевой импульс, действующий из трансцендентальной области в бодрствование, может, по-видимому, принимать даже драматическую форму сна, как у той замечательной девушки-сомнамбулы, о которой переписывались Бийо и Делез. Этой девушке были предписаны на определенный час окуривания смолой; когда час настал, ее предостерегло видение: перед глазами у нее поднялось из кадильницы густое облако, и его запах напомнил ей о предписании. В другой раз о предписании ей напомнило видение шприца.[15]

[13] Делез. Instruction pratique etc. 138. 435.

[14] Бертран. Traité du somnambulisme. 183.

[15] Бийо. Recherches psychologiques. I, 74.

Возможное возражение, будто во всех подобных случаях сомнамбулы лишь притворяются, что ничего не помнят, снимается соображением, что магнетическое обещание есть только частный случай зависимости направления мыслей от чужой воли магнетизера и что для этого не нужно даже настоящего сомнамбулизма. Хансен клал руки на своих товарищей по учебе, пока те спали, проводил через свой мозг различные представления, и они переходили к спящим как образы сна, что выяснялось, когда он утром расспрашивал их о снах. В одном обществе в Берлине Хансен, по общему уговору, одной своей волей заставил ювелира Эренверта, который вышел в свою лавку обслужить покупателя, вернуться с тремя драгоценными кольцами с бриллиантами и положить их ему в руку.[16] Один очевидец рассказывал мне о вечернем обществе в Нордернее, где магнетизер своей волей заставил одну из присутствовавших дам принести из соседней комнаты губку и вытереть ею лицо одному из мужчин. Несмотря на явное сопротивление, она не могла уклониться от этих мысленных приказов. Скептики физиологического направления, если их не убедили опыты магнетизера Хансена, быть может, охотнее признают то, что относится сюда в сочинениях Брэда.[17]

[16] Цельнер. Wissenschaftliche Abhandlungen. III, 556. 532.

[17] Прейер. Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften von Braid. Берлин, 1882.

Тот факт, что человеческий мозг может одной лишь волей перенести свои представления на чужое существо и что воспоминание о них переживает смену психического состояния, имеет столь большое философское значение, что его ценность еще и не оценена. Если человек может думать, что действует самостоятельно, тогда как побуждение к этому он мог получить

от чужой невысказанной воли, то в этом отношении, быть может, разрешается и загадка истории человечества. Одним история человечества, как и история жизни отдельных людей, представляется равнодействующей перекрещивающихся индивидуальных воль, а так как эти воли зависят от природных сил, климата, пищи и т. д., то все сводится к механизму природы. Другие видят в биологическом и историческом развитии ход, телеологически ведомый к цели и определяемый причиной, которой мы не знаем. Что второй взгляд совместим с первым, а если и нет, то все же логически допустим, доказывают приведенные примеры. Это лишь различные способы понимать одну и ту же мысль — помещаем ли мы этот скрытый побудитель наших поступков в трансцендентальное «Я», в шопенгауэровскую волю, в гартмановское бессознательное или в Бога христиан. Можно держаться того или иного мнения, но так как побуждение к нашим поступкам не всегда лежит в нашем чувственном, мозговом сознании, то во всяком случае можно согласиться с Лихтенбергом: «Мы на этом шаре служим цели, достижению которой не мог бы помешать и заговор всего рода человеческого».

8. Ассоциация психических состояний с представлениями

Признак вполне развитого сомнамбулического состояния — когда при пробуждении наступает беспамятство, а с возвращением сна оживают и прежние представления этого состояния. Чем разнороднее психические состояния и чем решительнее они разделены, тем замкнутее и их круг представлений, то есть тем теснее определенные состояния ассоциированы с вызванными ими определенными представлениями. На этом основаны все те явления, которые уже в обычном сне можно наблюдать как

возвращение и продолжение снов. Одному загипнотизированному нашептываниями внушили образы сна: будто он в анатомическом театре производит вскрытие, а затем в зоологическом саду его пугает лев. Когда его в тот же день загипнотизировали второй раз, вернулись все жесты и движения, и притом в том же порядке, в каком они сопровождали утренний сон; после пробуждения оказалось, что вернулся весь сон. В следующую ночь, во время обычного сна, тот же образ сна явился в третий раз.[18] Одно и то же или родственное состояние влечет, стало быть, за собой те же представления; с другой стороны, этой ассоциацией объясняется и то, что всякое оживающее представление склонно вызывать то психическое состояние, которое прежде его пробудило. Объяснить это нетрудно: всякое воспоминание выступает не в одиночку, а по законам ассоциации тянет за собой многие другие, с которыми было некогда связано, и так как все эти представления оживают более или менее со своей первоначальной эмоциональной ценностью, то они должны более или менее пробуждать и прежнее психическое состояние. Это видно не только в обычном сне, но уже и в бодрствовании, которое отнюдь не протекает в совершенно однородном психическом состоянии, потому что всякое прикосновение к клавише воспоминания стремится своей эмоциональной ценностью вызвать тогдашнее состояние.

[18] Гейденгайн. Der sogenannte tierische Magnetismus. 58.

Когда мы сидим в общественном месте, погрузившись в собственные мысли, может случиться, что из громкого разговора за соседним столом мы ровно ничего не улавливаем. Наше внимание им не возбуждено; но что звук слов все же достигал нашего уха, обнаруживается тотчас, как только разговор примет интересный для нас оборот или как только будет произнесено

наше имя. Это имя, как совокупность всех представлений, отложенных в нашем обычном дневном сознании, как средоточие, к которому все они сходятся, есть сильнее всего звучащая клавиша воспоминания; когда ее касаются, она сразу возвращает нас из состояния поглощенности к нашему «Я» — к вниманию и рассудительности. В этом тайна того, что лунатики, когда их окликают по имени, просыпаются, но нередко и терпят несчастье, когда их обычное «Я» не может справиться с положением, в котором они оказались. Говорят, и некоторых сомнамбул можно разбудить, произнеся их имя. После нашего имени лучше всего способны пробудить связанное с ними состояние те представления, которые особенно для нас важны и в свое время сильно взволновали нашу душу.

Часто случается, что первый наш сон прерывается внезапными пробуждениями, и притом всякий раз, как в первые образы сна вмешивается предмет, который, будучи воспоминанием о действительности, вызывает психическое состояние прежнего восприятия, то есть бодрствование. Иногда для этого, видимо, достаточно даже таких представлений, исходя из которых мы лишь через ассоциацию вспоминаем о действительности. Если же сон достиг некоторой глубины, то такое прикосновение к клавише воспоминания будет происходить лишь в том случае, когда пробуждаемое представление имеет психический вес и вызывает наши аффекты бодрствования. Если оно мучительного свойства, наши веки медленно поднимаются даже из глубокого сна всякий раз, как является это легко пробуждаемое представление. Мысли, похищающие сон, прерывают и сам сон; они подобны тем тюремщикам, которых сажали в камеру к осужденным на смерть через лишение сна и которые возвращали осужденного в сознание, едва его глаза смыкались.

Это явление — что обрывки воспоминаний из психически разнородного состояния вызывают само это состояние — выступает в усиленном виде там, где речь идет о сомнамбулизме и бодрствовании. По тому же закону, по которому затронутая во сне клавиша воспоминания о бодрствовании приводит за собой бодрствование, сомнамбулизм, наоборот, наступает снова, когда наяву задевают сомнамбулическую клавишу воспоминания. Одна сомнамбула после выздоровления ничего больше не знала о своих магнетических состояниях; но едва ей неосторожно о них напоминали, ей приходилось тотчас удаляться и засыпать. При всяком разговоре о ее состоянии — не только в ее присутствии, но вообще в доме — она становилась беспокойной или засыпала.[19] Одна сомнамбула Кернера, которая в кризисе объявила о приезде своего отца, а затем проснулась, тотчас снова впала в сомнамбулизм, когда кто-то неосторожно заметил, что ее отец, кажется, сегодня все-таки не приедет. То же случилось на прогулке в саду, потому что сопровождавший ее ребенок заговорил о ноже, лежавшем в навозной яме, — о нем она сама говорила в кризисе.[20] Однажды в кризисе она была очень весела, и ей показалось особенно смешным, когда она, видя ясновидением, увидела, как служанка в кухне верхнего этажа щиплет утку. Она указала места, где по небрежности остались пеньки перьев, и когда поднялись наверх, ее указания подтвердились. Когда же вечером она сидела с семьей за столом и подали ту самую утку, она вдруг закричала: «Да ведь вот пеньки на утке, которые мне снились этой ночью!» — вскочила и, уже став сомнамбулой, поспешила в постель. Потом она объяснила, что вид утки снова сделал ее сомнамбулой.[21]

[19] Archiv IV, 1, 83. 86.

[20] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. 320. 288.

[21] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. 277. 280.

Такое же отношение существует между высшим сном и сомнамбулизмом. Сомнамбула Вернера, погружавшаяся в высший сон, слушая музыку, после того как музыка смолкала, возвращалась в обычный сомнамбулизм и уже ничего не знала о словах, сказанных ею в высшем сне; она говорила, что и Альберт (ее духовидческий дух-хранитель, плод драматического раздвоения) не хочет ей их сообщить: ведь услышь она эти слова, она тотчас снова впала бы в высший сон, а это было бы для нее нехорошо.[22]

[22] Вернер. Schutzgeister. 180.

Что и другие состояния можно снова вызвать обрывками воспоминаний о них, показывают душевнобольные. С ними после выздоровления нужно избегать разговоров об их прежней болезни, потому что это не только им неприятно, но может даже вызвать возврат болезни. Один молодой человек впал в помешательство оттого, что после многолетней разлуки увидел свою невесту, которую считал верной, женой другого и кормящей матерью. Его вылечили, и он уже ничего не помнил о своей прежней любви; но все воспоминание вернулось, когда он однажды увидел кормящую женщину.[23] Аббат Элевтерий взял к себе одержимого мальчика, который у него избавился от своего недуга, но снова заболел, когда аббат однажды неосторожно намекнул на прежнюю болезнь.[24] Это еще один довод в пользу родства между помешательством и сомнамбулизмом, подкрепляющий взгляд Месмера и Пюисегюра, что душевнобольные вообще не что иное, как сомнамбулы, у которых это состояние протекает беспорядочно, и что поэтому их можно вылечить правильным магнетическим лечением.

[23] Шуберт. Symbolik des Traumes. 178.

[24] Геррес. Mystik. IV, 331.

Мне кажется, что этим проливается и некоторый свет на все еще загадочный шабаш ведьм. Рассказывают ведь, что с ведьмами, собравшимися в полет, не могло случиться ничего досаднее, чем если до их слуха доносился крик ночного сторожа; столь же враждебен им был и звон церковных колоколов. А на самом шабаше никто не смел ни перекреститься, ни произнести имя Иисуса: в обоих случаях чары разрушались и все собрание исчезало. Отсюда заключали о превосходстве веры, столь ненавистной сатане.[25] Но легко понять, что разрушенные чары означали лишь пробуждение от сомнамбулических видений, вызванное прикосновением к таким клавишам воспоминания, которые в средние века даже у отпавших от веры все еще были связаны с сильной эмоциональной ценностью.

[25] Роскоф. Geschichte des Teufels. II, 219. — Геррес. Mystik. V, 248.

Кто просмотрит литературу о сомнамбулизме, где собран уже почти необозримый, но еще очень мало упорядоченный материал наблюдений, тот часто может убедиться, сколько вреда причинили в магнетическом лечении тем, что не принимали во внимание этой ассоциации между представлениями и психическим состоянием, их носителем. Если сомнамбулизм должен идти здоровым путем, его надо держать полностью отделенным от состояния бодрствования и избегать всякого прикосновения к клавише воспоминания, потому что иначе оба состояния замутняются от смешения, и ценные способности, выступающие в сомнамбулизме, развиваются не в чистом виде или теряются. Кернер говорит: «Никогда не следует говорить сомнамбулам, что они делали и что говорили, если хочешь

сохранить их ясновидение».[26] Когда Ясновидящей из Префорста после пробуждения от магнетического сна рассказывали, что она в нем говорила, это действовало на нее очень вредно, и она часто снова впадала в магнетический сон.[27] Доктор Винхольт, полагая, что его сомнамбула как раз в кризисе, спросил ее, будет ли она и вечером спать магнетическим сном. Это вызвало сильный обморок: ведь до тех пор, согласно ее желанию, от нее скрывали наяву, что она сомнамбула. Другая сомнамбула того же врача на вопрос, по каким признакам она узнает, что нынешний ее сон несовершеннее прежнего, ответила, что в последнее время многое из него помнит наяву.[28] Магнетический сон, после которого остается полное воспоминание, говорила одна сомнамбула, не приносит здоровью никакой пользы.[29] О замечательном мальчике Рихарде его брат и врач пишет после его выздоровления: «Рихард все еще не мог ни слышать, ни читать ничего о том, о чем шла речь в собственно состоянии магнетического ясновидения; даже отдаленные намеки, даже обороты речи, которые прежде употреблялись в особом значении, производили на него тягостное впечатление, хотя он не сознавал для этого никакой причины. Так, ему попал в руки мой листок с заметками, где неразборчивым почерком было кое-что записано о его сне. Коснуться листка и разорвать его было для него одно и то же. Когда он однажды случайно, не думая, перелистывал мои стихи, ему попался „Чудо-цветок“, который он читал наизусть в магнетическом сне, и он в ярости швырнул невинную книжечку на пол».[30]

[26] Кернер. Blätter aus Prevorst. XII, 21.

[27] Кернер. Die Seherin von Prevorst. 105.

[28] Винхольт. Heilkraft etc. III, 3, 207. 286.

[29] Archiv XII, 1, 89.

[30] Гервиц. Richards natürlich magnetischer Schlaf. 145.

Фишер, хваля успешное лечение, которым один священник восстановил девушку, страдавшую каталепсией, добавляет, что это лечение держалось на двух главных правилах: не мешать больной ни в каком сомнамбулическом действии и, напротив, во всем, что она начнет, всячески ей помогать; наяву же обращаться с ней как с совершенно здоровой и побуждать ее неуклонно продолжать свои занятия.[31] Он, стало быть, держал оба состояния полностью раздельными, не допуская никакого воспоминания. Эннемозер советует не высказывать сомнамбулам ни наяву, ни во сне ни похвалы, ни порицания их провидческому дару,[32] а Шарпиньон приводит пример опасных последствий того, что сомнамбуле рассказали о явлениях ее сонной жизни, которые вызвали у нее страх.[33]

[31] Фишер. Der Somnambulismus. III, 128.

[32] Эннемозер. Mesmerische Praxis. 482.

[33] Шарпиньон. Physiologie etc. 269.

Часто сам целительный инстинкт сомнамбулы побуждает ее к мерам, которыми оба разнородных психических состояния удерживаются врозь. Одна больная Кернера потребовала, чтобы ее оставили одну: она хотела снова устроить свою комнатку тем же образом, в каком та была до начала болезни, и привести все в прежний порядок, не исключая малейшей мелочи. При пробуждении, говорила она, ей непременно надо увидеть комнату такой, если она не хочет снова впасть в свое состояние. С непостижимой быстротой она убрала все, что было из принадлежностей больной, выбросила лекарства в окно, унесла стаканы и кресла и поставила стол так, как он стоял до ее

болезни. Стул, который был в комнате тогда, она ночью принесла снизу и с ним без света стремительно, ни на что не натыкаясь, взбежала по лестнице в свою комнатку. При пробуждении ей следовало дать чепец и сказать, что волосы ей остригли по распоряжению врача. Затем она легла в постель, и сомнамбулизм перешел в обычный сон, от которого она и проснулась. С ней оставался только один человек, и она выразила удовольствие, что вот и чепец, который ей советовал носить врач. На следующий день, однако, она снова стала сомнамбулой, потому что на улице одна прохожая указала на нее другой со словами: вот та барышня Ст., которая теперь больше не сомнамбула.[34] Другая больная предостерегала, чтобы ей не давали читать историю болезни, написанную ее врачом, пока не пройдет год: это ее огорчит, и она снова вернется в прежнее состояние.[35] Даже раппорт сомнамбулы с ее врачом, отчасти сохраняющийся и после выздоровления, требует осторожности, как показывает пример той больной, которая через восемь дней после выздоровления снова стала сомнамбулой, потому что после ее отъезда оставшийся врач заговорил о ее болезни.[36]

[34] Кернер. Geschichte zweier Somnambulen. 293.

[35] Archiv V, 1, 42.

[36] Archiv VII, 2, 144.

Из этого необходимого разделения, в котором надо держать оба состояния, само собой следует, что и сомнамбулы, которых в кризисе занимают идеями и заботами дня, страдают в своем здоровье или по меньшей мере в развитии своих сомнамбулических способностей. У сомнамбул, которых их магнетизеры предлагают для лечебных предписаний за денежное вознаграждение, эта способность, даже если она действительно

была, должна постепенно иссякнуть, потому что связывать денежный интерес с сомнамбулизмом или напоминать после пробуждения о плате за сомнамбулизм — значит смешивать и замутнять оба состояния. И здесь верно, что добро должно нести награду в самом себе. Пюисегюр, лечивший такую сомнамбулу, которая давала лечебные предписания больным, приведенным с ней в раппорт, был поэтому несомненно прав, ставя ищущим помощи условием, чтобы ей никогда не платили и даже не благодарили ее словами: такое напоминание о ее сомнамбулических состояниях должно было бы вызвать у нее удивление и недовольство. Полное разделение обоих состояний — главное условие чистого развития сомнамбулизма. Поэтому Пюисегюр советует и от тех сомнамбул, которые назначают лечение *самим себе*, скрывать источник этих предписаний. Мыслящее существо, не имеющее ни анатомических, ни физиологических познаний, едва ли удастся убедить, что ему стоит исполнять собственные предписания, данные во сне, — ведь эти познания оно должно считать необходимыми, — если не объяснить ему сначала развития его внутреннего целительного инстинкта; а этим как раз и строится мост воспоминания между обоими состояниями. Сомнамбулу следовало бы поэтому оставлять в убеждении, что предписаниями она обязана знаниям своего врача, а врачу следовало бы позволить украшать себя чужими перьями.[37]

[37] Пюисегюр. Recherches etc. 369. 407.

9. Теория способности памяти

Фраза, написанная на доске, выглядит отчетливее, если доску перед тем начисто вытерли, чем когда новые буквы сливаются со

старыми. Это верно и в умственном смысле, и кто хочет видеть голову читателя восприимчивой к теории, хорошо сделает, если сначала очистит ее от противоположных теорий. Чтобы доказать существование трансцендентального сознания, нужно, стало быть, сначала показать, что факты способности памяти нельзя объяснить из чувственного сознания.

Платон, чтобы объяснить чудеса памяти, пользуется в «Теэтете» образом: как печать оттискивается в воске, так и представления оставляют в нас следы. Что запечатлелось, то мы помним и знаем, пока на этом месте остается отпечаток; если же он стерся или не смог запечатлеться, то это забыто или осталось нам неизвестным.[38] Этот образ, которым Платон пользуется, чтобы сделать дело наглядным, но не чтобы объяснить его, физиологи вынуждены понимать буквально; у них нет иного выбора, так как они знают только чувственное сознание. Тогда воспоминание основывалось бы на вещественных следах, оставленных в мозгу представлениями; актом воспоминания такие следы всякий раз освежаются, как бы высекаются заново, и так возникают наезженные колеи, в которые повозка памяти сворачивает с особенной легкостью.

[38] Платон. Теэтет. § 33.

Уже материалисты прошлого столетия сделали выводы из этого взгляда. Гук и другие вычислили, что, так как для произведения одного представления достаточно 20 терций, человек за 100 лет должен был бы накопить в своем мозгу 9 467 280 000 следов, или оттисков, представлений, или, если из-за времени сна сократить это число до трети, 3 155 760 000, а значит, за 50 лет 1 577 880 000; если, далее, принять вес мозга в 4 фунта и вычесть из них один фунт на кровь и сосуды, а другой — на кору, то в одном гране

мозгового вещества пришлось бы 205 542 следа.[39] Этот расчет приблизительно верен, а цифры доказывают; но здесь они несомненно доказывают немыслимость гипотезы, из которой исходили. Если предпосылка, что память должна объясняться из чувств и мозгового вещества, ведет к таким играм с числами, которые к тому же выдаются за точную науку, то всякий непредубежденный человек, вероятно, откажется от этой предпосылки как несостоятельной и скорее поверит в трансцендентальное сознание, независимое от мозгового вещества, чем в миллионы атомов углерода и азота в мозгу, которые хранят в себе вещественные следы всех представлений и, несмотря на постоянное обновление нашего тела, передают их по наследству своим преемникам.

[39] Губер. Das Gedächtnis. 21.

Наша духовная жизнь к тому же состоит не из одних представлений; они лишь материал наших суждений. А в суждении эти вещественные атомы мозга, при всей их чудодейственности, снова оставляют нас ни с чем: нам пришлось бы допустить, что, когда мы строим предложение, выносим суждение, представления схватываются и составляются вместе, как литеры из наборной кассы;[40] а те атомы были бы разом и наборщиком, и наборной кассой.

[40] Губер. 53.

Оставим же материалистам их расчеты и попробуем найти верную теорию способности памяти из одного лишь разбора процесса, который происходит при воспоминании. Уже в предыдущем не раз выявлялась необходимость различать воспроизведение и воспоминание, и ясно, что если бы даже теория вещественных следов в мозгу была верна, она объясняла бы в лучшем случае

воспроизведение, новое всплывание представления, но никак не его узнавание. Этого последнего, субъективного фактора следы в мозгу, стало быть, вовсе не делают излишним. Всплывание представления и его узнавание — отнюдь не тождественные понятия. Смешение их порицали еще греческие философы. Аристотель говорит совершенно ясно, что воспоминание — больше, чем простой возврат старого образа: в нем есть вместе с тем знание о другом образе, которого больше нет; в воспоминании нынешнее представление в то же время узнается как отражение прежнего. Воспоминание — μνημόνευμα — не просто образ фантазии — φάντασμα, — но связано с мыслью, что этот образ есть повторение прежнего восприятия.[41] Так же и Плотин говорит, что воспоминание основано не на том, что остаются чувственные впечатления, а на духовной деятельности; душа при этом не страдательна, а деятельна.[42]

[41] Аристотель. О воспоминании. Гл. 1 и 2.

[42] Плотин. Эннеады. IV, 6, 3.

Необходим, стало быть, орган, который воспроизведенные представления одновременно и узнает; а это узнавание возможно лишь через сравнение и предполагает как раз, что прежнее представление еще существует, то есть не было забыто. Чувственное же сознание действительно забывает; мы, стало быть, вынуждены допустить трансцендентальное сознание, орган, который не только хранит, но и судит. Конечно, если атомы углерода уже снабдили всеми возможными чудесными способностями, то можно поместить в них и этот орган, и тогда из анализа воспоминания из этих атомов должно выйти все, что в них прежде вложили. Но атомы с такими свойствами — сами души; материалисты, стало быть, уходят от одной души лишь тем,

что принимают их миллионы. При этом остается еще необъясненным то, что у души разумеется само собой: как из миллионов атомов должно получиться *единое* сознание. Теория вещественных следов в мозгу, стало быть, при всех обстоятельствах сохраняет необъясненный остаток — узнавание и единство сознания; далее, она объясняет не только меньше, чем учение о душе, но и это меньшее — гораздо большей затратой объяснительных средств, а в сущности все сводится к тому, чтобы вместо одной души принять миллионы атомов, которые ничем от души не отличаются и лишь ради сохранения видимости получают при крещении материалистическое имя. Так эта теория нарушает простейшие предписания логики, и снова оказывается, что и точный метод исследования, если он считает логику и философию излишними, может привести лишь к научной небрежности.

На деле очень часто бывает воспроизведение без воспоминания, как, например, в упомянутом выше сне Скалигера; различие между этими двумя актами, стало быть, вовсе не произвольно, это не просто понятийное разделение единого процесса — оно основано в природе фактов. Далее, всякое воспоминание происходит по законам ассоциации, даже между психически разнородными состояниями. Но если в самих представлениях заложено свойство взаимно вызывать друг друга, если законы ассоциации для воспоминания необходимы, то они, очевидно, уже сами по себе делают то, ради чего материалисты рядом с ассоциацией привлекают еще и следы в мозгу. Эта теория, стало быть, повинна в ненужном удвоении объяснительных начал.

Короче, без психического органа, лежащего позади чувственного сознания, процесс воспоминания объяснить нельзя,

и, очевидно, простейшая гипотеза — видеть в этом органе, трансцендентальном сознании, не только место хранения прежних представлений, но вместе с тем и начало, деятельное в их узнавании.

Верная теория воспоминания невозможна без верной теории забвения. Явление чередующегося сознания показывает это с такой отчетливостью, что желать больше нечего. Лишь когда мы знаем, куда девается представление при забвении, мы можем ответить на вопрос, откуда оно приходит при воспоминании.

Что же происходит в процессе забвения? Это исчезновение из чувственного дневного сознания. Уничтожением представления оно быть не может, иначе воспроизведение было бы невозможно. А так как теория следов в мозгу исключена, должен существовать психический орган, сохраняющий *способность воспроизведения*, даже если бы представление как *продукт* его прежней деятельности было уничтожено. Этот орган лежит по ту сторону границы самосознания, он принадлежит бессознательному. Но если бы этот орган имел лишь скрытую способность к воспроизведению, а не притягивал бы к себе представление как продукт и не удерживал его неизменным, то нам пришлось бы внутри этого органа снова различать сознательное и бессознательное. Этим допущением, стало быть, ничего не объяснено, трудность лишь отодвинута и перенесена. Остается, стало быть, только сказать, что тот орган сам по себе вовсе не бессознателен, а лишь с точки зрения чувственного сознания; что он, стало быть, хранит не только скрытую способность к воспроизведению, но принимает в *свое* сознание и само представление, которое становится бессознательным, то есть исчезает из чувственного сознания. Этим допущением трансцендентального сознания объясняется, что воспоминание

становится возможным вследствие простого переноса психофизического порога, вследствие всякого сдвига границы между чувственным и трансцендентальным сознанием. Если бы представление при забвении действительно погружалось в нечто само по себе бессознательное, нельзя было бы понять, как при воспоминании это бессознательное вдруг снова становится сознательным. То, что забывается, не может поэтому перестать принадлежать сознанию, и так как забвение есть исчезновение из чувственного сознания, мы должны принять еще и второе. Представление забывается — это значит, стало быть: оно переходит из чувственного сознания в трансцендентальное.

Сравним теперь обе теории при помощи образа. Материалисты говорят, что всякое представление оставляет вещественный след в мозгу. Тогда всякое воспоминание было бы равнозначно *расширению чувственного* сознания — ведь материалист знает только его — за пределы прежней его сферы, отчего освещался бы оставленный след, лежащий иначе во тьме. Но так как на деле именно в *состояниях сна* наступает усиление памяти, и тем большее, чем глубже сон, то есть чем сильнее *оттеснено* чувственное сознание, то это усиление не может основываться на расширении чувственного сознания — вроде того, как если бы солнце, усилив свою светящую силу, посылало лучи дальше в темное пространство. Этот образ, должно быть, неверен; нам надо поискать другой. Вынужденные принять двойное сознание и представлять себе и забвение, и воспоминание как переход от одного к другому, мы невольно приходим к сравнению солнца в его отношении к неподвижной звезде. Когда солнце, чувственное сознание, светит, неподвижная звезда невидима. Видимой она становится не оттого, что солнце разгорается сильнее и расширяет свою световую сферу до той звезды; напротив, оттого,

что солнце заходит, что чувственное сознание подавлено, светящая сила неподвижной звезды получает свое значение: она не теперь лишь создается, но лишь теперь воспринимается. Это двойное сознание скреплено узами общего субъекта, то есть — если оставаться в образе — солнце и неподвижная звезда образуют двойную звезду и движутся вокруг общего центра тяжести. В сомнамбулизме, как мы видели, дневное сознание не только сохраняется, но и дополняется оживлением забытых представлений; чувственное же сознание ничего не знает о содержании трансцендентального и отделено от него беспамятством.

Кто при недостатке понятий не довольствуется одними словами, тот, вероятно, согласится со мной в том, что непонятна всякая теория памяти, где говорится о том, что представления становятся бессознательными (при забвении) и снова сознательными (при воспоминании). Такой процесс можно, пожалуй, как говорит Шекспир, выговорить языком, но не продумать мозгом. Так как при излагаемой здесь теории сознания эта главная трудность совершенно отпадает, то эта теория проще любой другой. Когда мы что-нибудь забываем, в представлении от этого вовсе ничего не меняется: оно не становится каким-то непостижимым образом бессознательным и уж тем более не уничтожается; но кое-что меняется в субъекте человека. Этот субъект обладает двойным сознанием, вследствие чего он распадается на две личности, и в забвении, как и в воспоминании, происходит лишь переход представления из владения одной из этих двух личностей во владение другой. Не представление становится бессознательным, но лишь одна из двух личностей нашего субъекта, «Я» дневного сознания, становится в отношении этого представления бессознательной. Так теория воспоминания

вытекает из теории забвения, и большая простота излагаемого здесь взгляда видна уже в том, что он не берется решать две проблемы — воспоминание и забвение — как два в корне различных психических акта, а сводит обе проблемы к одной: и воспоминание, и забвение основаны на постоянной подвижности той пограничной линии между двумя личностями *одного* субъекта. Оба акта происходят лишь для чувственного сознания. То, что мы забываем, не уничтожается как представление, а сохраняется в трансцендентальном сознании; то, что мы вспоминаем, не создается заново как представление, а лишь переносится в чувственное сознание.

ГЛАВА VII. МОНИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

✦

1. Двуликость человека

Трансцендентально-психологические способности человека — не нормальное его достояние; они проявляются лишь в исключительных состояниях, которые с точки зрения чувственного сознания и нормального образа существования кажутся более или менее болезненными, — чем, однако, вовсе не сказано, что болезненна природа самих этих способностей. Но мы не можем считать эти исключительные состояния высшим состоянием человека, потому что трансцендентально-психологические способности достигают в них отнюдь не совершенного развития, а выступают лишь как психические зарницы или как первые проблески неподвижных звезд, которые в переходный час сумерек не могут явиться в чистом блеске.

Если мы спросим, стало быть, о значении этих способностей, то их несовершенство допускает двоякое понимание: либо эти способности сами по себе даны лишь несовершенно, либо недостаточны только условия их проявления, как сумерки недостаточны для яркого сияния неподвижных звезд. В первом случае, то есть если бы эти способности были сами по себе совершенны, а недостаточны были бы лишь условия их проявления, проблема касалась бы прежде всего философа, которому надлежит исследовать трансцендентальное ядро существа человека; во втором же случае, если бы эти способности

были сами по себе так же несовершенны, какими являются в опыте, проблема касалась бы прежде всего биолога. Ибо хотя для земного существования индивидуума эти способности собственно значения не имеют и на это существование не рассчитаны, они все же могли бы быть способны к развитию, то есть иметь значение для рода. В этом случае мы добьемся верного их понимания, если сравним их с другими признаками биологического процесса, с которыми у них общие черты: ненормальность, ненужность для земного существования и несовершенное в нем развитие. Такие признаки показывает всякий организм, и как раз учение Дарвина пролило на них свет. Понятны они только с точки зрения теории развития.

Оба способа понимания, философский и биологический, нам нужно здесь рассмотреть подробнее, и тогда выяснится, должны ли мы выбирать между ними или, быть может, верны оба. Лишь мимоходом упомяну еще третий способ понимания, раз уж он исторически дан, — мистический. По учению мистиков, человек есть либо падший ангел, попавший в земное существование через метафизическое грехопадение, либо по меньшей мере человек, павший через райский грех и утративший прежнее, высшее состояние, вернуть которое — его задача. Если, стало быть, для биолога трансцендентально-психологические способности — зародыши развития, то мистик рассматривает их как рудименты, которые, однако, обречены не на полное отмирание, а, напротив, служат трамплином, чтобы снова достичь утраченного состояния. Вопрос, может ли индивидуум достигнуть этого состояния в пределах своей земной жизни полностью или лишь отчасти, мы можем здесь обойти; но если считать эти задачи поставленными перед человечеством, то возрождение может быть достигнуто лишь тем же путем биологического процесса, который указывает

для рода человеческого и биологический взгляд. Будем ли мы смотреть на трансцендентально-психологические способности как на зародыши, способные к развитию, или как на рудименты, способные развиться вновь, — конечная цель все равно одна; в одном случае нам предстоит ее завоевать, в другом — завоевать снова.

Речь идет, стало быть, об отношении трансцендентальной психологии к учению о развитии, а затем — к философии.

Теория развития сделала до сих пор лишь *один* из заложенных в ней выводов относительно человека; другой был упущен из виду, а между тем он не только важнее, но и освобождает эту теорию от ложного положения, в которое она попала из-за материализма. Материализм завладел дарвинизмом как опорой своих тезисов; но окажется, что теория развития — не опора, а победительница материализма.

Если мы выхватим из ряда развития земных форм жизни любое звено, то в нем следует принять во внимание две стороны. Всякая форма жизни всей своей организацией, строением, инстинктами и жизненными привычками указывает назад, на биологическое прошлое, в котором она коренится. Сравнение с предшествующими формами животных показывает постепенное развитие природы. С другой же стороны, всякая форма растений и животных как бы пророчески указывает направление, в котором развитие пойдет дальше путем изменений строения, дальнейшей дифференциации органов, изменения жизненных привычек и инстинктов. Как в рыбах, похожих на пресмыкающихся, как бы предвозвещено позднейшее царство собственно пресмыкающихся, так царство птиц предвозвещено многочисленными видами птеродактилей, погребенных в юрских слоях; ланцетник — как бы общая программа следующего за ним

царства позвоночных, а в роде обезьян предвозвещено конечное звено биологического развития — человек, который стопой примыкает к горилле, рукой — к шимпанзе, мозгом — к орангу, что, к слову сказать, лучше всего доказывает, что он не происходит ни от одной из этих форм.

Но если мы не хотим обойтись с учением о развитии, как с тем мавром, который сделал свое дело, доведя нас до человека, — если мы хотим быть последовательными, то должны и человека рассмотреть с этой двойной точки зрения. Дарвинизм бросил взгляд назад, на историю развития земной жизни, но не дает себе труда открыть в природе человека те задатки, которые пророчески указывают вперед и должны быть налицо в *нынешнем* конечном звене развития так же, как в каждом прежнем. Как всякому произведению природы присущи и рудименты прошлого, и задатки будущего развития, так и человек должен иметь свое лицо Януса, обращенное в обе стороны.

Но так как физическое повышение организации сверх человека в высшей степени невероятно — ради краткости я должен сослаться на «Очерки о естественном отборе» Уоллеса и на то, что я изложил об этом в «Обитателях планет»,[43] — то у человека способными к развитию следует считать прежде всего психические задатки. Дарвинизм, стало быть, решил лишь одну половину задачи, поставленной учением о развитии; чтобы решить и другую, нужно принять во внимание ненормальные функции человеческой психики, и притом принадлежащие как сфере познания, так и сфере воли. Но как у всех прежних форм жизни будущее развитие дает о себе знать лишь прикровенно, так будет и у человека: как раз его более важные, биологически-пророческие задатки могут проявляться лишь в зачатке и выдавать себя лишь в виде исключения; можно даже заранее

ожидать, что должно наступить нарушение нормального равновесия психического человека, чтобы дремлющие в нем в зачатке задатки могли на время высвободиться. Мы уже видели, что во сне, в сомнамбулизме, в различных болезненных состояниях, например в горячечном бреду, и даже в помешательстве такие явления можно наблюдать часто. При этом выступают способности человеческого сознания и воли, которые в нормальном состоянии остаются скрытыми.

---

[43] Darwinistische Schriften. VIII. Лейпциг, изд. Эрнста Гюнтера.

Так «мистические явления» человеческой природы, как называет их Перти в своем превосходном сводном труде, оказываются необходимым следствием учения о развитии. По аналогии мы должны заранее принять, что такие зачаточные задатки дремлют в нас и порой выходят наружу.

Изложенная точка зрения, по-видимому, единственная, при которой мы можем найти в этих «мистических явлениях» смысл и понять их. Они пророчески указывают на будущее — примерно как органы, образующиеся в зародыше, функции которых отчасти вступают в действие лишь спустя годы, или как те зачатки личиночной жизни, которые созревают лишь в позднейшем состоянии. И чередование поколений у животных дает сходные явления.

Даже если — без всякого на то права — признавать такие явления хорошо установленными лишь тогда, когда о них сообщают физиологи, психологи и врачи-психиатры, то и тогда в нашем распоряжении был бы необычайно богатый материал. Но нужно подчеркнуть, что *число* таких случаев для честного исследователя может иметь лишь малый вес. Если бы на Северо-Германской равнине был найден лишь *один* эрратический валун,

то геология все же заключила бы из этого, что ледники Севера некогда продвигали свои исполинские языки так далеко. Более того, когда в золенгофенском сланце выкопали первого и тогда единственного археоптерикса, все естествоиспытатели согласились, что этот *один* экземпляр доказывает происхождение птиц от пресмыкающихся. Потому-то честность и велит придавать такой же вес хорошо установленному случаю необычайной функции человеческой психики, будь он даже *один*. Более того, именно тогда, когда бесспорным был бы лишь один-единственный факт такого рода, его следовало бы хранить в наших руководствах по физиологии и психологии так же бережно, как упомянутого археоптерикса в Лондонском музее. Но честность требует и большего: если бы, например, такой факт опрокинул все наше материалистическое мировоззрение, это не только не давало бы нам права его не замечать, но его *именно тогда* следовало бы по возможности высечь в мраморе, ибо благодаря своей единственности он был бы несравненно важнее.

Не может быть сомнения в том, что в пределах нашего опыта мы встречаем факты, доказывающие, что объяснительные начала нынешнего естествознания нужно умножить, и к ним относятся слова Шеллинга:[44] «Уже не умозрение, а сама природа нарушает покой унаследованных гипотез».

[44] Шеллинг. А. IX, 362.

К сожалению, такая честность перед фактами, которые прямо угрожают господствующему материалистическому мировоззрению, встречается очень редко. Мы устроили себе систему мира наподобие прокрустова ложа. Что в нее подходит, то принимается; что не подходит, то перекраивают, пока оно не подойдет, или же вовсе не замечают. Факты должны

сообразоваться с нашими головами, и как раз точное естествознание смешивает свой субъективный кругозор с объективным кругозором природы и проводит данную ему границу вовсе не точно. Всякий специалист признает возможным лишь то, что возможно по законам, господствующим в его особой области, и считает себя вправе прикладывать свою короткую мерку и к философским проблемам. Но чтобы познать мир, нужны телескопы, а не микроскопы; более того, так как мир есть органическое целое и всякое выделение особой области — лишь произвол, оправданный ограниченностью наших сил, то ко всякому специалисту относятся слова, сказанные, если я не ошибаюсь, Лихтенбергом: «Кто понимает только химию, тот не понимает и ее».

Как честно звучит, напротив, то, что высказал Джон Гершель: «Совершенный наблюдатель во всех областях знания будет держать глаза как бы открытыми, чтобы их сразу могло поразить всякое событие, которое по уже принятым теориям *не* должно было бы произойти; ибо это и есть те факты, что служат путеводной нитью к новым открытиям».[45] Этим золотым словам, к сожалению, не следуют, потому что, как говорит Шопенгауэр, принятая гипотеза дает нам рысьи глаза для всего, что ее подтверждает, и делает нас слепыми ко всему, что ей противоречит. Это, к сожалению, слишком по-человечески; но исследователь истины теряет свое достоинство, если разделяет эту слабость, и если он прикладывает к высокой природе как мерило свою личную способность понимания, она никогда не откроет ему своего величия.

[45] Гершель. Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften. § 27.

Исследователи с более широким кругозором, не замкнувшиеся в одной частной специальности, встречают мистические явления, как их называют, — впрочем, мистическими их можно назвать не по существу, а лишь с точки зрения нашего едва пробудившегося понимания природы, — по большей части с большей непредвзятостью. И образованные люди, не принадлежащие к ученому сословию, встречают их с большей гибкостью ума, чем систематики, чья мысль нередко застывает в привычных рамках. Но и здесь обыкновенно видишь на опыте, что слушатель довольствуется произнесенным вполголоса «удивительно!» — то есть признает, что факт достоин внимания, а через четверть часа уже снова забывает его, просто потому, что не знает, что с ним делать.

Естествознание открыло области, в которых все воспринимаемые явления можно вывести из небольшого числа законов. В величайшем масштабе так обстоит дело в астрономии. Переходя затем к более сложным областям явлений, оно и в них обнаружило большое число законов. Правда, как раз самые рассудительные наши естествоиспытатели далеки от утверждения, будто нет фактов, выпадающих из этих объяснительных начал; они признают, что существуют и иные законы, кроме тех, которые мы при быстром прогрессе естествознания со времен Бэкона Веруламского сняли с одной лишь поверхности явлений. Для обычного же материалиста верное основоположение естествознания — что все в природе происходит по законам — в мгновение ока превращается в иное: что все происходит по таким законам, которые мы уже знаем в материи, и что других законов нет. Фактов, которых не объяснить давлением и толчком, будто бы и вовсе не должно быть. Но если бы человечество искони поступало по этому узкому

основоположению материалистов, мы и поныне оставались бы при познаниях лесных племен вроде бразильских ботокудов; отсюда можно судить, далеко ли мы ушли бы с такими основоположениями.

Факт тот, что знание человечества о мире постоянно росло; отсюда прямо следует, что во *всякое* время существовали еще иные истины, кроме доказуемых в то время. Тем не менее каждым поколением владел предрассудок, будто оно стоит на вершине пирамиды, и оно полагало, что все явления природы выводимы из известных ему законов, так что всем последующим поколениям оставалась бы лишь работа подручных — подтаскивать новые камни к уже начерченному мысленному зданию мира. Но истинный прогресс идет не вширь, а вглубь; потому-то переворачивающие открытия и были искони суждены как раз тем исследователям, которые не разделяли этого предрассудка. В философии этот предрассудок называют априоризмом, и никто не высмеивал его больше, чем именно точная наука. Но если она не видит, что подчинять известным законам все новые явления — лишь одна часть ее задачи, а гораздо более важная задача — открывать законы неизвестные, то она вполне подобна априористу Гегелю, который доказывал, что планет не может быть больше семи. «Больше всего препятствует отысканию истины, — говорит Шопенгауэр,[46] — не ложная видимость, исходящая из вещей и вводящая в заблуждение, и не прямо слабость рассудка, а предвзятое мнение, предрассудок, который, как мнимое априори, становится на пути истины и тогда подобен противному ветру, гонящему корабль прочь от того направления, где лежит земля, так что руль и паруса работают теперь напрасно».

[46] Шопенгауэр. Parerga. II, § 17.

Нельзя достаточно подчеркнуть, что мистических явлений в собственном смысле нет и что они таковы лишь для нас; быть может, даже такой высокий ум, как Аристотель, заговорил бы о мистицизме, если бы ему сказали, что в XIX столетии станет возможна мгновенная переписка между жителями разных частей света. С этой оговоркой мы можем сохранить это слово и исследовать, как нам следует разобраться с мистическими явлениями. Если спиритуалист средних веков толковал их религиозно или приписывал воздействию демонов, то это было по меньшей мере лишь неверным толкованием; гораздо больше ошибка, когда естествознание их попросту отрицает, и притом из априорных оснований. Верное отношение лежит, пожалуй, посередине: мы должны исследовать такие явления научно.

Во всей природе мы находим высшее согласие между строением форм жизни, их инстинктивными влечениями и условиями их жизни, так что по одному из этих факторов можно заключить о других. Каждая форма предстает замкнутым целым, когда достигла состояния приспособления. Исключения лишь кажущиеся и доказывают только, что всякое приспособление есть дело времени, что всякая форма занимает в царстве природы промежуточное положение: органы, более или менее захиревшие, указывают на прошлое; признаки и психические задатки, заложенные в зачатке, возвещают будущее. Исключать отсюда человека у нас нет права; и он занимает промежуточное положение, обращенное в две стороны.

Если по рудиментарным образованиям его анатомического строения мы заключаем о его биологическом прошлом, то обязаны и ненормальные функции его психики признать прикровенными намеками на будущее. Спорить можно разве лишь о том, кому принадлежит это будущее, и притом с точки

зрения логики возможны три гипотезы: мистические явления указывают либо на высшую форму жизни, которая некогда сменит нас на Земле, либо — если мы понимаем всю природу как лестницу ступеней — мы можем принять, что такие формы уже теперь существуют на других светилах; наконец, в ненормальных функциях может быть указано и наше собственное индивидуальное будущее.

Логически допустимы все три гипотезы, более того, они даже совместимы. Ведь если человек призван некогда выйти из нынешнего своего состояния гусеницы бабочкой — в состояние, где трансцендентальные способности, лишь неясно просвечивающие в земном существовании, были бы его нормальным достоянием, — то это состояние вполне могло бы быть тем же самым, которое биологический процесс должен довести до зрелости на Земле. Такое направление биологического процесса было бы даже неизбежным, если — что все-таки мыслимо — в учении о переселении душ заключено зерно истины. Если трансцендентальному субъекту суждено многократно вступать в земное существование, если эти последовательные существования по закону сохранения силы связаны так, что мы переносим наши нравственные и умственные задатки из одного существования в другое, если эти задатки и физические навыки участвуют в образовании того организма, в который мы облекаемся, — тогда наше индивидуальное развитие имело бы вместе с тем и цель подготовить будущий тип планетного человека. Наконец, и третья гипотеза совместима с обеими другими: из различий в возрасте разных планет вытекают и различия в том, сколько времени уже длились на них биологические процессы, так что мы можем принять как светила,

которые еще не достигли земной высоты организации, так и другие, на которых она уже превзойдена.

Ненормальные функции человеческого сознания требуют, стало быть, к себе такого же внимания, как и их соответствие — рудиментарные органы. Они не могут быть вложены в человеческую душу как полное противоречие, ибо таких противоречий нет ни в одном живом существе. С другой стороны, нельзя отрицать, что они не вполне согласуются с земным образом существования и для него излишни; их объяснение может, стало быть, лежать лишь в промежуточном положении нашего существования. Бессмысленных случайностей здесь быть не может, стало быть, мы должны отнести их значение в будущее. Если мы упустим из виду бабочку, лежащую в будущем, то и приготовления гусеницы к окукливанию покажутся нам бессмысленными. Где бы мы ни встречали такую бессмысленность, нам всегда следовало бы склоняться к тому, чтобы искать ее не на стороне природы, а на стороне ее толкователей.

Когда молодой кабан, еще прежде чем у него выросли клыки, бьет вокруг себя так, словно уже обладает ими, или когда

Прежде чем лоб у теленка покажет торчащие рожки,
Гневно уж ими он бьет и бросается прямо на недруга, —[47]

[47] Лукреций. De natura rerum. V, 1034.

то такие явления, к которым можно было бы прибавить еще многие другие из юной жизни и зародышевого состояния организмов, открывают свой смысл лишь тому естествоиспытателю, который держит перед глазами будущее организмов. Но такую же точку зрения мы должны занять и в отношении сходных случаев из нашей психической области, если

только всерьез хотим включить человека в природу и всерьез принимаем теорию развития. Ибо, как говорит Кант, «все природные задатки существа предназначены к тому, чтобы когда-нибудь развиться полностью и сообразно цели. У всех животных это подтверждает как внешнее, так и внутреннее, или расчленяющее, наблюдение. Орган, которым не должны пользоваться, устройство, не достигающее своей цели, — противоречие в телеологическом учении о природе; ибо если мы откажемся от этого основоположения, то будем иметь уже не закономерную, а бесцельно играющую природу, и безотрадный случай займет место путеводной нити разума».[48]

[48] Кант. VII, 1, 319.

Как бы благоприятно мы ни думали о возрастании человеческого сознания через исторический ход наук, возрастание тех мистических задатков может быть достигнуто лишь биологическим изменением человеческой формы жизни или мозга, и притом таким, при котором порог ощущения снова сдвигается в сторону повышенной чувствительности. Но если человеческий вид способен к развитию в биологическом смысле, то и в отдельной особи должен быть задаток к этому, то есть подвижность порога ощущения. Значит, этим задатком можно воспользоваться и привести порог в действительное движение; и ясно, что отсюда должны проистечь замечательные сведения о природе вещей и о человеке, который откликается на их воздействия.

Это повышение чувствительности открыл Антон Месмер, и он очень ясно сознавал вытекающие отсюда следствия. Он приводит примеры сдвига порога вкуса и обоняния.[1]

[1] Месмер. Aphorismen. § 250–252. 255. 259–261. 263. 282. 283.

Если же условие этого сдвига — состояние сна, то степень сдвига должна зависеть от глубины сна, и, следовательно, магнетический сон должен быть особенно благоприятен. Но польза для науки от этого явления появится лишь тогда, когда спящий сможет внутренне пробудиться и дать сведения о своих ощущениях. Это и происходит в сомнамбулизме. В своих сочинениях Месмер о нем не говорит; но что он его знал, ясно видно из его афоризмов.[2] Он умалчивал об этом знании, как прежде египетские и греческие жрецы в храмах Асклепия. Его ученик Христиан Вольфарт, доцент Берлинского университета, прямо это подтверждает.[3]

[2] Месмер. Aphor. § 254–257. 264.

[3] Вольфарт. Erläuterungen zum Mesmerismus. Предисловие.

Итак, мистические явления человеческой души становятся понятны из подвижности порога ощущения. Это трансцендентальные способности, закономерные ответы души на те воздействия вещей, которые в обычном состоянии остаются неосознанными, потому что протекают ниже порога. Если эти воздействия не доходят до сознания, то нет и ответа на них; и потому один и тот же порог скрывает от нашего сознания трансцендентальный мир, а от нашего самосознания — трансцендентальный субъект.

Мистические явления душевной жизни суть, следовательно, предвосхищения биологического процесса, и потому между дарвинизмом и трансцендентальной психологией существует тесная связь.

Дарвинизм стал определяющей идеей естествознания наших дней. Я, право, ничего не имею против этого, и вряд ли меня можно упрекнуть в предубеждении против этого учения: в обоих своих сочинениях по философии астрономии[4] я не только

пытался показать косвенный отбор целесообразного в пределах космической физики и набросать космическую биологию в духе монистической теории развития, но и весьма склонен признать способность трансцендентального субъекта к развитию в смысле метафизического дарвинизма. Однако нельзя отрицать, что в лихорадочном стремлении измерить природу меркой Дарвина мы рискуем забыть: дарвинизм — лишь одна половина теории развития, и, значит, не ему принадлежит единственное и решающее слово, когда речь идет о том, чтобы познать место человека в природе. Принять теорию, но отделить от нее важнейший ее вывод — чистый произвол. А именно так и поступают материалисты, и в этом они похожи на рассказчика, который передает историю, но упускает ее суть.

[4] Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Лейпциг, Эрнст Гюнтер, 1882. — Die Planetenbewohner. Лейпциг, Эрнст Гюнтер, 1880.

Теперь мы можем обратиться к философской оценке трансцендентальных способностей, в которой они предстают как предвосхищения нашего будущего бытия.

2. Трансцендентальный субъект

За материалистическую гипотезу, по которой дух человека зависит от телесной материи, прежде всего от мозга, говорит ровно столько же явлений, сколько за противоположную, спиритуалистическую, которая ставит тело в зависимость от духа. Отсюда следует, что между телом и духом вообще нет причинной связи, что ни одно не обусловлено другим, а есть лишь параллелизм их изменений; а это возможно, только если оба проистекают из общей причины, — разве что мы допустим предустановленную гармонию в духе Лейбница.

Дуализм тела и духа — лишь частный случай дуализма вещества и силы, разрешить который — задача натурфилософии и лишь во вторую очередь трансцендентальной психологии. Если дуализм вещества и силы разрешим и, значит, не лежит объективно в сущности вещей, то он должен лежать субъективно в природе психики. Сила и вещество в своей обособленности — как мертвая материя и нематериальная сила — суть лишь отвлечения человеческого ума; поэтому в опыте они никогда и не встречаются порознь, и их кажущийся дуализм восходит прежде всего к дуализму в человеческой способности восприятия: от положения психофизического порога зависит, какая сторона природных вещей станет для нас воспринимаемой — силовая или материальная, тогда как объективно обе всегда существуют нераздельно и разделимы лишь в мысли. Следовательно, у всякой действующей на нас силы должна быть своя материальная сторона, даже если она не становится для нас чувственной. То, что для нас нечувственно, еще не есть поэтому нематериальное. Только существо, у которого не все действующие на него силы переступают порог ощущения, у которого часть их не чувственна, а лишь умопостигаема, может совершить понятийное разделение силы и вещества; напротив, существу, которое не было бы раздвоено никаким порогом ощущения и до чувственного восприятия которого доходили бы, значит, все действующие силы, такие отвлечения были бы невозможны. Такому существу и направленная на него мысль должна была бы представляться материализованной, примерно как галлюцинация. Там же, где порог ощущения есть, от напряженности действующих сил зависит, не воспринимаем ли мы ничего или имеем перед собой осязаемую материю.

Пока этот взгляд не утвердится, мы не вправе называть себя монистами; а менее всего монистичен материализм, ибо сила и вещество — его последние слова в разборе любого явления природы, то есть он застревает в этом неразрешимом для него дуализме. Впрочем, похоже, что точное естествознание само подготавливает монистическое понимание в указанном смысле. В сочинениях Крукса и Егера[5] как будто уже намечаются физика и химия, в которых сила и вещество предстают уже не разнородными, неведомо как сцепленными в мире вещами, а лишь крайними формами на *одной линии*. Если же дуализм материи и силы будет снят, то всякая метафизика с точки зрения иной способности восприятия оказалась бы просто физикой, и на вопрос, возможен ли для человека метафизический взгляд в сущность вещей, можно было бы ответить утвердительно, если бы его порог ощущения оказался подвижным. А в сомнамбулизме так и есть; поэтому в этом состоянии становятся чувственно воспринимаемыми силы, которые иначе не воспринимаются, например одические световые истечения, сопровождающие магнетический пасс. Где же лежит граница возможного, этого мы указать не можем; и если всякая материя — видимая сила, а всякая сила — невидимая материя, то лишь от положения порога зависит, могу ли я читать мысли другого, как делает сейчас в Вене Камберленд, — на которого как на чудо дивятся все, кто не знает, что это почти обычная способность всех сомнамбул, — или не чувствую даже его ударов.

[5] Крукс. Die strahlende Materie. Лейпциг, 1882. — Егер. Die Neuralanalyse. (Entdeckung der Seele II.) Лейпциг, 1884.

Итак, если материалисты прикладывают к понятию материи мерку именно человеческих чувств, считая действительность и чувственность совпадающими понятиями, то это чистый

произвол. С тем же правом можно было бы мерить материю меркой иной чувственности и утверждать, что нет ни газообразной, ни жидкой материи и что материальны лишь такие вещи, которыми можно пробить человеку голову. Но столь же недопустимо понимать нечувственное в смысле спиритуалистического сверхчувственного; ведь с точки зрения иной чувственности и бегемота можно было бы назвать сверхчувственным.

Наши чувства, стало быть, — совершенно произвольная и относительная мерка для того, чтобы провести границу между материей и силой, телом и духом. Всякая чувственность, то есть всякий порог ощущения, проводит эту границу в ином месте. В основе всего чувственного должно лежать нечувственное, и агрегатные состояния твердого, жидкого и газообразного — лишь продукты сгущения четвертого агрегатного состояния, которое Фарадей и Крукс называют лучистой материей и в котором материя — с точки зрения нашей чувственности — словно стремится улетучиться в чистую силу.

Последние элементы, из которых состоит материя, нуждаются, следовательно, в очень высокой степени сгущения, чтобы стать воспринимаемыми для нашей чувственности. Но чем больше предстает нам материальная сторона вещи, как, например, у гранитной глыбы, тем больше исчезает для нас ее силовая сторона, и мы говорим тогда о мертвом веществе. Чем же сильнее выступает силовая сторона вещи, как, например, у мысли, тем больше исчезает ее материальная сторона, и мы говорим тогда о нематериальных силах. Но совершенно недопустимо принимать это понятийное разделение силы и вещества, духа и тела за реальное разделение и превращать эти две стороны *одной* вещи в самостоятельные сущности.

Нормальное состояние человека основано на нормальном положении его порога ощущения, которое, в свою очередь, определяет данную ему границу между силой и материей. А так как с каждым сдвигом порога сдвигается и эта граница, то из изучения трансцендентальной психологии должно вытекать и разрешение дуализма силы и вещества — именно для противоположности тела и духа: трансцендентальный субъект пришлось бы рассматривать как общую причину тела и духа. Когда я думаю мысль, это процесс, лишь силовая сторона которого лежит в моем самосознании; если бы кто-то посторонний мог наблюдать этот процесс, он воспринял бы лишь молекулярные изменения в мозгу, ему была бы видна только материальная сторона процесса. Поэтому внутренний наблюдатель легче склонится к спиритуализму и станет отрицать материальную сторону, а внешний — скорее к материализму и станет отрицать силовую. В действительности обе стороны процесса неразделимы.

Если сдвиг порога в сомнамбулических состояниях приносит не только новые воздействия вещей на нас, но и новые ответы нашего субъекта на эти воздействия, то наш психический субъект предстает при этом более обширным, чем в бодрствовании. Значит, в нашем самосознании находится не весь наш субъект, а лишь наше «Я», поставленное в мир явлений, лишь те психические ответы, к которым нас побуждают воздействия чувственно воспринимаемых вещей; те же способности, что соответствуют воздействиям, остающимся ниже порога, обычно остаются скрытыми. Поэтому мы должны отличать от содержания нашего чувственного самосознания, от «Я», наш трансцендентальный субъект. В этом субъекте, априорном по отношению ко всему нашему чувственному явлению, дуализм между нашим организмом и органически опосредованным

сознанием, правда, снят; но взамен возникает пока лишь другой, более глубокий дуализм — между трансцендентальным существом, с одной стороны, и нашей органической формой явления вместе с ее чувственным сознанием — с другой. В этом дуализме геометрическая задача как бы превращена в стереометрическую, и теперь предстоит сначала ясно показать существование этого стереометрического дуализма, а затем и разрешить его монистически.

Не только философия, особенно «Философия бессознательного» Гартмана, но и сами естественные науки в своих исследованиях рефлекторного движения, целительной силы природы, инстинкта, гения, бессознательных умозаключений в чувственном восприятии и т. д. проложили в темное царство бессознательного штольни немалой длины, которые давно позволяют предполагать общее место их схождения. Там лежит решение важнейших задач, и прежде всего там должен найти ответ вопрос: следует ли понимать бессознательное пантеистически, или доказательство трансцендентального субъекта приводит нас к индивидуализму, то есть заставляет снова принять учение о душе, хотя и в измененном виде. Если в этом бессознательном натыкаешься на волевую сторону, то оказываешься прежде всего в объятиях Шопенгауэра; если же на сторону представления — то тебя прежде всего тянет в направлении Гартмана. Но если в нашем бессознательном можно обнаружить обе стороны, и притом так, что оно не перестает быть индивидуальным, то между нашей чувственной формой явления и все еще мыслимым всеединым мировым существом должен быть вставлен трансцендентальный субъект. Однако от этой всеединой мировой субстанции лишь волящий трансцендентальный субъект отделялся бы гораздо

менее отчетливо, чем субъект, к тому же и представляющий; поэтому в трансцендентально-психологических исследованиях ударение следует делать скорее на стороне представления, то есть подчеркивать дуализм между чувственным и трансцендентальным сознанием, хотя бы этим и затруднялось монистическое разрешение этой противоположности.

Трансцендентальной психологии предстоит, следовательно, исследовать прежде всего трансцендентальное сознание, лежащее по ту сторону нормального сознания, — то, которое благодаря подвижности нашего порога ощущения можно наблюдать в исключительных состояниях. А поскольку оно, как правило, выступает за счет чувственного сознания — во сне и родственных ему состояниях, — то именно этот сон, или, вернее, возникающее в нем сновидение, и образует врата в темное царство, где мы найдем метафизический корень человека.

Уже прежде было замечено, что одно весьма обычное явление жизни во сне толкает исследователя в эту сторону. Поскольку всякий диалог во сне — явно лишь драматизированный монолог, возникший из раздвоения видящего сон субъекта, логически мыслимо и психологически возможно, что субъект человека и в действительности раздвоен на два лица, из которых нашему самосознанию доступно лишь одно. Ссылаясь на опыт, повторяющийся каждую ночь, можно, следовательно, высказать прежде всего возможность того, что раздвоение субъекта на два лица и есть метафизическая формула, объясняющая человека. Исследование «драматического раздвоения „Я“ во сне» образует, таким образом, основу всякой трансцендентальной психологии.

Дальнейшее же исследование «метафизического значения сна» прибавило к простой *возможности* трансцендентального субъекта в нас еще и большую его *вероятность*. Как сознание, так

и самосознание может приспосабливаться к своему предмету лишь в постепенном биологическом развитии. Начало психофизического порога ощущения, которое со времен Фехнера играет столь большую роль в теории сознания, нужно, следовательно, перенести и на тот частный случай сознания, который мы называем самосознанием.

Но распадение нашего субъекта на два лица было бы уже не просто возможным и вероятным, а достоверным, и потому метафизической формулой, объясняющей человека, если бы удалось обнаружить душевные способности, превосходящие способности чувственного сознания. В таком случае *действительность* трансцендентального субъекта была бы доказана. И в этом отношении проведенные до сих пор исследования уже кое-что подготовили. В главе о «трансцендентальной мере времени» мы познакомились с этим субъектом в отношении *формы познания*. Учение Канта о том, что время есть форма нашего сознания, подтвердилось, но с ограничением одним лишь чувственным сознанием, поскольку быстрое течение представлений в драматических снах дает опытное доказательство трансцендентальной меры времени. Этот вывод ценен и в другом отношении. Кант говорит, что во всех явлениях можно найти лишь столько собственно естествознания, сколько в них содержится математики, и что поэтому учение о душе остается далеко от ранга собственно естественной науки, «ибо математика неприложима к законам внутреннего чувства, разве что захотели бы принять в расчет закон непрерывности в течении его внутренних изменений… ведь чистое внутреннее созерцание, в котором должны строиться явления души, есть время, а у него лишь одно измерение».[6] Но если мы видим, что эти представления не всегда протекают с

одинаковой скоростью и что во сне происходит их сгущение, то напрашивается мысль предположить отношение между скоростью их течения, с одной стороны, и силой раздражения, а также неодинаковой в разных состояниях восприимчивостью к раздражению — с другой. Поэтому не следует оставлять надежду — на нее нас и без того дает право психофизика Фехнера, — что и учение о душе еще станет доступно математической обработке.

---

[6] Кант. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Предисловие.

Но и в отношении *содержания познания* действительность трансцендентального субъекта выявилась уже в прежних главах. В главе «Сон — врач» он предстал обладающим таким содержанием познания, которого недостает чувственному сознанию. Для главной цели при этом безразлично, захотим ли мы поместить эти новые представления в саму ганглиозную систему, играющую в сомнамбулизме столь большую роль, или признаем способным к представлениям только мозг. В последнем случае ганглиозная система была бы лишь очагом возникновения тех раздражений, что лежат в основе нового познавательного материала; эти же раздражения при снятии обособленности ганглиев от мозга посылались бы в мозг и пробуждали бы там как бы свое эхо в виде представлений. А так как для этого мозга представления всплывают из бессознательного, то они неизбежно должны были бы принять форму драматического раздвоения «Я», то есть быть вложены в уста вдохновляющих проводников и духов-хранителей сомнамбул. Это и в самом деле случается очень часто, но не всегда, и именно поэтому вопрос об органе этих представлений остается открытым.

Объяснительная формула «драматического раздвоения „Я“» имеет, таким образом, примечательное двойное, янусово лицо. С

одной стороны, ею в высокой степени может воспользоваться скептик: ведь если во сне субъект видящего сон может мнимо распадаться на два лица, то и духи-хранители сомнамбул могут основываться на подобной видимости. Но если в сомнамбулический сон вмешиваются представления, которые никак не могут возникнуть из чувственного сознания, то — выступают ли они в форме диалога или без нее — приходится допустить «Я», лежащее позади самосознания, *alter ego*; и тогда раздвоение субъекта на два лица действительно было бы метафизической формулой, объясняющей человека. А глава «Сон — врач» показала представления именно такой поразительной природы; значит, наш субъект необходимо выступает за пределы самосознания, то есть действительность трансцендентального субъекта доказана.

Наконец, и в главе «Способность памяти» нам пришлось приписать трансцендентальному субъекту свойственное лишь ему содержание познания. При этом не раз становилось ясно, что психического человека можно подвергнуть опыту. Поэтому мы вправе надеяться, что и психология обретет ранг опытной науки и тем самым встанет вровень с физикой и химией. А только так — это выяснилось в главе «Сомнамбулизм» — мы сможем разгадать загадку человека. Насколько несомненно, что без этого вспомогательного средства загадка навсегда останется темной, настолько же вероятно, что с помощью опытной психологии мы ее еще разгадаем, согласно прекрасным словам Бэкона: «Как дарование человека плохо узнаешь и оценишь, если не дашь ему повода себя показать, или как Протей не принимал различных обличий, пока его не держали в оковах, так и природа, возбужденная и стесненная искусством, открывается яснее, чем когда она предоставлена самой себе».[7]

[7] Бэкон. De augmentis scientiarum. II. 2.

Состояние же, в котором трансцендентальный субъект, подобный Протею, можно побудить показать себя, — это сомнамбулизм. Не один лишь животный магнетизм может вызвать это состояние; оно наступает и от других причин: от расстройств мозговой жизни, от сильнейшего напряжения воображения, от глубокого внутреннего потрясения, а также от вдыхания некоторых паров, от употребления различных растительных веществ и от действия минеральных веществ. Поэтому сомнамбулизм исторически вовсе не привязан к знанию животного магнетизма. Мы находим его во все времена. Сомнамбулизм — основная форма всякой мистики. Он проясняет нам различные явления седой и классической древности, он дает нам ключ к пониманию замечательнейших документов человечества — Вед и Библии. Но прежде всего, изучая сомнамбулизм, мы учимся понимать культурную эпоху средневековья, от понимания которой наше современное просвещение на деле дальше, чем когда-либо. Без него остается загадкой не только колдовство и ведовство, но и христианская мистика; ведь сомнамбулизм — общая точка, где расходятся черная и белая магия.

Из этих намеков достаточно явствует, что в прежних исследованиях сделано немногим больше, чем просто доказано существование трансцендентального субъекта. Но результаты прежних глав все же дали нам в руки достаточно данных, чтобы теперь понемногу заложить краеугольные камни того мировоззрения, которое вытекает из полученных до сих пор посылок.

Если дуализма силы и вещества собственно нет, то ни трансцендентальный субъект не может быть чисто духовным существом, ни трансцендентальный мир — чисто

нематериальным миром. Значит, не может быть и чисто духовной связи этого существа с этим миром: трансцендентальная физика на стороне природы пробудит трансцендентальную психологию на стороне субъекта.

Как нашему чувственному организму соответствуют известные нам законы физики, так нашему трансцендентальному субъекту — те закономерные свойства вещей, которые для нас трансцендентальны и могут стать воспринимаемыми лишь через сдвиг порога ощущения, будь то в сомнамбулизме или через биологическое возрастание, раздвигающее пределы нашей нынешней чувственности; ибо, если смотреть биологически, лишь вопрос времени, когда сверхчувственное получит чувственную очевидность, а трансцендентальные способности станут обычным достоянием.

Вслед за одним знаменитым естествоиспытателем в новейшее время очень много говорят о границах познания природы — потому что и сейчас есть естествоиспытатели, полагающие, что могут обойтись без изучения Канта. Кант показал, что и почему границ познания природы нет, а есть лишь пределы, и что различие этих двух понятий весьма существенно и важно. Он говорит: «Пока познание разума однородно» — говоря по-современному: пока порог ощущения остается нормальным, — «для него нельзя мыслить никаких определенных границ. В математике и естествознании человеческий разум признает, правда, пределы, но не границы, то есть признает, что вне его лежит нечто, куда он никогда не может достигнуть, но не то, что сам он в своем внутреннем продвижении где-либо будет завершен. Расширение познаний в математике и возможность все новых открытий идут в бесконечность; так же и открытие новых свойств природы, новых сил и законов через продолжающийся

опыт и объединение его разумом. Но пределов здесь все же нельзя не заметить, ибо математика простирается лишь на явления, а то, что не может быть предметом чувственного созерцания, как понятия метафизики и морали, лежит целиком вне ее сферы, и туда она никогда не может привести».[8]

[8] Кант. Prolegomena. § 57.

Пределы познания природы даны нам, стало быть, самой природой нашего органа познания — чувств и мозга, — и они преодолимы лишь постольку, поскольку есть подвижность порога ощущения. Границы познания природы могут быть преодолены в историческом ходе наук, в пределах которого «познание природы однородно»; пределы же, если оставить в стороне сомнамбулические состояния, могут быть преодолены лишь биологически. В сомнамбулизме предел подвижен индивидуально, в природном процессе — биологически; в основе обоих процессов лежит, следовательно, подвижность порога в отношении сознания. Значит, в сомнамбулизме мы индивидуально принадлежим тому самому трансцендентальному миру, который должен открыться и через биологическое возрастание сознания. Биологическое возрастание сознания означает постепенное приспособление к пока еще трансцендентальному порядку вещей; в этом приспособлении, следовательно, должно происходить приближение к состоянию сознания тех существ, которые принадлежат этому трансцендентальному порядку вещей. Но мы сами, как субъекты, находимся в таком положении; поэтому биологическое возрастание сознания может совершиться лишь через заимствования у трансцендентального сознания. Шестое чувство возможного человека будущего могло бы быть только таким,

каким мы как трансцендентальные существа уже обладаем; это один и тот же мир — тот, в котором мы пребываем как трансцендентальные существа, и тот, к которому будет приспособлен человек будущего.

Как сомнамбулизм, так и биологический процесс превращают подпороговые раздражения в надпороговые ощущения. Поэтому в способностях сомнамбул заключены прикровенные указания не только на природу нашего субъекта, но и на будущую земную форму жизни, а также — поскольку она, быть может, уже осуществлена в другом месте — на обитателей других светил.

Читателю, которому, может быть, знакомо мое сочинение об обитателях планет, теперь будет понятно, что эта работа по внутренней необходимости поставила меня перед проблемой мистики. Не понадобилось большого скачка мысли, чтобы понять, что наши необычные способности для других существ могли бы быть нормальными; и особенно с точки зрения теории развития весьма естественно распространить на весь космос подвижность человеческого порога ощущения в необычных состояниях и в биологическом процессе. Тем самым намечены основные черты монизма космической жизни, который устанавливает для различных форм проявления жизни в космосе внутреннюю связь, — подобно тому как физическая астрономия установила внешнюю связь для мест обитания жизни открытием тяготения и спектрально-аналитическим доказательством одинаковости космических веществ.

Если биологическое приспособление совершается к тому самому трансцендентальному миру, которому мы как субъекты уже принадлежим, — а тождество этих двух миров явствует уже из того, что этот субъект есть собственно ядро сущности и носитель нашей земной формы явления, — то это ядро сущности,

как монистическая причина и нашего телесного явления, и нашего земного сознания, должно определять человека будущего и органически, и духовно и все больше переводить его в обоих отношениях в трансцендентальный образ бытия. Этому, правда, мешает трудность: мы одинаково склонны мыслить всякое сверхчувственное существование нематериальным, а всякое материальное существование — грубовещественным; но эта трудность исчезает, если мы поймем, что дуализм силы и вещества существует лишь для способа восприятия. Если сила и вещество — лишь две неразделимые стороны одной вещи, то мы не можем вовсе отказать нашему трансцендентальному субъекту в материальности, пусть даже она существует лишь в смысле четвертого агрегатного состояния; но тогда мы можем помыслить и в лоне биологического будущего организм, образ существования которого подобен образу существования нашего субъекта. Если в этом рассмотрении исходить от природы, то в последовательности ее царств — начиная с камня, через растительный и животный мир, до человека — уже можно было бы усмотреть утончение вещества; если же исходить от трансцендентального субъекта, то уже по логическим причинам мы не можем представить себе его образ бытия, которого мы достигаем в смерти, диаметрально отличным от земного. Различие состояния до и после смерти нужно принимать настолько малым, насколько это вообще допустимо; по правилам логики доказывать нужно не малое различие, а большое. Относительно мало это различие, если дуализма силы и вещества нет и, значит, трансцендентальному субъекту надо приписать материальность; велико же оно было бы, если бы трансцендентальное существо было чисто духовной природы. А о чистом духе мы не можем составить себе никакого понятия, как

изъясняет уже Кант в начале своих «Грез духовидца»; поэтому бессмертие начинает становиться понятным лишь тогда, когда мы отвлекаемся от всякого дуализма силы и вещества, тела и духа. Беккерс говорит: «Голое общее понятие бессмертия, лишенное всякого понятия о его „как“, еще не может иметь никакого научного значения; и если бы действительно невозможно было научно постичь состояние после смерти, то и само бессмертие пришлось бы оставить как предмет возможного знания. Ибо оба учения связаны теснейшим образом, и вопрос „есть ли“ здесь не решить без вопроса „как“».[9]

[9] Беккерс. Mitteilungen aus Valentin Löscher etc. II. Предисловие. Аугсбург, 1835.

Если же мы откажемся от дуализма силы и вещества, это «как» уже не будет для нас совсем непостижимым; а еще ближе трансцендентальный образ бытия придвинется к земному, если мы подумаем, что способности этого бытия мы не обретаем впервые в смерти, а бессознательно уже имеем и что в сомнамбулизме они уже намечаются как предвосхищения смерти. Смерть не может произвести коренного изменения в нашей психической субстанции — это противоречило бы непрерывности, которую мы находим во всей природе; но она может дать развернуться скрытым способностям, устранив препятствие к их развертыванию. Это препятствие — телесный организм и его сознание; сомнамбулические способности проявляются не благодаря нашей телесности, а вопреки ей, они появляются в состоянии подавленной чувственности; поэтому эта телесность — лишний балласт и для носителя наших трансцендентальных способностей, и для будущей биологической формы жизни. Обоим мы можем приписать лишь такую материальность, которая с точки зрения наших грубых чувств

казалась бы простой силой. Неопровержимых доводов в пользу такого представления о человеке будущего привести, правда, нельзя. Если бы на Земле биологический прогресс сменился историческим (с оговоркой, быть может, о продолжающемся развитии мозга), то трансцендентальную психологию и дарвинизм можно было бы соединить и в учение Шеллинга о бессмертии. Это учение основано на идее последовательности *трех* состояний совокупной жизни человека: первая ступень — нынешняя, односторонне природная жизнь, вторая — односторонне духовный образ существования, третья ступень — соединение природной и духовной жизни.[10] В этой третьей жизни трансцендентальные способности были бы, следовательно, обычным достоянием внутри планетного образа существования.

[10] Беккерс. Die Unsterblichkeitslehre Schellings. 56–58.

Как для состояния субъекта, так и для состояния трансцендентального мира нужно принимать возможно меньшее отличие от чувственного мира; он не может отличаться от последнего *toto genere*, но должен быть в своем роде тоже материальным. Если мы действительно хотим быть монистами и отказаться от дуализма силы и вещества, то за нами должны сохранять силу слова Шеллинга о том, что «тот иной, или духовный, мир должен быть в своем роде так же физичен, как этот нынешний физический мир в своем роде духовен».[11] Более близкое представление о том мире, однако, невозможно, потому что оно потребовало бы соответствующих ему чувств. Нам все еще присуще перенятое из катехизиса предубеждение — представлять трансцендентальный мир царством духов и потусторонним миром, пространственно отделенным от посюстороннего; а так как эти понятия современная наука,

конечно, разложила, то мы выплеснули вместе с водой и ребенка и стали материалистами. Но как трансцендентальный субъект скрыт в нас самих и управляет бессознательной душевной жизнью, так и трансцендентальный мир скрыт в чувственном. Потусторонний мир — лишь то, что лежит по ту сторону нашего порога ощущения, лишь дополнение к посюстороннему; как биологические существа мы приспособлены только к посюстороннему, а потустороннее относится к нашему познавательному аппарату так, как опытно доказуемые продолжения солнечного спектра — к глазу, который распространил свое приспособление лишь на цвета радуги. Мы не должны ограничивать понятие порога ощущения отдельными чувствами, но должны рассматривать и весь наш организм как предел познания. Как, например, устрица имеет в своем организме порог, отгораживающий ее от большей части чувственного для нас мира, так и человеческий организм образует порог по отношению к трансцендентальному миру. О пространственном потустороннем мире можно говорить лишь постольку, поскольку мы, соединяя Канта и Дарвина, должны признать в измерениях пространства биологически приобретенные формы познания; этим подсказывается мысль о четвертом измерении пространства, в которое трансцендентальный мир еще простирался бы. Если наш организм ставит предел по отношению к действительности, то этот предел касается, пожалуй, не только наших отдельных чувств, но и их центрального очага, мозга, с его формами познания — пространством и временем. К тому же есть и другие основания для гипотезы четвертого измерения пространства: у Канта мы находим философские, у Гаусса и Римана — математические, у Целльнера — космологические основания для

этой гипотезы, которая при таком покровительстве может спокойно обойтись без одобрения тех, кто ее отвергает.

[11] Шеллинг. Сочинения. A. IX. 94.

Вопрос о том, от какой доли реальности отгораживает нас порог ощущения, нужно ставить не только в отношении сознания, но и в отношении самосознания. При этом оказывается, что один и тот же порог отделяет нас и от трансцендентального мира, и от трансцендентального субъекта. Кант очень ясно это понимал. В отношении самосознания он, как мы увидим позже, провел глубокое различение нашего субъекта и нашей личности; в отношении же сознания он говорит: «Так как нельзя сказать, что нечто есть часть целого, если оно вовсе не находится в связи с прочими частями (ибо иначе нельзя было бы найти никакого различия между действительным соединением и воображаемым), а мир есть действительно сложное существо, то субстанция, не связанная ни с одной вещью во всем мире, и не будет вовсе принадлежать ко всему миру, разве что в мыслях, то есть не будет его частью. Если таких существ много и они не находятся в связи ни с одной вещью мира, а имеют отношение лишь друг к другу, то из этого возникает совершенно особое целое, они составляют совершенно особый мир. Поэтому неверно говорят, когда в аудиториях философии постоянно учат, будто в метафизическом смысле не может существовать более одного мира… Ошибка, совершенная здесь, несомненно возникла оттого, что не обратили должного внимания на определение мира. Ибо определение причисляет к миру лишь то, что находится в действительной связи с прочими вещами, теорема же забывает это ограничение и говорит обо всех существующих вещах вообще».[12] Тем самым Кант избавляет трансцендентальный субъект от нужды в пристанище.

[12] Кант. Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. § 8.

Поскольку же этот иной мир, с которым мы как чувственные существа не имеем никакого отношения, но которому принадлежим как субъекты, должен мыслиться в своем роде тоже материальным, и то же верно о нашем субъекте, то и трансцендентально-психологические способности утрачивают свою чудесность и приобретают скорее характер природной закономерности. Те же закономерные силы, которые господствуют в сверхчувственном мире, служат и субъекту, ориентирующемуся и действующему в том мире. Закон причинности, следовательно, верен и для этого сверхчувственного мира и его отношения к нашему субъекту; только понятие причинности должно быть расширено и не может касаться лишь сил чувственного мира. На приложении этой ложной мерки известных нам законов природы к трансцендентальному миру и основано то распространенное у рационалистов утверждение, будто явления сомнамбулизма противоречат законам природы. Они противоречат лишь законам чувственной половины мира, но в своем роде так же закономерны, как падение камня. Поэтому никак нельзя лишать их доверия, называя чудом. Что чудо с точки зрения одной половины мира, может быть закономерным с точки зрения мирового целого. Ясновидение сомнамбул — чудо для журналиста-рационалиста примерно так же, как телеграф — чудо для жителя глухих краев, никогда о нем не слыхавшего. В этом смысле уже отец церкви Августин определил чудо словами: «Чудо совершается не вопреки природе, а вопреки тому, что нам известно о природе».[13] И Кант соглашается с ним в словах: «Если же спросить, что следует понимать под словом „чудо“, то можно (так как нам, собственно, важно лишь знать, что они такое *для нас*, то есть для нашего

практического употребления разума) объяснить их тем, что это события в мире, законы действия причины которых нам безусловно неизвестны и должны оставаться неизвестными».[14] Но «безусловно неизвестными оставаться» должны лишь трансцендентальные законы действия; напротив, чуда нет, если речь идет о способах действия внутри эмпирического мира, то есть лишь о границе познания природы, проведенной исторически или даже только индивидуально.

[13] Августин. De civitate Dei. XXI. 8.

[14] Кант. X. 101. (Розенкранц.)

Состояние чувственного сознания основано на соблюдении нормального положения порога ощущения; поэтому мистические явления человеческой души и могут быть объяснены лишь подвижностью этого порога. Лишь из нее становится понятно, что наши формы познания могут видоизменяться, что мы можем испытывать необычные воздействия вещей и необычным образом на них отвечать, — словом, что может приподниматься завеса, которая скрывает трансцендентальный мир от сознания и трансцендентальный субъект от самосознания.

На полученной до сих пор основе мы можем понемногу приступить к исследованию отношения посюстороннего мира к потустороннему и к постижению проблемы смерти — той тайны, что стоит на рубеже обоих миров. Впрочем, для этого придется еще начать несколько издалека.

Внутреннее самосозерцание сомнамбул не могло бы быть критическим без мерки для сравнения, то есть без представления о нормальной схеме тела; прогноз сомнамбул был бы невозможен без интуитивного знания законов внутренней жизни; предписания сомнамбул не могли бы быть ценными, если бы не

исходили от того же субъекта, который совершает критическое самосозерцание и знает законы развития болезни. Но все три явления были бы невозможны, если бы *трансцендентальный субъект не был в то же время организующим началом в нас*. Этим, однако, вовсе не ставится на место дарвиновских факторов развития метафизическое начало; значение этих факторов и их действие остаются совершенно неумаленными, их нисколько не задевает, если мы низводим их до простых средств, которыми пользуется организующее начало. Это начало должно уважать законы материи, на которую ему предстоит действовать, и потому само оно может проявляться лишь закономерно.

Итак, вместе с трансцендентальным субъектом снова оживают две проблемы — телеология и жизненная сила, которые в современном естествознании, правда, под запретом; но оживают они вовсе не в прежнем облике. В долгом споре мнений об этом предмете я могу видеть лишь праздный спор о словах, потому что понятия, как известно, весьма растяжимы и прежде всего важно, что мы хотим понимать под телеологией и жизненной силой; а обе их можно понять и так, что возражения противников их вовсе не заденут. Совершенно нелогично выставлять закономерность материи противоположностью телеологии. Противоположность телеологии — хаос, а не закономерность, которая, напротив, как раз телеологична, и тем более, чем совершеннее механизм. Чем лучше механизм часов, тем совершеннее и их телеология.

Точно так же и жизненную силу нельзя понимать как противоположность законам органической материи. Материалисты думают устранить жизненную силу, разложив ее на отдельные факторы, тогда как она именно эти факторы в себе и заключает. Сумма 12 не устраняется доказательством того, что в ней заключены 4 + 5 + 3. Организм состоит из материальных

веществ, и в нем действуют материальные силы. Но в органическом царстве эти силы действуют, сходясь воедино, и механическим путем производят телеологический продукт. Без такого телеологического начала в организмах хаос пришлось бы объявить постоянным; и если бы хаос вообще был преодолим для механизма природы, то эта природа должна была бы пойти путем, прямо противоположным возрастанию организации. Выслушаем сначала об этом естествоиспытателя.

Профессор Барнард говорит: «Допустим, что все вещества, из которых состоит Земля, были бы смешаны в стихийном виде; тогда возможно, что при первом действии сродства возникнет много слабых соединений; но вместе с тем несомненно, что они должны будут одно за другим уступать более прочным, пока все не соединится в формы, обладающие *абсолютным максимумом устойчивости*, — если только процесс не будет задержан застыванием массы, делающим дальнейшее движение невозможным. Но в соединениях, возникающих во время роста животных и растений, происходит *как раз обратное*, то есть мы видим подъем с низшего уровня на высший, появление более слабых соединений вместо более прочных, неустойчивых вместо устойчивых. И животные соединения, то есть образующиеся там, где тип жизни выше всего, как правило, гораздо менее устойчивы, чем растительные. Присутствие начала жизни в организованных телах побуждает, таким образом, физические силы, производящие изменения в таких телах, действовать так, как они не действуют, когда его нет».[15]

[15] Барнард. Fortschritte der Wissenschaften. Перевод Кледена.

Итак, анализируя изменения в организме, мы натыкаемся прежде всего на физические и химические вещества и силы. Не только

ложно ставить на их место жизненную силу, но ложно уже и примешивать к ним такую жизненную силу, действующую на том же уровне, как равноправную. В этом естествознание совершенно право, и от выражения *жизненная сила* нужно отказаться. На одном уровне с силами природы мы не находим жизненного начала — оно лишь глубже, позади сил природы, и они ему подчинены, так же как для архитектора, строящего свод, закон тяжести не равноправен, а подчинен. Можно доказать, что этот свод по своему материалу состоит из извести, кислорода, водорода, углерода и т. д., но этим еще не сказано, что свод возник сам собой.

Итак, в неорганическом царстве мы находим склонность к устойчивости, в органическом же, несмотря на одинаковость веществ и сил, — склонность к неустойчивости, дифференциации, возрастанию организации. Поэтому в органическом царстве необходимо должно быть дано начало, объединяющее эти силы, пользующееся ими и подчиняющее их себе, — не жизненная сила между этими силами, а жизненное начало позади них. Косвенное доказательство этого в том, что проблема жизни все яснее обнаруживает свою неразрешимость для естествознания и лишь материалисты считают ее решенной, потому что смешивают условия, без которых жизнь не наступает, с причиной, по которой она наступает. Прямое же доказательство жизненного начала в том, что там, где его нет, органических образований не возникает, несмотря на одинаковость веществ и сил. Если бы в обоих царствах были одни и те же вещества и силы без всякого прибавка на стороне органического царства, то органические части не возникали бы всегда лишь на организмах, и по крайней мере как случайное уродство могло бы случиться, что ветви деревьев

оканчиваются кончиками пальцев или на растениях вырастают глаза и уши.

Если бы, как утверждали прежние виталисты, существовала жизненная сила, равноправная с остальными силами материи, то она, подобно им, могла бы действовать лишь всегда единообразно, по определенной схеме.[16] Но этого не только не происходит, а случается даже обратное, как показала приведенная выше выписка. Поэтому мы должны искать это жизненное начало не внутри хода природы, а позади него, в трансцендентальной области. Этот вывод неизбежен. Организмы можно рассматривать двояко: причинно, как естествоиспытатель, и телеологически, как философ, — и последнее тем более, что именно дарвиновские факторы развития вообще не могут вызвать никаких признаков, кроме самых выгодных в данный момент. Что эта антиномия способности суждения, эта двойственность точки зрения при оценке организованных существ действительно существует, доказал Кант,[17] и его доводы всегда сохранят силу, потому что это доводы логические. Но антиномии разрешаются лишь в более глубокой области, чем та, где они существуют, — как геометрические антиномии разрешаются лишь стереометрически. Если же в органическом царстве неизбежна и механическая оценка, и телеологическая, хотя каждая, казалось бы, делает другую излишней, то начало, делающее возможными оба способа объяснения, нужно искать в области, лежащей вне обоих способов объяснения, то есть вне представления о природе, но содержащей его основание. Отыскивая начало, в котором связаны оба разнородных объяснения природы и из которого они вместе проистекают, Кант — который занимается не какой-то субъективной логикой, а исследует саму способность разума — приходит к выводу: «Общий же принцип механического, с одной

стороны, и телеологического выведения — с другой, есть *сверхчувственное*, которое мы должны подложить под природу как феномен».[18]

[16] Гартман. Gesammelte Studien und Aufsätze. Über die Lebenskraft.

[17] Кант. Kritik der Urteilskraft. § 63–65.

[18] Там же. § 77.

Теперь у нас в руках отдельные составные части, чтобы определить это жизненное начало. Оно трансцендентальной природы, и так как в сомнамбулизме оно оказывается способным к критическому самосозерцанию, к целительной силе и к представлению о лечении, то оно должно быть и организующим началом в нас, то есть существом и волящим, и познающим. Одним словом: жизненное начало в нас есть трансцендентальный субъект. Эти его трансцендентальные способности выступают не благодаря чувственному организму, а вопреки ему; они не действия этого организма, — значит, для всякого монистического воззрения, наоборот, этот организм вместе с его чувственным аппаратом должен быть произведением трансцендентального субъекта, который образует организм сообразно законам материи и управляет его отправлениями. Как организующее начало в нас, он для организма априорен, он существует прежде организма, и отсюда необходимо следует, что наша земная форма явления — лишь преходящая форма трансцендентального субъекта.

Только теперь мы можем определить значение смерти для трансцендентального субъекта: чувственный организм нужен ему, чтобы в мире явлений действовать и познавать именно так, как действуем и познаем мы, но не для того, чтобы вообще действовать и познавать. Чувства определяют качество сознания, но не способность к сознанию, как цветные очки определяют

качество зрения, но не зрение вообще. Так как трансцендентальные способности независимы от чувственного аппарата и даже предполагают его бездействие, то распад этого аппарата в смерти не может затронуть нашей собственной сущности. Смерть лишает нас чувственного сознания, но, поскольку мы своей подлинной сущностью принадлежим трансцендентальному порядку вещей, она должна дать свободно развернуться тем трансцендентальным способностям, которые в сомнамбулизме мы узнаем лишь в намеках, потому что организм служит препятствием их развертыванию. В этом смысле апостол говорит о трансцендентальных способностях просвещенных, которые вкусили «сил будущего века».[19]

[19] Павел. Послание к Евреям. VII. 5.

Скрыты эти способности в нас лишь с точки зрения чувственного сознания; зачаточно лежат они в нас лишь с точки зрения нашей земной формы явления и постольку, поскольку им суждено — даже независимо от нашего трансцендентального индивидуального продолжения бытия — достичь биологической зрелости в человеке будущего. Смерть, стало быть, вылущивает из нашей земной формы явления то самое индивидуально существенное, что, если смотреть биологически, оказывается способным к развитию в человеческом типе. Мы можем, следовательно, сказать вместе с Шеллингом: «Смерть человека была бы, пожалуй, не столько разделением, сколько эссенцификацией, в которой гибнет лишь случайное, а сущность, которая и есть собственно человек, сохраняется».[20]

[20] Шеллинг. Сочинения. B. IV. 207. Ср. A. VII. 474–476.

Если, таким образом, уже обычный сон можно вместе с Плутархом назвать «малыми мистериями смерти», то в еще большей мере это

относится к сомнамбулизму; и как во сне гаснет чувственное сознание, но наступает внутреннее пробуждение, так в смерти тонет чувственная картина мира, мир как представление, но остается трансцендентальное сознание, трансцендентальный мир. Когда Лоренс Стерн говорит: «Глупцом я был бы, если бы боялся тебя, смерть! Ведь пока я есть, нет тебя, а когда есть ты, нет меня!» — то это глубокое слово верно не только в материалистическом смысле, но еще больше в смысле трансцендентальной психологии, различающей феноменальное «Я» и субъект.

Уже при разборе земного сознания мы необходимо натыкаемся на трансцендентальное сознание как на его основу. Органически опосредованное сознание, которому чувства доставляют эмпирическое содержание, остается для объяснения физиологии, права которой в этом отношении не следует умалять; но чистое сознание, единое вопреки пространственному множеству клеток, трансцендентально. Точно так же чувство личности у феноменального «Я» обусловлено физиологически, но чистое самосознание, которое едино и вопреки смене клеток во времени свидетельствует о тождестве субъекта, трансцендентально. В самосознании заключено раздвоение: мы выступаем в нем и как субъект, и как объект; а это возможно лишь в том случае, если трансцендентальный субъект отличает от себя феноменальное «Я» как объект, — как это делают сомнамбулы, когда говорят о себе в третьем лице.

Само естествознание все больше признает, что сознание и самосознание лежат вне его объяснительных начал; никак нельзя понять, как из расположения атомов и изменения этого расположения могли бы возникнуть ощущение и единое сознание. Еще меньше поддаются физиологическому объяснению

явления трансцендентального сознания, с которыми мы знакомимся в сомнамбулизме. А поскольку объяснительные начала всегда должны приниматься соразмерными объясняемым явлениям, так чтобы ни явление не выходило за пределы начала, ни начало за пределы явления, то причины сомнамбулических способностей мы должны искать не в физиологической, а в трансцендентальной области. Эту необходимость признали пантеистические системы; но когда они называют физиологически необъяснимое действием монистической мировой субстанции, объяснительное начало настолько же превосходит явления, насколько у материалистов явления превосходят начало. Пантеистическая мерка слишком велика, материалистическая слишком мала. Итак, мы должны отнести на счет трансцендентального субъекта то, что пантеисты ищут слишком далеко, а материалисты — слишком близко. Признать этот субъект пантеистам мешает идеализм; но Кант, основатель этого идеализма, его признал. Он называет его умопостигаемым субъектом, потому что тот не чувствен, то есть не находится в нашем самосознании и может быть раскрыт лишь умом.[21] Если же подчеркнуть другое обстоятельство — что он отделен от носителя моего феноменального сознания лишь подвижным порогом ощущения и, значит, в виде исключения все же становится чувственным, — то его можно, как и делалось до сих пор, назвать трансцендентальным субъектом.

[21] Кант. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. § 3.

Когда Плотин говорит, что существует столько же первообразов, сколько отдельных существ,[22] бессознательное в человеке становится для него трансцендентальным субъектом; когда он говорит, что самопознание бывает двоякого рода — оно

относится либо к душевному познанию — διάνοια ψυχική, — либо к духу — νοῦς, — и в последнем случае человек познает себя не как человека, а как совсем иного,[23] то он тем самым признает, что самосознание не исчерпывает нашей сущности. Когда он говорит, что через полное отвлечение от внешнего и погружение в себя возможно соединение с умопостигаемым, но что такое состояние в земной жизни наступает лишь на время и ни один экстатик не может долго в нем удерживаться,[24] то он указывает этим на сомнамбулизм, который доказывает, что мы можем, правда, создать условия для наступления деятельности трансцендентального субъекта, но сама эта деятельность не подчинена нашей воле, а предполагает бездействие нашей воли и сознания. Когда стоики вообще называют душу демоном человека, то в основе этого лежит догадка, что кажущиеся вдохновения приходят от трансцендентального субъекта. Когда, подобно тому как Гаман где-то выражает это: «Не человек имеет разум, а разум имеет его», так и Марк Аврелий, философ на троне цезарей, снова и снова определяет бытие души для себя как общение ее с демоном в ее глубине,[25] то в основе этого лежит догадка, что волевые побуждения и акты представления могут переходить из трансцендентальной области в чувственное сознание, как это было доказано рядом фактов в главе «Способность памяти». Если прибавить к этому *археус* Парацельса, *homo internus* ван Гельмонта, *homo noumenon*, или умопостигаемый субъект, Канта или Пра-Я Краузе, то общим для всех этих взглядов будет то, что ядро сущности человека надо мыслить не пантеистически, а индивидуально, с чем согласно и общепринятое учение о душе; но так же общо всем этим взглядам и то, что отличает их от общепринятого учения о душе: для него душа и «Я», субъект и личность тождественны и образуют содержание

самосознания; для них же в самосознании лежит лишь личное «Я», а субъект — вне его, в бессознательном, но отнюдь не как нечто бессознательное. Ясно, что отсюда должны вытекать совершенно разные взгляды на жизнь и смерть, хотя вера в продолжение бытия обоим направлениям общая.

[22] Плотин. Эннеады. V. 7.

[23] Там же. V. 4. 8.

[24] Там же. IV. 8. 1. VI. 9. 3. 11.

[25] Марк Аврелий. Размышления. II. 13. 17. III. 6. 12. 16. V. 27.

Весьма примечательно, что все философы, проводившие это различие между субъектом и личностью, допускают и возможность мистических явлений душевной жизни. Общепринятое учение о душе их тоже не отрицает, но смешивает трансцендентальное существо с трансцендентным, как сомнамбулы, когда говорят о своих проводниках, и общение двух лиц одного субъекта становится для него общением с духами. Отрицают же мистические явления психологи-физиологи; в их системе, которая знает лишь личность человека, но не субъект и, значит, принимает половину за целое, для таких явлений нет места, и потому они полагают, что нет для них места и в природе. Это мнение, как я показал выше на двух примерах, обычно бывает тем тверже и непреклоннее, чем меньше знакомство с сомнамбулизмом.

Кто же освоился в этой области, тот будет считать мистические явления возможными, потому что фактами можно доказать, что душа богаче представлениями, чем сознание, и что разделяющий душу и сознание порог ощущения подвижен. Отсюда открывается и понимание тех явлений душевной жизни, которые мистичны

ровно в той же степени, что, скажем, ясновидение, и при физиологическом объяснении которых всегда остается неразложимый остаток: воли к жизни, гения и совести. Эти ценнейшие проявления человеческого духа проистекают из того же источника, что и трансцендентальные способности вообще, — из бессознательного; но они же яснее всего доказывают, что Шопенгауэр и Гартман выполнили каждый лишь часть философской задачи — один определил это бессознательное как слепую волю, другой прибавил признак представления, — но что оба ошиблись, поняв это бессознательное пантеистически. Воля к жизни утверждает индивидуальное содержание жизни, невзирая на отрицание, которое произносит над ним земное сознание. В гении же и совести так же усиливается индивидуальное чувство себя, хотя и не земное сознание, в котором воля и познание, напротив, часто берут направление, совершенно противоположное трансцендентальному.

Еще менее способен материализм объяснить эти трансцендентальные загадки человеческого духа. Если во всех проявлениях духа мы видим действие лишь слепых сил природы, то впадаем в противоречие. Логическое противоречие — восхищаться гением, который своим глубоким взглядом проясняет сущность вещей, и в то же время называть слепой и неразумной природу, которая этого гения произвела; ибо, как говорит Августин: *Omni miraculo, quod fit per hominem, majus miraculum est homo*.[26] Логическое противоречие материалистов — больше восхищаться силой ума Канта, чем тяжестью стола, за которым он писал, ставить поэта выше обыденного человека, сестру милосердия выше дельца-учредителя, святого выше преступника. Поэтому последовательные материалисты и отрицают этику и эстетику — как учителя, так и ученики, как

теоретики, так и практики. Шурихт, который исследует самое большее целесообразность убийства и кражи, а вопроса о том, позволены ли они, вовсе не понимает,[27] — но при этом все же честнее, потому что искреннее тех материалистов, которые признают мораль лишь на словах, — так же последователен, как те социалисты и анархисты, которые переносят учение «Силы и материи» в практическую жизнь, кинжалом и динамитом отрицают всякую преграду, поставленную звериному в человеке, видят между святой водой и керосином лишь химическую разницу и там, где ничем не скованы, прежде всего обращают керосин против библиотек, картинных галерей и церквей. Точно так же Дюбуа-Реймон, который в своем сочинении о «Фаусте» Гете показывает, что и при высоком развитии рассудка можно оставаться далеким от понимания искусства, по-своему так же последователен, как циническое направление в современном искусстве.

[26] Августин. De lib. arb. X, 12.

[27] Рихард Шурихт. Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten. Гамбург, 1860.

Все вдохновения, притекающие к воле и к представлению из трансцендентальной области — к философу, к художнику и к святому, — с точки зрения земного сознания совершенно бесцельны. Этого нельзя отрицать, но в этом-то и их дворянская грамота. Поэтому эстетический идеал может быть достигнут лишь тогда, когда мы рассматриваем вещи природы не в их отношении к личности, а в отношении к субъекту, — хотя и не безвольно, как полагает Шопенгауэр; и этический идеал может быть достигнут лишь тогда, когда мы ищем в жизни выгоды не личности, а субъекта. В художественном вдохновении, как и в голосе совести, мы слышим трансцендентальный субъект.

Так через всю нашу жизнь проходит этот разлад между нашей земной формой явления и нашей подлинной трансцендентальной сущностью. Что прекрасно с точки зрения субъекта, то не прекрасно с точки зрения личности и потому остается для большинства непонятным; и поступки, этически ценные с точки зрения субъекта, лишены ценности и непостижимы с точки зрения «Я», плененного феноменальным эгоизмом. Да и сама жизнь, с точки зрения земного сознания юдоль скорби, с точки зрения трансцендентального сознания — ценное благо, не вопреки, а именно благодаря своим страданиям. Мы же, которым предстоит стать причастными трансцендентальному порядку вещей, не должны предаваться иллюзиям земного сознания, этому покрывалу Майи; мы должны заставить умолкнуть земную волю в эстетическом созерцании природы, в этическом устроении своей жизни и должны смотреть на это земное бытие как на преходящую форму явления, отвечающую нашему трансцендентальному интересу.

3. Двойственность сознания

Всякий сон, в котором я задаю вопрос и ответ меня удивляет или в котором я веду диалоги с противоположными мнениями, показывает двойственность лиц, которые все же, как дает понять последующее пробуждение, образуют лишь *один* субъект. Но в этих обычных снах между двумя лицами драматически распределено лишь содержание нашего бодрствующего сознания. Это сознание, при пробуждении снова слившееся воедино, пришлось бы, в свою очередь, рассматривать лишь как половину более обширного сознания в том случае, если бы удивление полученным ответом переживало пробуждение, потому что

приобретенное знание и с точки зрения бодрствования выдает чужой источник. Драматизированное воспоминание удивляет, конечно, видящего сон, но не проснувшегося, который узнает свое прежнее достояние; драматизированное же ясновидение удивляет и проснувшегося, который владеет сознанием фигур сна уже в соединении и находит в нем эту необъяснимую составную часть, превосходящую все способности дневного сознания; а значит, это последнее должно восполняться обычно скрытым трансцендентальным сознанием. В этом допущении и лежит примирение между чрезмерным спиритуалистическим объяснением сомнамбулических снов и их физиологическим объяснением, которое слишком упрощает задачу, если и вовсе не отрицает ее существования. Когда мы, например, видим, что сомнамбулы, ясновидя, узнают течение своей болезни, то понятно и даже необходимо по психологическим законам сна, что такое откровение, поскольку оно всплывает из бессознательного, то есть из трансцендентального сознания, они вкладывают в чужие уста своих духов-хранителей; но теперь мы знаем, что то, что приходит из-за пределов сознания, вовсе не обязательно приходит из-за пределов души и что такие откровения можно вывести из трансцендентального сознания. С другой стороны, мы не станем отрицать возможность таких ясновидящих снов сомнамбул; ведь всякий сдвиг порога ощущения необходимо должен вызывать новые способности, а остаток проблемы — то, что трансцендентальное представление переступает порог и переходит в чувственное сознание, — не составляет трудности.

Допущение трансцендентального субъекта равнозначно допущению, что этот субъект состоит в иных, нежели чувственные, отношениях к природе, — иначе чувственное самосознание должно было бы исчерпывать все «Я», и, значит,

никакого трансцендентального субъекта сверх того не могло бы быть. Из явлений же сомнамбулизма вытекает, что эти отношения с природой гораздо теснее, чем отношения чувственного сознания; они даже наводят на мысль, что в природе все действует на все — и все на нас. С точки зрения наших исторических границ познания природы в природе действует лишь кое-что на кое-что, как с точки зрения наших биологических пределов познания лишь кое-что действует на нас. Но поскольку исторические границы в прогрессе наук постоянно отодвигаются, а биологическое возрастание сознания возможно лишь на почве трансцендентально уже существующего отношения организмов к природе, мы вынуждены прийти к взгляду, что в природе все действует на все, а значит, и все на нас. Тем более это лишило бы трансцендентальные способности сомнамбул их видимости чуда.

Чтобы сделать нагляднее двойственность сознания и тем самым двух половин нашей сущности, нужно показать, что они находятся в противоборстве: 1) в отношении времени своей деятельности и 2) в отношении содержания своей деятельности.

Если я спрошу того, кто находится в магнетическом сне, спит ли он, он ответит отрицательно, и по праву: ведь он внутренне бодрствует, как всякий видящий сон. Отсюда следует, что этот внутренне бодрствующий сомнамбул *не считает себя тождественным* тому лицу, что лежит с замкнутыми чувствами, хотя тождество бесспорно.

Обратная сторона этого явления такова: когда сомнамбул вновь пробуждается к чувственному бытию, мост памяти разобран — тот мост, который, соединяя оба состояния, позволил бы признать носителя трансцендентального сознания тождественным носителю чувственного сознания и слил бы оба лица субъекта монистически воедино. Но так как они остаются

разделенными, налицо двойственность сознания, а значит, и двойственность лиц, ибо объем «Я» определяется охватом способности памяти.

Если же мы примем эти два наблюдаемых в сомнамбулизме явления без всякого предубеждения, такими, как они есть; если позволим им говорить самим за себя и примем их показания, как бы парадоксальны они ни казались; если просто определим эти явления, выразим их в чисто аналитическом суждении, то должны будем сказать: человеческий субъект состоит из двух лиц. Задача же трансцендентальной психологии — доказать, с одной стороны, что эта двойственность лиц реальна, а с другой стороны, поскольку потребность человеческого рассудка в причинности не успокаивается ни на каком дуализме, снова соединить оба лица в один субъект.

С того времени, когда в Ведах буддистов возник древнейший памятник человечества, и до наших дней через религиозные и философские системы в постоянно меняющейся форме проходит утверждение, что в человеке лежит внутреннее ядро сущности, которое может быть выведено наружу. Средства же пробудить этого внутреннего человека всегда были такими, что подавляли чувственную душевную жизнь. И поскольку трансцендентальное существо приводилось в действие лишь за счет чувственной жизни, а в подавлении последней создавалось условие, но не причина выступления первого, обнаруживалось противоборство обеих половин сущности в отношении времени их деятельности, и их взаимное отношение походило на отношение двух чаш весов, из которых одна поднимается в той же мере, в какой опускается другая. Применявшиеся средства были частью медленно действующими — умерщвление плоти, пост и аскеза, — которыми стремились достичь перемены в нравственной субстанции

человека (в христианской мистике это называется возрождением), частью применяемыми извне и действующими мгновенно — растительные вещества или газы, — которыми быстрее всего достигался глубокий сон как условие внутреннего пробуждения. Даже когда долгим упражнением удавалось обойтись без этого предварительного условия, внешнего человека все же надо было погрузить в состояние бездействия, чтобы восстал внутренний; и у индийского йога и христианского отшельника это бездействие становилось более или менее привычным состоянием. Уже по религиозному воззрению буддистов внешний человек не может познать истинную сущность вещей; лишь йог способен посредством экстаза и сосредоточения мысли достичь умственного созерцания вечных начал, хотя в телесной жизни лишь несовершенно.[28]

[28] «Брахма-сутры». IV. 4. 7.

То, что со времен Месмера называют искусственным сомнамбулизмом, есть по существу та же форма этого проходящего через все времена явления и мало отличается от прочих экстатических состояний; и почти нет сомнения в том, что даже вновь найденное Месмером средство пробуждения внутреннего человека — магнетический пасс — было известно уже в древности и применялось в храмовом сне.

И об этом искусственном сомнамбулизме верно то, что пишет апостол Павел: «…если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется».[29] И здесь, как в исторически предшествовавших сходных состояниях, обнаруживается противоборство обеих половин сущности во времени: величайшее бездействие чувственного человека влечет за собой высший экстаз, то есть яснейшее внутреннее

пробуждение трансцендентального — или, говоря словами Канта, умопостигаемого — человека, тогда как при энергичной отдаче личности миру явлений в бодрствовании внутренний человек приведен к молчанию. О чем повествует исполненный смысла миф о Тиресии, получившем дар провидения лишь после того, как Юнона его ослепила; что имел в виду и Филон, говоря: «Когда является божественный свет, свет человека скрывается и не появляется вновь, пока не скроется божественный; так у пророков: их дух как бы покидает их, когда приходит Дух Божий, и возвращается, лишь когда тот удаляется»; что Платон вкладывает в уста Сократа: «Мне поистине совершенно ясно, что если мы когда-либо хотим что-нибудь познать в чистом виде, то должны освободиться от тела и созерцать вещи самой душой; лишь тогда, без сомнения, будет у нас то, чего мы желаем и любящими чего себя называем, — мудрость, когда мы умрем»;[30] что, наконец, в разных формах постоянно повторяется в христианской мистике: *Sensuum occasus veritatis exortus est*,[31] — все это лишь различные выражения одного и того же познания, которое подтверждает и сомнамбулизм: что внутреннее чувство человека открывается лишь тогда, когда подавлены внешние чувства, что высшие силы души восходят в той мере, в какой заходит чувственная жизнь.

[29] Второе послание к Коринфянам. 4. 16.

[30] Платон. «Федон».

[31] Й. Бона. Principia vitae christianae. I, 25.

В сущности, мы уже в повседневной жизни поступаем согласно этому познанию, когда для умственной работы ищем тишины и уединения, отгораживаемся от всякой помехи или при глубоком размышлении даже закрываем глаза; и то, что рассказывает сказание об Эмпедокле, — будто он ослепил себя, чтобы,

освободившись от чувственного восприятия, тем лучше мыслить, — не обязательно должно быть правдой, чтобы быть исполненным смысла. Художники, поэты и философы всех времен сходятся в том, что при величайшем отвлечении от внешней жизни в конце концов наступает бессознательный способ творчества, из которого одного и проистекают духовные произведения непреходящей ценности, — не хотя, а потому что этот способ самый легкий, но, конечно, его нельзя вызвать по произволу. Это звучит парадоксально; но кто не способен понять бессознательное творчество вполне буквально, у того, наверное, еще ни разу не было гениальной мысли. Буквально же эта бессознательность верна лишь в отношении чувственного и рассуждающего человека, и лишь в меру этой бессознательности трансцендентальное сознание способно вмешаться и помочь. Гений — не высшая ступень рассудочного размышления, а качественно иной способ познания, интуиция. Лишь при полной приверженности материалистическому образу мысли можно верить, будто механические молекулярные изменения мозгового вещества способны объяснить высший факт мира явлений — гения; более того, противно логике искать сведений об этом способе творчества у тех, кто говорит не по собственному опыту, вместо того чтобы поверить тем, кому достаточно заглянуть в глубины собственного духа, чтобы описать ход дела, насколько он вообще доступен их самосознанию. А таких высказываний философов и поэтов у нас достаточно.

Если же этот трансцендентальный способ познания, который как раз и обнаруживает гений, в виде исключения наступает и в бодрствовании, то уже одно его качественное своеобразие доказывает: физиологические состояния могут при этом содействовать, но наступает этот способ познания не благодаря

чувственному сознанию, а вопреки ему. Порог ощущения как перегородка, разделяющая два существа в нас, уже потому не может считаться непреодолимой преградой, исключающей всякое сообщение, что оба эти существа все же образуют один субъект. Поэтому исключительное вторжение трансцендентального сознания в бодрствование не удивительнее того, что рефлективный способ творчества — например, решение математических задач — в виде исключения встречается и при снохождении.

Правилом, однако, остается то, что если не прямо глубокий сон, то величайшая пассивность чувственного сознания составляет условие, при котором может выступить трансцендентальное сознание; и представления его тем яснее, чем больше помрачены чувства, — как свет светит тем ярче, чем темнее вокруг него. Поэтому это предварительное условие могут создать уже и болезни, как прямо высказала одна сомнамбула профессора Беккерса, сказав в сомнамбулическом кризисе о двух лицах своего субъекта: «Чем больнее *ее тело*, тем сильнее *я*; чем оно здоровее, тем слабее я выступаю».[1] Точно так же говорит о своей сомнамбуле и доктор Майер: «Впрочем, у нее обнаруживалось то особое явление… что, когда она хотела направить взгляд вдаль, проникнуть в глубину или вообще своим духовным существом обдумать какой-нибудь важный предмет, исследовать состояние собственного тела или тела другого больного и средство его лечения, она приводила себя в состояние *отрешенности внутреннего человека от внешнего*. Это состояние выглядело как глубокий телесный обморок или мнимая смерть; длилось оно большей частью соразмерно трудности исследуемого предмета — от нескольких минут до нескольких четвертей часа, — после чего обычно с глубоким вздохом возвращались жизнь, краска в лице,

речь и движение».[2] Неверно в этом описании лишь то, что речь идет о трудности обдумывания в смысле рефлексии. Здесь имеет место только интуитивный способ познания, и его можно назвать трудным не самого по себе, а лишь постольку, поскольку его условие — углубление жизни сна — не сразу дано в достаточной степени. Неподвижной звезде трудно светить не самой по себе, а лишь постольку, поскольку ночная тьма, которая обусловливает ее видимость, но не вызывает ее свет, еще недостаточна.

[1] Двойная духовная жизнь. 108.

[2] Кизер. Архив животного магнетизма. VI, 1, 31.

И христианская мистика дает многочисленные примеры того, что долгие болезни, умаляющие жизненные силы внешнего человека, способствуют высвобождению трансцендентальных способностей.[3] Так же и Кант говорит, что впечатления из интеллигибельного мира — к которому ведь и мы сами принадлежим как трансцендентальные субъекты — невозможны, «пока все обстоит благополучно»,[4] то есть пока человек находится в нормальном здоровом состоянии.

[3] Геррес. Христианская мистика. I, 388–402.

[4] Кант. Грезы духовидца. Глава вторая.

Те же явления, что и долгие болезни, могут вызвать и внезапные вторжения в здоровое состояние. В житиях мучеников часто встречается, что верующие посреди величайших мук впадали в состояние восторга и внутреннего блаженства, нередко с высвобождением трансцендентальных сил души, — явление, которое приписывали особой божественной благодати. Когда же в средневековых процессах ведьм наступало то же явление и ведьмы во время величайших мук на пытке впадали в спокойный,

исполненный видений сон, этот «сон ведьм» приписывали помощи дьявола. Но и у мучеников, и у ведьм невыносимые боли как раз и вызывали глубокий обморок, а тем самым было дано условие для внутреннего пробуждения трансцендентального существа.

В том согласны и все магнетизеры, что магнетический сон тем освежительнее и благотворнее по своим последствиям, чем он глубже, но что и ясность внутреннего пробуждения наступает соразмерно этой глубине.[5] Следовательно, и наоборот: по ясности внутреннего пробуждения нужно заключать о глубине сна.

---

[5] Дюпоте. Manuel de l'étudiant и т. д. 156.

Если уже это противоборство дает нам право говорить о двух лицах нашего субъекта, которые отступают друг перед другом, как день и ночь, то право это кажется еще бесспорнее, когда мы видим, что сомнамбулический сон вовсе не содержит познавательного содержания бодрствования в беспорядочно разрыхленном виде, как обычный сон; что, далее, в этом глубоком сне чувство личности нисколько не гибнет и индивидуум вовсе не растекается пантеистически, — как это непременно должно было бы быть, если бы земное существо коренилось прямо во всеедином мировом существе. Напротив, наступает не только усиление чувства личности, но и психические функции, выступающие при этом, качественно отличны от функций нормального бодрствующего сознания. Одна сомнамбула Винхольта говорит, что, когда она из обычного сна переходит в сомнамбулический, постепенно выдвигаются другие идеи: она будто бы сначала слабее, а затем все *сильнее себя сознает*. Другая сомнамбула того же врача говорит, что во время обычного сна она часто переходит в магнетический и замечает это по полному

сознанию и по верным и живым представлениям. Еще яснее высказывание, что в сомнамбулизме ее «*основной характер сильнее выступает*».[6] Но такого усиления психической индивидуальности вместо пантеистического растворения в жизни природы и следует ожидать заранее, если верен защищаемый здесь взгляд, что между феноменальным индивидуумом и Всеединым необходимо поместить еще трансцендентальный субъект.

[6] Винхольт. Целительная сила животного магнетизма. III, 3, 40, 275, 398.

Право говорить о двух лицах нашего субъекта яснее всего, однако, видно из того, что их противоборство простирается на содержание их деятельности. Прежде всего, болезненное состояние и средство от него в сомнамбулизме оцениваются совсем иначе, чем в бодрствовании. Одна сомнамбула Делеза повторяла во сне, что спасти ее может лишь магнетизм, тогда как наяву питала к нему величайшее отвращение.[7] Другая вздыхала о своем неверии в магнетизм и указывала средства, которыми можно было бы победить ее сопротивление ему.[8] Еще одна сомнамбула предписала себе в кризисе значительные кровопускания, но совершенно верно предсказала, что если сделать ей это предложение наяву, она окажет величайшее сопротивление, однако в споре об этом упадет в обморок, и этим случаем следует тотчас воспользоваться для кровопускания.[9]

[7] Делез. Histoire critique du magnétisme animal. II, 104.

[8] Там же. II, 172.

[9] Дюпоте. Manuel и т. д. 110.

Пюисегюр рассказывает об одной сомнамбуле, которая наяву всегда встречала своего магнетизера не в духе и упрекала его в

бесполезности лечения; во сне же со слезами просила у него прощения и называла его своим спасителем.[10] Такое же сопротивление оказывала наяву одна женщина, которая в кризисе предписала себе операцию на горле, хотя ей и говорили, что этот совет она дала себе сама.[11] Мальчик Рихард наяву неохотно соблюдал диету, которую сам себе предписал, но во сне упрекал своих близких, что они не помешали ему ее нарушать.[12] Сомнамбула Кернера сказала, что сразу после пробуждения потребует кислого молока, в котором ей следует непременно отказать.

[10] Пюисегюр. Du magnétisme animal. 394.

[11] Дюпоте. Manuel. 3.

[12] Гервиц. Естественно-магнетический сон Рихарда. 39.

Так сомнамбулы в одном состоянии отвергают то, чего желают в другом, и наоборот; их симпатии и антипатии меняются вместе с состоянием, и в одном они часто порицают то, что сделали в другом. Оба состояния так противоположны — как сказано в докладе медицинской академии в Париже, — как могут быть противоположны лишь состояния разных лиц. Средства, к которым наяву они питают величайшее отвращение, они предписывают себе во сне и требуют, чтобы их к этому принудили; и напротив, настаивают, чтобы им отказывали во вредном, даже если бы они выказывали к нему сильнейшее влечение.[13] У сомнамбулы Винхольта, кроме сна и бодрствования, было еще третье состояние, которое она называла «диким ознобом»; в нем она часто требовала того, что запретила себе в сомнамбулизме, а когда ей это подавали, подносила, правда, ко рту, но тут же выплевывала. Так было с вином, мясом, каштанами и т. д.[14] Трансцендентальная воля, следовательно, продолжала

действовать и в этом состоянии. Августа Мюллер, лечившаяся в Вильдбаде, в кризисе была вполне согласна с этим пребыванием; наяву же оно ей не нравилось, и однажды она заказала на послеобеденное время карету, чтобы уехать домой. Когда назначенный час приблизился, она впала в магнетический сон, вышла в этом состоянии из дома и поднялась на ближнюю гору, где лишь поздно вечером проснулась, очень удивленная тем, что находится в совершенно незнакомом месте. Вторую попытку покинуть курорт она расстроила подобным же образом.[15] Для суждения об этом замечательном случае было бы интересно знать, наступал ли сомнамбулизм оба раза лишь случайно как раз перед задуманным отъездом и уже затем давал повод к этому замечательному разладу субъекта, или же — как почти кажется — само наступление сомнамбулизма проистекало из этого разлада, то есть было вызвано трансцендентальным волевым побуждением.

[13] Эннемозер. Магнетизм в его всесторонних отношениях и т. д. 134.

[14] Винхольт. Целительная сила и т. д. III, 3, 55.

[15] Клейн. История Августы Мюллер. 92.

Особенно примечателен, а потому и приводится в большинстве книг о сомнамбулизме, случай госпожи Плантен, которую в 1829 году доктор Клоке оперировал по поводу рака груди. Наяву она могла говорить о предстоящей операции лишь с ужасом, хотя во сне сама ее посоветовала. Когда для операции ее снова привели в сомнамбулизм, она говорила о ней спокойно, сама разделась и села на стул. С тем же спокойствием она продолжала говорить во время этой страшной операции, и ни одна черта лица, ни учащенное дыхание или пульс не выдали ни малейшего ощущения. Такие примеры показывают, что трансцендентальное

существо воспринимает положение чувственного человека чисто объективно и относится к его судьбе так же равнодушно, как к судьбе чужого лица, — как и должно быть, раз обе половины существа лежат по эту и по ту сторону порога ощущения. Уже сон доказывает нам эту взаимную объективность двух лиц одного субъекта в отношении представления и воли. На этом основано явление драматического раздвоения «Я» — как то, что я дивлюсь мыслям второй фигуры сна, так и то, что я остаюсь равнодушен к невзгодам, которые она терпит.

Если же счастье и несчастье чувственного человека трансцендентальное сознание воспринимает объективно и оценивает собственной мерой, то возникает философски весомый вопрос: не простирается ли это трансцендентальное равнодушие на всю сумму наших жизненных судеб? В самом деле, этому выводу ничто не препятствует. А поскольку мы, кроме того, знаем, что плоды этой жизни не теряются для объемлющего сознания трансцендентального существа, то кажется, что само это существо и избрало эти судьбы: страдания нашего земного бытия его не задевают, а плодов его оно становится причастным. Если мы так понимаем земную жизнь, несмотря на преобладающие в ней страдания, — как трансцендентальное самопредписание, тогда, и только тогда, исчезают, на первый взгляд, противоречия между бедствиями бытия и провидением, существующие и для теистических, и для пантеистических систем, и умолкают все жалобы человека на природу, правомерность которых еще ни одна философская система всерьез оспорить не смогла.

Дуализм внутри человеческой души проявляется и в том, что в сомнамбулизме выступают и нравственные стороны, которые наяву или вовсе отсутствуют, или, во всяком случае, не присутствуют в такой степени. Уже столь часто наблюдаемое

облагораживание речи есть, быть может, признак этого. У Делеза была сомнамбула, которая, говоря в кризисе о религии, морали и метафизике, высказывала совсем иные взгляды, чем наяву.[16] Одна сомнамбула, которую лечил Шарпиньон и которая хотела посвятить себя театру, думала об этом совсем иначе, как только ее погружали в сон. На вопрос, зачем же она хочет идти в театр, она ответила: не я, а она. И когда врач, вникая в это раздвоение, сказал, что ей следовало бы ее отговорить, она возразила: что вы хотите, она сумасбродка![17] У Рейхенбаха была сомнамбула, которая скрыла от него, что к ней посватался капитан; во сне же, в порыве большей откровенности, она выдала ему тайну, но с просьбой ничего не говорить ей об этом наяву.[18] Она, стало быть, знала не только то, что наяву менее склонна к откровенности, но и то, что проснется без воспоминания. Петерсен в высшем сне не позволила себе ни единой неправды, чего в другое время за ней водилось немало; в этом состоянии, говорила она, ей невозможно обмануть своего врача. И досаду из-за пустяка она выказала в высшем сне лишь однажды.[19]

[16] Делез. Hist. critique и т. д. II, 173.

[17] Шарпиньон. Physiologie, médecine et métaphysique du magnétisme. 341.

[18] Рейхенбах. Сенситивный человек. II, 686.

[19] Архив. X, 1, 108.

Едва ли, однако, можно допустить, что сомнамбулизм способен произвести действительное нравственное возвышение, качественное изменение нравственной сущности человека; но вполне можно допустить, что скрытые нравственные задатки при перемене состояния получают возможность проявиться — именно потому, что при этой перемене становится видно:

интересы двух лиц субъекта не тождественны. Одно лишь умственное возвышение в сомнамбулизме уже само по себе могло бы пробудить этот нравственный дуализм, ведь оно придает мотивам наших поступков иной вес. Наконец, и связанная с сомнамбулизмом перемена симпатий и антипатий к ближним может повлечь за собой нравственную противоположность. Наяву мы склонны в суждении о людях поддаваться их умственным достоинствам и тогда не особенно строго судим о них в нравственном отношении. В сомнамбулизме же этому скорее внешне приставшему гриму рассудочной образованности, который принадлежит лишь земному лицу, не придается веса, и симпатии или антипатии определяет внутренняя, нравственная сущность трансцендентального существа. Так ведь и химические вещества минерального и растительного царства сомнамбулы оценивают не по их действию на обычного человека, а по таким признакам, которые больше открывают внутреннюю природу вещей.

Если же сомнамбулизм в большей или меньшей мере, но почти всегда приносит с собой нравственную перемену, которая, по крайней мере с точки зрения земного лица, предстает возвышением, то это явление находится в кажущемся противоречии с известным опытом, на который сетовали не только отцы церкви, но уже греческие философы и поэты: что во сне мы гораздо безнравственнее, чем наяву.[20] Я не могу согласиться ни с одним из объяснений этого, приводимых в литературе о снах, но думаю, что нижеследующее достаточно проясняет дело. Сну свойственна образная форма; он не терпит отвлеченных мыслей и не задерживается на побуждениях воли. Всякое, даже самое легкое движение мысли или воли становится образом и действием. Эти движения, которые часто проистекают

лишь из телесных состояний, не могут быть вменены нравственному человеку и наяву подавляются, — во сне же они изживаются, пока ход образов определяется физиологическими состояниями. Но чем глубже становится сон, тем больше эти спутанные сны умолкают, и трансцендентальная сторона существа человека определяет их течение в той мере, в какой орган спутанных снов приведен к нечувствительности. Качественно совершенно иные сны сомнамбулизма принадлежат, следовательно, трансцендентальному субъекту, и нравственная противоположность чувственного и трансцендентального существа должна отражаться и в различии снов, присущих каждому из них. Кажущееся нравственное ухудшение в спутанных снах, которое еще усиливается образным языком сна, и, с другой стороны, нравственное возвышение сомнамбулического сна объясняются, стало быть, дуализмом лиц нашего субъекта и действительно служат одним из лучших доказательств этого дуализма. Будь сны лишь одного качества, с углублением сна не происходило бы смены лиц; тогда сны сомнамбулизма продолжали бы и даже усиливали направление легких снов, и упомянутая выше противоположность была бы тогда не только кажущейся, но действительной. Будь человек устроен монистически в смысле материалистов, из простого углубления сна не могло бы возникнуть никакой противоположности в нравственном содержании наших снов; но она хорошо объясняется, если мы в пределах метафизического монизма принимаем дуализм души. Этот дуализм на расспросы подтверждают и сами сомнамбулы, которые ведь, конечно, должны знать о своих состояниях больше, чем человек, стоящий вне их и стесненный пределами чувственного сознания. Все они умеют рассказать о своем магическом «Я», которое называют по-

разному, или о поучающем существе, которое, по их словам, они видят, а часто только слышат. Пока для объяснения этого вдохновения достаточно трансцендентального существа, было бы нелогично принимать существо трансцендентное; поэтому высказывания сомнамбул не должны нас сбивать. Как во сне невозможно распознать диалог как монолог, то есть узнать в другой фигуре сна своего собственного двойника, так невозможно это и в сомнамбулизме, который как раз выводит на свет более глубокие различия между нами и нашим двойником. Но из этих вдохновений видно, что драматическое раздвоение «Я» следует применять не только в скептическом смысле, чтобы *совершенно* отвергнуть этих вдохновителей сомнамбул, но что это раздвоение действительно есть метафизическая формула, объясняющая человека, чья внутренняя сущность в виде исключения — например, в гении Сократа — дает себя слышать как вдохновитель даже наяву.

---

[20] Платон. Государство. IX, 1. — Софокл. Царь Эдип. 981. — Августин. Confessiones. X, гл. 11.

Сомнамбула Кернера говорит: «То, что выходит из меня и входит в другое лицо, чью внутренность я хочу рассмотреть, я не могу назвать точнее, чем если скажу: это мое магнетическое „Я“, все силы души».[21] Даже в непроизвольном образе действий сомнамбул выдает себя их дуализм. Одна сомнамбула Рейхенбаха заказала себе белье, которое доставили, когда она лежала в магнетическом сне. Она оживленно беседовала со швеей и выказала большую радость, разбирая белье; но потом воскликнула, что ее надо разбудить, — точно так, как другая девушка позвала бы подругу, чтобы показать ей шитье. Проснувшись, она ничего не знала о случившемся, и ей пришлось заново сказать, что для нее принесли белье.[22] Этот

приспособленный к дуализму образ действий сомнамбулы выказывают и в отношении солнечного сплетения своей ганглиозной системы, которому они, как известно, приписывают свои восприятия. Они часто ведут себя так, будто из подложечной области говорит чужое лицо, которое им надо выслушать.[23] Об одной французской сомнамбуле рассказывают, что она терла пальцем подложечную область, чтобы пробудить ее деятельность, а затем, согнувшись всем телом, наклоняла к ней лицо, словно прислушиваясь. Таким образом она точно описывала, что происходило в соседнем доме, и предсказывала, что случится с нею до конца ее болезни. При этом, однако, она страдала от сильных болей в подложечной области — как ведь судорожные состояния часто составляют условие внутреннего пробуждения, — сердилась на это, как на чужое лицо, и со слезами просила его замолчать. Во все время этого состояния она отличала вдохновляющее лицо от своего собственного.[24] Подобным образом вела себя та сомнамбула, которая, когда ее магнетическое «Я» в драматическом раздвоении пробудилось как видимый гений, постоянно называемый ею «Месскус», потребовала от своего магнетизера задать ему несколько вопросов. Когда же врач отказался, потому что Месскус все равно ничего не знает, ее оскорбленное чувство драматизировалось, и она сказала, что Месскус, рассердившись на это замечание, ушел и не хочет возвращаться.[25]

[21] Кернер. История двух сомнамбул. 192.

[22] Рейхенбах. Сенситивный человек. II, 689.

[23] Шиндлер. Магическая жизнь духа. 134.

[24] Кизер. Архив. II, 1, 159.

[25] Архив. X, 3, 40.

Так как помешательство и одержимость имеют с сомнамбулизмом общий признак — сужение чувственного сознания, в котором и заключается условие выхода трансцендентальных способностей из скрытого состояния, — следует ожидать, что дуализм сознания найдет свое выражение и в этих двух состояниях. Так, одна одержимая отвечала на увещания своего духовника, что он не ее духовник, а духовник Трины, — а это и было ее собственное имя.[26] Душевнобольные часто говорят о себе в третьем лице.[27] Даже при обычных болезнях бывает, что больные говорят о своем собственном «Я» в прошлом в третьем лице — именно потому, что недостает непрерывности сознания.[28] Одна душевнобольная точно помнила свое прошлое до начала болезни, но эти воспроизведения не были воспоминаниями: она переносила их на другое лицо. Говоря о себе, она употребляла замечательное выражение «лицо меня самой»,[29] — выражение, философски совершенно верно обозначающее нашу земную форму явления.

[26] Рейхард. Материалы к познанию царства духов. I, 316.

[27] Ладам. La névrose hypnotique. 43.

[28] Гризингер. Истории болезни. 341 и т. д.; Лейдесдорф. Учебник психических болезней. 117.

[29] Лере. Fragments psychologiques s. l. folie. 277.

Это раздвоение встречается и при хлороформировании. Одна нянька, которую недавно послали к зубному врачу, кричала во время операции, но при этом задавалась вопросом — как она рассказала после пробуждения, — кто же это так сильно кричит. Очень явственно двойное чувство у сомнамбул в высшем сне, так что они говорят о себе в третьем лице. На вопрос, заданный одной

из них: «Почему говоришь не *ты*, а она?» — последовал ответ: «Она — тело, которое ты видишь и осязаешь; дух — это „Я“, и его тело есть теперь душа, которую в другое время носит *ее* тело; в этом же и причина, почему спящие двойным сном говорят о себе в третьем лице».[30]

[30] Архив. XII, 1, 159.

После всех приведенных оснований, вынуждающих нас признать дуализм души, едва ли нужно добавлять, что уже одно логическое основание дает нам на это право, — оно заключается как раз в том отсутствии непрерывности сознания, которое подчеркивал Гризингер. Без воспоминания нет «Я», как заметил уже святой Августин, когда, славя чудеса памяти, говорил, что память есть его душа, его самость и что без памяти он не мог бы назвать самого себя.[31] Раздельные же нити воспоминаний означают раздельные лица даже внутри одного субъекта. Поэтому Лейбниц говорит: «Если бы мы могли предположить, что *две* различные и не связанные друг с другом *способности сознания* действуют попеременно *в одном и том же теле*, одна постоянно днем, а другая ночью, или что одно и то же сознание действует с промежутками в двух различных телах, то я должен был бы спросить себя, не были бы в первом случае дневной человек и ночной человек — если позволено мне так выразиться — двумя столь же различными лицами, как Сократ и Платон, и не было бы во втором случае одно-единственное лицо в двух различных телах».[32]

[31] Августин. Confessiones. X, гл. 6.

[32] Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении. II, гл. 27, § 23.

Первое из сделанных Лейбницем предположений как раз и сбывается в сомнамбулизме, а потому сомнамбулизм доказывает дуализм нашего субъекта. Всякое личное сознание удерживается вместе нитью воспоминаний о представлениях, находящихся в его владении; если, следовательно, между двумя психическими состояниями нет моста воспоминания, мы логически должны говорить о двух лицах.

Окончательно этот вопрос решается тем, что сомнамбулы при смене своих состояний *чувствуют* себя разными лицами. Кернер говорит об одной такой: «Прежде чем дать себя разбудить, она, как делала чаще всего перед пробуждением, простилась со мной, будто теперь уходит, а после пробуждения появится другое лицо; со мной прощалось как бы ее магнетическое, доверенное мне „Я“». Столь же простодушно ясный пример того же — та сомнамбула, о которой Кернер говорит: «Уже несколько дней она приветствовала меня, едва оказывалась в магнетическом сне, и прощалась со мной, прежде чем снова появлялось ее другое, бодрствующее „Я“».[33]

[33] Кернер. История двух сомнамбул. 151, 172.

Так как интересы двух лиц нашего субъекта не тождественны, сомнамбулы требуют от своих врачей и сами очень заботятся о том, чтобы духовная жизнь половин их существа была по возможности разделена. Так, доктор Клуге рассказывает об одной молодой даме, что в магнетическом сне она обычно снимала лишнюю одежду, чтобы удобнее работать за пяльцами; но как только приближалось время пробуждения, она каждый раз откладывала вышивание, снова одевалась и принимала в точности то положение, в котором находилась перед засыпанием,

чтобы, проснувшись, не испугаться непривычного вида самой себя.[34]

[34] Клуге. Изложение и т. д. 386.

Весомым свидетелем того, что это двойное сознание может присутствовать в человеке даже одновременно, выступает ван Гельмонт: попробовав кончиком языка приготовленный корень напеллуса, он впал в экстаз, но при этом видел оба своих состояния с такой объективностью, «словно они принадлежали человеку из другого мира».[35]

[35] Я. Б. ван Гельмонт. Demens idea. § 12–16.

При высшей степени этой объективности наступает то замечательное явление, что сомнамбулы видят свое тело рядом с собой, — частный случай так называемого двойничества, которое, впрочем, бывает и при тяжелых болезнях, особенно у умирающих. Один такой случай из Франкфурта рассказывает Шопенгауэр: «Как дела?» — спросил здесь недавно врач своего тяжелобольного. «Теперь лучше, с тех пор как нас в постели двое!» — был ответ; вскоре после этого он умер.[36] Подобный случай недавно рассказал мне доктор Биллингер в Мюнхене. Он лечил восьмидесятилетнего старика от *pneumonia notha* и на вопрос «Как дела?», заданный за несколько дней до его смерти, получил ответ: «Да что ж, одному из нас совсем хорошо, а другому скверно». То же встречается и при высшей степени сомнамбулизма, в так называемом высшем, или двойном, сне. Связанное с этим яснейшее внутреннее пробуждение порождает, стало быть, и величайшую противоположность двух лиц нашего субъекта, и сомнамбулы говорят тогда о своем теле как о чужом предмете, хотя часто еще сохраняется чувство тождества. Одна сомнамбула, видевшая так свое тело лежащим перед собой,

сказала врачу, что ей не хочется снова с ним соединяться. Другая, описывая свои экстазы, сказала, что сперва впадает в сомнамбулическое состояние, но затем видит свое тело в отдалении, неподвижным, холодным и бледным, как у мертвеца, а сама себе кажется дымом, однако мыслит отдельно от своего тела. В этом состоянии она видит и понимает гораздо больше, чем в сомнамбулизме. Самое большее через четверть часа дым движется к ее телу, она теряет сознание, и экстаз кончается.[37]

[36] Шопенгауэр. О духовидении.

[37] Шарпиньон. Physiologie и т. д. 100, 101.

Чтобы правильно судить о сомнамбулизме, надо всегда помнить, что он вовсе не есть возвышение чувственного сознания в умственном и нравственном направлении, а, напротив, это чувственное сознание подавляет; далее, что сам по себе он вовсе не в состоянии порождать в человеке новые психические способности, а лишь дает благоприятное условие для того, чтобы трансцендентальное лицо в нас вышло из скрытого состояния, — с ним-то и связаны эти как будто вновь порожденные способности. Сомнамбулизм, стало быть, лишь условие этих способностей, а не их причина; они уже скрыто лежат в нас и выступают как раз при благоприятном случае. Но если психические способности скрыто лежат в нас, то этим и сказано, что нормальное самосознание не исчерпывает нашего «Я» и что по ту сторону его есть еще второе лицо нашего субъекта. Этот дуализм тем более следует удерживать, что эти два лица выступают лишь попеременно и деятельность их не смешивается. Таково по крайней мере правило, и потому трансцендентальная сторона нашего существа заявляет о себе именно в состояниях сна. Так, ван Гельмонт говорит, что магические силы человека

спят и нуждаются лишь в пробуждении,[38] а мистик Таулер выражает то же словами: «Если человек хочет совершить внутреннее дело, он должен вобрать в себя всю силу, словно в уголок души, и укрыться от всех образов и форм; он должен прийти в забвение и незнание — тогда может он действовать».[39] Напротив, трансцендентальное лицо снова уходит в скрытое состояние, когда пробуждается чувственное. Связанное с земным существованием чувственное восприятие, как говорит Филон, сотворено, как Ева, пока Адам — дух — спит.[40]

[38] Гельмонт. De magnetica vulnerum curatione. § 159.

[39] Геррес. Христианская мистика. I, 468.

[40] Филон. Leg. Alleg. II, 1092.

Не иначе представляют дело и сами сомнамбулы. Сомнамбул мальчик Рихард, которого лечили его врач и брат, предсказав кое-что о будущем, на вопрос близких, почему же и у них нет таких знаний, ответил превосходными словами: «Вы ведь, собственно, тоже это знаете; но вы не знаете, что знаете».[41] Иными словами: трансцендентальный человек ясновидящ, а земной человек ничего об этом не знает, потому что чувственное сознание отделяет его от собственного ядра его существа.

[41] Гервиц. Идиосомнамбулизм. 136.

Бессознательное в нас получает, таким образом, более точное определение: оно индивидуально и не растворено пантеистически, подобно капле в море; далее, оно само по себе сознательно, но независимо от аппарата чувств. Не весь наш субъект, как думают дуалисты, занят сейчас функциями чувственного сознания, чтобы лишь позднее предаться функциям трансцендентальным; напротив, обе половины существа

деятельны *одновременно*, хотя трансцендентальная функция и остается скрытой для земного лица.

В дуалистическом учении о душе чувственное сознание есть нынешняя функция души, тогда как служащий этой функции орган — чувства и мозг — принадлежит самому по себе мертвому телу. При этом взгляде, если представить себе трансцендентальный субъект в виде круга, этот круг как бы отделял бы нашу голову от туловища: чувственным сознанием мы вдавались бы в этот круг, а мертвая масса тела оставалась бы вне его.

Если же мы хотим разрешить дуализм тела и небесного сознания монистически, то нам нельзя приписывать душе одну особенно бросающуюся нам в глаза телесную функцию, а орудие этой функции — телу; напротив, мы должны выводить и то и другое, тело и земно действующую душу, из одного общего начала — из трансцендентального субъекта. Следовательно, надо — и в этом материалисты правы — действительно считать чувственный способ познания функцией мозга; но для этого тела со всеми его сознательными и бессознательными функциями трансцендентальный субъект есть априорное: ради своего погружения в земные вещи он построил себе соответствующее телесное орудие и снабдил его познавательным аппаратом, необходимым для ориентировки. Замечу лишь мимоходом, что этот взгляд, в котором делается попытка только метафизического истолкования биологических процессов, не предрешает ни одного из возможных физических объяснений этих процессов, а значит, и в частности современной теории развития.

Если же сам трансцендентальный субъект строит себе земное тело, то опять-таки в высшей степени вероятно, что погружение в земные вещи есть добровольный акт этого субъекта.

4. Двуединство человека

Итак, скрытый от нашего самосознания, на заднем плане нашего существа пребывает трансцендентальный субъект, корень нашей индивидуальности; от чувственной половины нашего существа он отличается и формой, и содержанием познания, потому что состоит в иных отношениях с природой, то есть получает от нее иные впечатления, а значит, естественно, и отвечает на них иначе, чем чувственный человек.

Тем самым мы, однако, поставлены перед философской проблемой, настоятельно требующей решения, — проблемой двуединства человека. Правда, выяснилось, что обе половины нашего существа в нашем опыте функционируют не одновременно, то есть находятся во временном противоборстве; но эта неодновременность существует как бы лишь оптически, как неодновременность солнца и неподвижных звезд. Следовательно, несмотря на неодновременность функции, должна существовать одновременность существования; а так как мы не можем мыслить существования без функции, то, сохраняя образ, можно сказать дальше: как неподвижные звезды сами по себе светят и днем, хотя и не для нашего глаза, так и трансцендентальный субъект функционирует постоянно, хотя и бессознательно для земного человека. Если бы, напротив, неодновременность функции была не только оптической, но реальной, нам пришлось бы принять, что сомнамбулизм заново порождает трансцендентальные способности. Но это немыслимо: он может лишь поднять над порогом ощущения то, что уже скрыто лежит под ним. Скрыто же это лишь для мозгового сознания, для которого ведь весь субъект трансцендентален, то есть скрыт.

Если же субъект следует считать постоянно деятельным, то чувственные и трансцендентальные функции протекают одновременно, рядом друг с другом, то есть мы — существа, одновременно включенные в чувственный и в трансцендентальный мир. Этим и обозначено главное различие между дуалистическим и монистическим учением о душе: мы не переносимся в сверхчувственный мир лишь в смерти, а живем в нем уже теперь, только как земное лицо ничего об этом не знаем.

Тем самым мы подошли и к тому пункту, где впервые становится доказуемым, что мистические явления возможны. О проблему мистики дуалистическое учение о душе исторически разбилось, и исторический итог был тот, что отказались от обоих. Если же монистическое учение о душе не разобьется об эту проблему, а объяснит ее, то возможность мистики была бы доказана и для тех многих, кто проходит мимо действительности мистики самым простым способом — не обращая на нее взгляда.

Если два лица моего субъекта существуют *одно после другого*, как утверждается в дуалистическом учении о душе, то никакая мистика невозможна, разве что при посредстве сверхземных существ, будь то ангелы или дьяволы. В этом отношении средневековье было вполне последовательно.

Если же мы одновременно включены в оба мировых порядка, то трансцендентальная психология сама собой вытекает из подвижности порога ощущения; тогда, несмотря на закрепленность нашего чувственного существа в мире явлений, должно иногда обнаруживаться, что мы вплетены и в трансцендентальный мир.

Одновременность двух лиц нашего субъекта есть, стало быть, основа всякой мистики и при всей смене ее форм — неизменная ее предпосылка; мистика стоит и падает вместе с двуединством

человека. Самое меньшее, что должно вытекать из этой формулы, — это то, что по крайней мере между лицами моего собственного субъекта, бессознательным и сознанием, могут возникать мистические отношения. Так как чувственное сознание скорее отделяет нас от целого природы, чем связывает с ним, а трансцендентальный субъект, напротив, гораздо теснее сплетен с целым природы, то при подвижности порога ощущения должны обнаруживаться способности, которые с точки зрения чувственности кажутся невозможными.

В этом отношении мы можем вместе с Герресом назвать сомнамбулизм «магическим отношением человека к самому себе»,[42] то есть отношением между лицами нашего субъекта. Собственно мистика идет, правда, еще дальше и утверждает, что мы можем вступать в магическое отношение не только с нашим трансцендентальным субъектом, но при посредстве этого субъекта и с другими, трансцендентными существами.

---

[42] Геррес. Христианская мистика. III, 316.

Что эти магические способности обретаются не в смерти, а уже теперь скрыто лежат в нас, — это очень древнее учение. Уже индийская философия знает магические силы души — *arta ahancârasya*, то есть силы моего «Я», как их называют. Выход трансцендентального субъекта наружу в экстазе описан в Упанишадах Вед с замечательной точностью, по которой видно, что Месмер и Пюисегюр в Индии вовсе не снискали бы славы первооткрывателей. С очевидным указанием на солнечное сплетение, играющее столь большую роль в сомнамбулизме, там сказано: «В пещере сердца обитает бессмертная личность».

Знание магических сил человека в Индии никогда не было утрачено. Но мы знакомимся лишь с экзотерическими

составными частями этого знания — в замечательных деяниях индийских факиров;[43] эзотерическое же учение, по-видимому, даже ныне открыто лишь отчасти членам «Теософского общества», которое, состоя из индийцев и европейцев, ставит себе задачей исследование магических сил человека.

[43] Жаколио. Voyage au pays des fakirs charmeurs.

В стихах Агрушада-Паркшай предписано, чтобы семьдесят жрецов, которые должны быть старше семидесяти лет, охраняли «закон лотоса», дабы он оставался тайной для народа; и смерти подлежит не только всякий жрец, открывший тайны высшей ступени народу, но даже всякий, кто откроет их посвященному ближайшей низшей ступени. В принципе против такого сохранения тайны, конечно, нечего возразить: к чему приводит опрощение наук, ставших общедоступными, видно так же ясно на материалистическом застое нашего поколения в естественных науках, как в тайных науках это показывают некоторые стороны американского спиритизма.

Магические силы человека хорошо знали и греческие философы, особенно александрийской школы — Порфирий, Ямвлих, Плотин и др., — а в средние века мы находим это знание у Парацельса, ван Гельмонта, Порты, Кардана, Максвелла, Роберта Фладда, Агриппы Неттесгеймского, Вирдига, Афанасия Кирхера, Кампанеллы и др. Так наше столетие стоит особняком со своим незнанием положительных сторон нашего бессознательного.

Лишь в «Философии бессознательного» Гартмана проблема бессознательного снова поднята и намечены основные линии различных его проявлений; но трансцендентальный субъект растворяется у него в мировой субстанции. Зато мы находим этот субъект сильно подчеркнутым у Канта, который и в этом, как во

многих других отношениях, остается недосягаемым. Его эпоха была очень мало склонна признавать магические силы человека. Но Кант считал дело возможным; у него не было предубеждений, потому что как искушенный логик он знал, что возможно решительно все, кроме того, что содержит логическое противоречие, и что, следовательно, мы не вправе ничего предписывать опыту, а должны принимать то, что он дает, как бы это ни было неожиданно. Поэтому, когда Кант услышал о магических силах своего современника Сведенборга, он не только навел о нем точные справки, но и выписал себе сочинения этого мистика. Случилось то, что в таких случаях должно случиться: острый ум, всегда ищущий для своего мышления самого чеканного выражения и очерчивающий проблемы в точных контурах, не находит вкуса в нечетких изложениях, которые дает всякое интуитивное погружение; но Кант был в высшей степени удивлен сходством своей собственной, найденной одним лишь разумом теории о трансцендентальной природе человека с теорией Сведенборга.

Так как Кант говорит о своем обманутом ожидании не без самоиронии, его «Грезы духовидца» читали преимущественно с отрицательной стороны и не заметили — или не захотели заметить — весьма положительных положений этой книги. К ним принадлежит и то, в котором основная проблема монистического учения о душе высказана словами: «Признаюсь, я весьма склонен утверждать существование нематериальных натур в мире и причислить к этому классу существ и саму мою душу». И, чтобы не оставить сомнения, что он имеет в виду одновременность двух лиц нашего субъекта, он добавляет: «Человеческую душу поэтому уже в нынешней жизни следовало бы рассматривать как связанную одновременно с двумя мирами, из которых она,

поскольку соединена с телом в личное единство, ясно ощущает лишь материальный». Наконец, он определенно высказывает свою веру: «Итак, уже почти доказано, или могло бы быть легко доказано, если бы захотеть пуститься в подробности, или, еще лучше, будет когда-нибудь в будущем — не знаю где и когда — доказано, что человеческая душа и в этой жизни состоит в неразрывной общности со всеми нематериальными натурами мира духов, что она попеременно действует на них и получает от них впечатления, которых, однако, как человек не сознает, пока все обстоит благополучно». Совершенно отчетливо выражено монистическое учение о душе в положении: «Итак, это, правда, один и тот же субъект, который принадлежит одновременно как член видимому и невидимому миру, но не одно и то же лицо, потому что представления одного мира, по их различной природе, не являются сопутствующими идеями представлений другого мира, и поэтому то, что я мыслю как дух, мною как человеком не вспоминается».[44]

[44] Сочинения Канта (изд. Розенкранца). VII, 45, 52, 53, 59.

Сходно говорится у Сведенборга: «Человек создан так, что он одновременно находится в духовном мире и в мире природном. Духовный мир — там, где ангелы, а природный мир — там, где люди; и так как человек так создан, ему даны внутреннее и внешнее: внутреннее, чтобы через него быть в духовном мире, и внешнее, чтобы через него быть в мире природном».[45]

[45] Жизнь и учение Сведенборга. Франкфурт, 1880.

Во вступлении к своим «Грезам духовидца» Кант, имея в виду ясновидение Сведенборга, говорит, что «пришлось бы прозревать удивительные следствия, если бы хоть одно-единственное такое происшествие» можно было предположить «доказанным».

Сегодня, стало быть, дело обстоит так: со времени смерти Канта магические способности сомнамбул установлены так, что сомневаться в них можно теперь лишь при незнакомстве с ними. А так как Кант сегодня признал бы, что доказаны сотни фактов такого рода, которые «позволяют прозревать удивительные следствия», то мы логически вынуждены принять именно те следствия, которые прозреваются. Приведенные выше цитаты содержат эти следствия. Эти цитаты отнюдь не составляют лишь преходящей ступени в развитии Канта; напротив, своих взглядов на *homo noumenon*, которого он включает в интеллигибельный мир, он никогда не оставлял. Тем, как он решает проблему свободы[46] — а это решение, по Шопенгауэру, принадлежит к самому глубокомысленному из всего, что когда-либо было высказано человеком,[47] — Кант показывает, что через всю его жизнь проходит та же вера, которую он высказал в «Грезах духовидца» и которая сводится к этой двойной природе человека. Монистическое учение о душе примыкает поэтому к главным трудам Канта, и притом — как признал и Шеллинг[48] — к самым глубокомысленным их частям.

[46] Кант. Критика чистого разума (изд. Розенкранца). 418–427. Критика практического разума. 224–231. Метафизика нравов. 80–100.

[47] Шопенгауэр. Критика кантовской философии.

[48] Шеллинг. О сущности человеческой свободы (Сочинения, VII). 333–416.

Системы нашего столетия — Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Гербарта, Шопенгауэра, Гартмана и Хелленбаха — лишь вызревшие в колос зачатки развития, заложенные в кантовской философии; и она вновь доказывает свою необыкновенную жизненную силу тем, что в ней предначертано и монистическое учение о душе.

Что вывод от магических способностей души к двуединству человека неизбежен, можно доказать и из истории философии. Александрийцы, которые магические способности не только знали, но испытывали на себе самих, тотчас сделали из этого выводы, замечательным образом совпадающие с выводами Канта. По Плотину, душа погружена в тело не во всей своей целостности — как утверждается в дуалистическом учении о душе, — а «лишь часть нас скована телом, как если бы кто стоял ногами в воде, а остальным телом выступал из нее».[49] По Плотину, у человека двойная душа, двойное «Я»: высшая, живущая чисто в сверхчувственном, и низшая, вплетенная в тело и его деятельность.[50] Высшая душа не выходит из интеллигибельного, она остается в интеллигибельном и во время земной жизни и лишь низшей душе, как бы висящей на ней, позволяет простираться вниз, в чувственный мир.[51] Этот взгляд возвращается у Плотина в самых разных оборотах; он помещает истинные сущности в интеллигибельный мир и говорит, что часть души из него не выходила. «Если же мне следует наконец отважиться высказать свое убеждение вопреки мнению других свободнее и определеннее, то, по-моему, и наша душа погружена не целиком, а некая ее часть всегда пребывает в интеллигибельном; только часть, находящаяся в чувственном, если она берет верх, или, скорее, если она сама одолевается и приводится в смятение, не дает нам дойти до восприятия того, что созерцает другая часть души».[52]

[49] Плотин. Эннеады. VI, 9, 8.

[50] Там же. I, 1, 10; VI, 7, 5.

[51] Там же. IV, 3, 19; IV, 8, 8; III, 4, 3; IV, 7, 13; IV, 3, 12.

[52] Там же. IV, 1, 1.

Александрийские философы выступили после того, как греческая философия растворилась в скептицизме. Отчаявшись найти истину путем дискурсивного мышления и возлагая за это ответственность на чувственность нашего познания, они стремились достичь истины в состояниях экстаза, свободного от чувственности. Поэтому Плотин говорит: «Души становятся в некотором роде амфибиями: по необходимости они попеременно живут то в потустороннем, то в посюстороннем».[53] Но из одновременности двух лиц нашего субъекта следует, что с подавлением чувственности трансцендентальное сознание тотчас выступает наружу, а вовсе не впервые порождается. И это понимание есть у Плотина: он говорит, что задача человека — отвращение от чувственного, и вместе с ним обращение к сверхчувственному дано *непосредственно само собой*, без всякого дальнейшего процесса, который понадобился бы, чтобы совершить это обращение. Как только, стало быть, препятствие — чувственное сознание — устранено, наступает сообразная природе деятельность души, направленная на сверхчувственное.[54]

[53] Там же. IV, 8, 4.

[54] Там же. I, 2, 3, 13; I, 6, 6.

И у неоплатоника Аммония Саккаса мы находим двуединство человека: он говорит, что душа отчасти пребывает на земле и мыслит при посредстве чувств, отчасти же — в интеллигибельном мире (ἐν νοητοῖς τόποις), в непосредственном мышлении.[55] Еще яснее высказывается Плутарх; кажется даже, будто он хочет выставить раздвоение «Я» метафизической формулой, объясняющей человека, но при этом предостерегает от того, чтобы считать второе лицо нашего субъекта чужим субъектом, —

как большей частью делают сомнамбулы, — когда говорит, что разум человека есть та часть его души, которая при ее нисхождении в тело не была поглощена материей; поэтому он поистине находится не *в человеке*, а вне его, и правильнее было бы называть его *демоном*, чем разумом.[56] Сходно говорит Эпиктет: человек, уходя в свое внутреннее, не один, но с демоном в своей глубине.[57] Смешение трансцендентального субъекта с трансцендентным мы находим в последовавшем затем христианском мировоззрении, где этот внутренний демон в человеке превратился в ангела-хранителя.

[55] Целлер. Философия греков. III, 2, 456.

[56] Плутарх. De genio Socratis.

[57] Целлер. Философия греков. III, 1, 319, прим. 2.

Если мы возьмем еще мистика средних веков, то и там найдем те же воззрения. В найденной Лютером и столь высоко ценимой им, как и Шопенгауэром, «Theologia Deutsch» — автор которой, насколько я знаю, до сих пор неизвестен, — сказано: «Так вот, и у сотворенной души человека тоже два глаза. Один — способность смотреть в вечность; другой — смотреть во время и в тварь… Но эти два глаза души не могут совершать своего дела вместе, в одно время; если душа должна видеть правым глазом в вечность, то левый глаз должен отрешиться от всех своих дел и пребывать в бездействии, и держаться, как если бы он был мертв. Если же левый глаз должен совершать свое дело во внешнем, то есть иметь дело со временем и тварью, то и правому глазу должно быть препятствие в его делах, то есть в его созерцании. Потому кто хочет иметь одно, тот должен оставить другое, ибо никто не может служить двум господам».[58]

[58] Theologia Deutsch. Изд. Франца Пфейфера. Штутгарт, 1845. Гл. VII.

Чувственный и трансцендентальный способы познания находятся, стало быть, хотя и во временном противоборстве, но не в смысле дуалистического учения о душе, а в смысле монистического, то есть оба они возможны в пределах земного бытия. Из этого противоборства и из высокой оценки трансцендентального способа познания, проходящей через всю мистику, издавна черпали пищу аскеза, пренебрежение к телу и его земным влечениям — у мистиков средних веков, как уже у индийцев и александрийских философов, чьим идеалом в такой мере была бестелесность (ἀσωματία), что Плотин стыдился своего тела, отказывался позировать Амелию для портрета и скрывал свой день рождения, равно как и происхождение.[59]

[59] Порфирий. Vita Plotini.

Итак, мы находим согласие взглядов не только у всех мистиков, наблюдавших трансцендентальные способности на себе самих, но и у всех философов, которые познакомились с трансцендентально-психологическими способностями у людей необычного склада или у людей обычного склада в необычных состояниях. Отсюда следует, что вывод из этих явлений о двойной природе человека делается по логической необходимости. А если мы видим, кроме того, что Кант, не располагавший, по-видимому, ни собственным, ни чужим опытом такого рода, все же одним лишь погружением своего необыкновенного духа в загадку человека был приведен к тем же выводам, которых держался всю свою жизнь, то параллелизм этих трех рядов мысли вполне можно считать замечательным свидетельством правильности монистического учения о душе.

Если же между человеком и вещью в себе — назовем ли мы ее Богом, Паном или природой — необходимо поместить трансцендентальный субъект, то загадка нашего бытия является в совершенно новом свете. Ни теизм с дуалистическим учением о душе, ни пантеизм, ни материализм не выходят за пределы противоречия, которое существует между стремлением человека к блаженству и страданиями его бытия. Эти страдания не могут быть представлены заслуженными ни в каком мировоззрении, где человек при рождении возникает из ничто *посредством чужой силы*, то есть лишь при рождении становится причастным своей индивидуальности. Итак, чтобы выпутаться из этих противоречий, нам нужно мировоззрение, в котором за пессимизмом сохраняется его неоспоримое право и тем не менее рождение предстает добровольным актом существа, чья индивидуальность, следовательно, не может начинаться лишь с рождением и имеет, таким образом, больше чем феноменальное значение для краткого срока жизни. Если мы признаем предсуществование, то главная трудность уже отпадает, потому что тогда вина и наказание все еще логически мыслимы; ближайшее же допущение во всяком случае то, что к воплощению нас привела сама воля нашего трансцендентального субъекта, — воля, которую в метафизическом смысле надо считать свободной.

В истории философии часто повторяется взгляд, что человек как предсуществующее существо добровольно вступает в земное бытие. По Филону, души, движимые любовью к телесному воплощению в материи, постоянно нисходят с неба на землю;[60] их соединение с телом есть, стало быть, их свободное деяние.[61] И по Плотину не чужая сила соединяет душу с телом, но каждая душа входит в тело, соответствующее ее свойству и ее воле; каждая определяет свое жизненное положение своими собственными

делами и своей склонностью.[62] С рождением мы утрачиваем воспоминание о трансцендентальном бытии, как сомнамбулы при пробуждении утрачивают воспоминание о своей жизни во сне; но это беспамятство существует лишь для земного лица, лишь для него верно, что, как говорит Плотин, одно из двух наших существований от нас скрыто. «Эта деятельность остается скрытой не от всей его самости, а лишь от одной ее части; как ведь и тогда, когда действует растительная деятельность, восприятие этой деятельности через способность ощущения не переходит к остальному человеку».[63]

[60] Филон. Quod a Deo mittuntur somnia.

[61] Целлер. Философия греков. III, 2, 402.

[62] Плотин. Эннеады. III, 2, 12; IV, 4, 45; IV, 8, 5; V, 1, 1.

[63] Там же. I, 4, 9.

Если же, как признают и Фихте, и Шеллинг, «Я» есть мое собственное деяние, то это мыслимо, лишь если в моем собственном субъекте есть дуализм лиц. Только так я могу быть причиной самого себя; всякое иное понимание сводилось бы к *causa sui*, то есть, говоря словами Шопенгауэра, к барону Мюнхгаузену, который сам вытаскивает себя из болота за собственный чуб. Мой трансцендентальный субъект может быть причиной моей земной личности; стало быть, с рождением начинается не индивидуальность, а лишь чувственное, обусловленное земное «Я».

В прежнем ходе изложения мы уже дважды близко подходили к такому пониманию земного существования как свободного деяния. В сущности, оно вытекает уже из того, что в нас доказан трансцендентальный субъект как организующее начало; а на этот

субъект, в котором монистически снят дуализм тела и чувственно сознающей души, мы в последней инстанции наталкиваемся при анализе всех психологических и физиологических функций. К этим реальным основаниям добровольности нашего земного существования теперь, как мы видели, присоединяется еще и логическое основание. Если материализм, пантеизм и дуалистическое учение о душе запутывают нас — прежде всего в этическом отношении — в противоречиях, так как заставляют индивидуальность начинаться с рождением и чужой силой вызывают нас из ничто, то по устранении этих нецелесообразных, потому что противоречивых, воззрений, как продукт как бы косвенного отбора, остается лишь то целесообразное, устраняющее эти противоречия мировоззрение, которое выводит земную жизнь из стремления трансцендентального субъекта к воплощению. Собственное же обоснование этого воззрения могут дать, конечно, лишь реальные основания, а их мы, очевидно, можем найти только в анализе того процесса, которым открывается наше земное существование, — рождения, — и той тайны, что этому рождению предшествует: в метафизике половой любви.

Если бы в основе возникновения жизни органических существ лежали лишь физические и химические отношения, биология должна была бы суметь разрешить загадку жизни. Но этой задаче она не по силам. Жизнь объяснима не из материи, а лишь опять-таки из самой жизни, и жизнь есть ее предпосылка: *Omne vivum ex ovo*. И ссылка на будущее не выдерживает критики, потому что биология как таковая всегда может указать лишь условия, без которых жизнь не возникает, но никогда — причину, из которой она возникает. Правда, в учебниках биологии это смешение условия и причины очень привычно.

Нам, стало быть, предстоит вернуться еще дальше, за физиологический процесс рождения, чтобы из анализа половой любви получить положительное обоснование добровольности нашего земного существования.

Метафизическое значение любви признали лишь немногие философы. Словно они из соображений приличия считали, что должны уклониться от этого исследования, не помня слов Бэкона Веруламского, что достойное бытия достойно и знания.[64] Шопенгауэр глубоким погружением в эту проблему познал, что любовь метафизична, то есть что ее качество, сила и направление в выборе определяются метафизической волей, которая хочет вызвать к бытию ребенка, ожидаемого именно от соединения этих родителей.[65] Эта метафизическая воля совпадает у Шопенгауэра со всеобщей слепой мировой волей. Но так как за человеческой формой явления мы нашли прежде всего трансцендентальный субъект, то ближе предположить, что любовь родителей совпадает со стремлением к воплощению предсуществующего ребенка.

[64] Бэкон. Novum Organon. I, § 120.

[65] Шопенгауэр. О метафизике половой любви.

Чтобы распознать инстинктивный источник любви, необходимо прежде показать ее отношение к общему половому влечению, инстинктивный характер которого с величайшей ясностью обнаруживают некоторые устройства в животном царстве. Всякий инстинкт указывает на цель природы, лежащую вне действующего индивидуума и его сознания, и в этом ничего не меняется оттого, что мы можем мыслить инстинкты возникшими по Дарвину, через биологическую привычку. Эта цель природы выдает себя в результатах инстинктивного действия.

Следовательно, надо спросить, чем результат любви отличается от результата полового влечения. Это различие и должно нам разъяснить, есть ли в обоих случаях инстинкт или нет. В животном мире результат — количественное умножение особей; отклонения от родового типа столь незначительны и выявляются лишь в суммированных величинах через столь много поколений, что мы, для большей отчетливости, вправе ими пренебречь, сравнивая их с гораздо большими отклонениями человеческого потомства от родового типа. *После* того как количественное умножение особей наступило, борьба за существование действует в животном мире в ущерб этому количеству, но в пользу качества, так как выживают лишь самые приспособленные особи и благодаря наследственности свойств род постепенно облагораживается. Отбор, стало быть, происходит лишь внутри уже существующего нового поколения. Итак, в животном мире половое влечение общеродовое — по крайней мере мы вправе пренебречь здесь рассмотренными Дарвином случаями полового отбора, — и соответственно этому и особи потомства почти лишь общеродовые и повторяют родительский тип. Если бы, однако, животновод производил отбор, касающийся уже самих родителей, то процесс облагораживания породы был бы значительно сокращен и ускорен, то есть минимальные отличия потомства от родового типа, возникающие в природе, суммировались бы уже в каждом новом поколении. Этот путь природа и избирает, уподобляясь в этом искусственному селекционеру, — она ставит на место полового влечения любовь. Любовь есть естественный отбор внутри родителей. Итак, у человека половое влечение специализировано — и чем индивидуальнее склад человека, тем индивидуальнее и его выбор, — а потому и потомки у человека индивидуализированы, отклоняются от общего типа рода.

Результат любви, стало быть, выдает нам ее природную цель. Если я люблю именно эту девушку, а мой друг — именно ту, и мы оба решительно воспротивились бы предложенному нам обмену, то конечный результат сведется к тому, что мы оба получим потомство, и притом не детей вообще — такое тождество результата не разъяснило бы того различия средств, которого требует инстинкт, — но каждый из нас получит других детей. Другие родители — другие дети. Итак, когда у человека общеродовое половое влечение становится любовью, в мире изменяется не что иное, как свойства ближайшего поколения. Любовь предвосхищает ближайшее поколение в качественном отношении, половое влечение — лишь в количественном. В животном царстве облагораживание породы достигается косвенно: отбор производит лишь последующая борьба за существование; в человечестве оно достигается прямо: выбор делается уже внутри родителей — но не самими родителями; ибо мы, правда, сами выбираем своих жен, но в смысле природы, то есть инстинктивно. Последующая борьба за существование в человечестве лишь довершает тот результат, который уже подготовлен любовью. Вот почему мы видим любовь деятельной столь замечательным и многократно воспетым образом: она обозначает ту точку, где ближайшее поколение в своей качественной определенности уже начинается. В животном царстве общеродового влечения, подкрепленного затем борьбой за существование, достаточно, чтобы сохранить родовой тип, а быть может, даже произвести новые виды и роды; в человечестве же новое средство, присоединяющееся к общеродовому влечению, — определенно направленный выбор — выдает и новую природную цель: более быстрое отклонение от родового типа. Но из этого нельзя заключать, что благодаря такому усилению

средств должно ускоряться и развитие человеческой формы к новым видам и родам; ибо вполне может быть, что индивидуализация потомства, по крайней мере пока, служит заменой того, чтобы вообще изменять род человеческий. Оттого, что природа в человечестве высоко развила мозг и высоко дифференцировала хватательные органы, то есть превратила их в руки, человек, биологически говоря, стал неизменным; технические изобретения заменяют органическое совершенствование. Поэтому Аристотель называет руку орудием орудий. Так же можно было бы сказать, что человечество, в котором общеродовое влечение превратилось в любовь, стало биологически неизменным, так как индивидуализация потомства стала заменой органического изменения.

Где природа умножает свои средства, там следует заключать об изменении ее целей. Шопенгауэр говорит: «Как бытие, *existentia*, этих будущих лиц обусловлено нашим половым влечением вообще, так сущность их, *essentia*, всецело обусловлена индивидуальным выбором при его удовлетворении, то есть половой любовью, и тем самым во всех отношениях бесповоротно установлена». Но Шопенгауэр сам опять отказывается от этого «во всех отношениях», полагая, что выбор направлен преимущественно на телесные свойства ближайшего поколения. Согласиться с этим нельзя уже потому, что индивидуализация потомства проявляется гораздо меньше в телесном, чем в различии характеров и задатков. Так как в результате, то есть в новом поколении, обнаруживаются психические различия, то и в применяемом средстве центр тяжести должен быть психическим. Если телесная красота и определяет выбор, то лишь потому, что она есть внешнее выражение определенного психического, бессознательно нас привлекающего; поэтому и в бессознательных

физиогномических соображениях, которыми мы руководствуемся, наибольший вес мы придаем строению лица — в котором привлекающее нас психическое находит самое отчетливое выражение, — а остальному облику лишь второстепенный.

Загадку любви именно потому, что она — инстинкт, чья цель лежит вне любящего, нельзя объяснить из сознания. Особое направление страсти лежит в бессознательных мотивах. Красота, далекая от того, чтобы быть последним основанием объяснения, есть лишь сознаваемое инстинктом средство к неосознаваемой им цели. Совсем иной вопрос, однако, вступают ли в брак на основании любви. Часто для брака решающей бывает страсть, но так бывает — особенно в наше время — вовсе не всегда; поэтому Банзен совершенно прав, говоря, что есть два главных рода браков: физические и метафизические;[66] такие, в которых мы руководствуемся земными побочными целями, и другие, в которые нас ведет бессознательное.

---

[66] Банзен. Противоречие в знании и сущности мира. II, 174.

То, что Спиноза говорит об аффектах вообще, — «что человек ни к чему не стремится, ничего не хочет, не желает и не вожделеет потому, что считает это добрым, но, напротив, потому считает это добрым, что стремится к этому, хочет этого, желает и вожделеет этого»,[67] — несомненно, верно и в отношении предмета любви. Мы любим девушку не потому, что находим ее красивой, но находим ее красивой потому, что любим ее. Земное сознание нашего лица смешивает в любви причину и действие. Мы, ограниченные своим чувственным сознанием земным порядком вещей, принимаем за существенное в любви то, что нами сознается: удовольствие от живой особи другого пола. Но так как достаточная причина процесса познается лишь из его действия и

это верно также относительно инстинктов, то собственно значимое в половом влечении может заключаться лишь в том, что живое существо через трудно преодолимый аффект чувствует себя побуждаемым поместить материал зародышевой клетки в подходящее для ее развития место; причем в любви присоединяется еще то обстоятельство, что, замечательным образом, не всякое место считается одинаково подходящим, и потому происходит его выбор. Как во всяком инстинкте, и здесь есть сознание средства без сознания цели; то, что по опыту мы заранее знаем результат, дела не меняет: ведь это знание результата, которого даже не всегда желают, конечно, не объясняет аффекта и тогда, когда результата желают. Лежащая в основе воля — метафизическая, и она вовсе не всегда совпадает с хотением нашего земного лица.

---

[67] Спиноза. Этика. III, теорема 9.

Тайна любви лежит, стало быть, в бессознательном, и притом еще больше, чем в случае общеродового полового влечения, потому что мы в общем, правда, знаем результат своего образа действий, но вовсе не знаем особенности результата в отдельном случае. Мы знаем, что потомство появится, но вовсе не знаем, какое. О трансцендентальном происхождении инстинкта нам говорит как его мощь, так и противоположность его нашей земной выгоде. Особенность результата заключается, стало быть, в индивидуальных свойствах потомства; любовь, следовательно, предвосхищает потомство в отношении его качества и индивидуальности, и потому всякий любящий считает подходящей для себя именно эту девушку. Нет двух страстей, индивидуализация которых была бы одинаково заострена, как нет — что метафизически то же самое — и двух людей, которые

были бы совершенно подобны друг другу. Каждый любящий считает свою любовь единственной в своем роде, — и это чувство вовсе не обман; ибо если степень любви у разных людей и может быть одинакова, то не ее качество, которое, напротив, в каждом отдельном случае отличается неуловимыми оттенками. Всякая действительная страсть вплоть до тончайших своих признаков и отзвуков чувства предстает явлением единственного рода. Этой единственности причины соответствует и единственность действия: вполне особая индивидуальность ребенка. Поэтому очень глубокомысленно то, что говорит Шопенгауэр: «Сколь необъяснима совершенно особенная и исключительно ему одному присущая индивидуальность каждого человека, столь же необъяснима и совершенно особенная и индивидуальная страсть двух любящих, — да в глубочайшей основе то и другое есть одно и то же: первая есть *explicite* то, чем вторая была *implicite*».

Так как любовь — инстинкт, ее объяснение из мотивов сознания должно потерпеть неудачу. При всех различиях в степени любви выгода, достающаяся земному лицу, все же более или менее всегда одна и та же, но не для бессознательного — назовем ли мы его вместе с Шопенгауэром мировой волей или трансцендентальным субъектом. Не о счастье земного лица идет речь в любви. Если бы страсть определялась лишь красотой самой по себе, если бы в ее основе лежали сознательные мотивы, то браки, следующие за страстной любовью, должны были бы быть и самыми счастливыми, а этого нет. Поэтому любовь и есть подлинная тема поэзии, но не брак. Если страстно любящий оказывается несчастен в браке, он этому удивляется, потому что предполагал основания своей любви в своем сознании, где их вовсе нет, и надеялся достичь своих личных целей там, где способствовал лишь целям трансцендентальным.

Довольно часто сознание находится в оппозиции к страсти и тем самым выдает, что не имеет в ней никакой доли. Отсюда в любви встречаются самые замечательные противоречия чувства. Бывает, что свойства, которые в дружбе отталкивали бы нас, в любви не только не отрезвляют, но затягивают, хотя мы и вполне понимаем их сомнительность для брака. Любовь именно равнодушна к сомнениям сознания; о любимом предмете она судит своей собственной мерой. Иной может любить девушку не только вопреки ее недостаткам, которые осуждает его сознание, но именно за эти недостатки, которые по сердцу бессознательному. Сюда относятся, например, проявления прихотливости и беспечности в женском характере, которые могут питать страсть, хотя, с другой стороны, мы и замечаем их с огорчением. Вспомним хотя бы Филину в «Вильгельме Мейстере». Такие характеры, может быть, особенно часто встречаются среди людей театра — не только потому, что сценическая жизнь способна их воспитать, но и потому, что уже выбор этого призвания коренится в таких задатках характера; и все же, как известно, именно ради таких представительниц женского пола часто без колебаний жертвуют самыми строгими сословными соображениями, как бы ни учил опыт сомнительности таких браков. Высшая же степень противоречия чувств в любви обнаруживается в том, что она совместима с ненавистью и даже с презрением, — де Грие и Манон Леско. Такой реально-диалектический разлад объясним лишь из разлада сознания и бессознательного. Когда Овидий где-то говорит: *Odero, si potero, si non, invitus amabo*, — то он, по-моему, напрасно считает, будто дан выбор между любовью и ненавистью; именно потому, что *invitus amabo* присутствует во всякой любви, она совместима и с ненавистью. Поэтому впечатление величайшей психологической

правды производит то, что на сцене мы видим, как Отелло, исполненный ненависти и презрения к Дездемоне, сначала целует ее, а потом убивает. Эта реальная диалектика чувств — неисчерпаемая тема любви.

Бессознательность мотивов в любви сказывается и в том, что мы так мало ценим в девушках развитие их сознания, то есть их образованность. Образованность просто не имеет значения для потомства, потому что она не наследуется. Напротив, чем неуловимее для определения душевные свойства, чем глубже из бессознательного они берут исток, — а у женского пола это в большой мере именно так, — тем сильнее они завлекают нас в свои чары.

Итак, поскольку природа действует в человечестве по принципу индивидуализации, то и половое влечение утрачивает свой родовой характер и действует с выбором; более того, оно часто так индивидуально заострено, что родовое влечение рядом с ним совсем умолкает. В этом и состоит то важное различие между влечением и любовью, которое уже Платон выразил в мифологической форме, говоря о первочеловеке, чьи разделенные половины с тоской ищут друг друга и стремятся к соединению, — что, быть может, можно истолковать как предчувствие гермафродитизма как изначальной биологической формы.

Итак, теория Шопенгауэра, без сомнения, верна; но она нуждается и в поправке, и в дополнении. Индивидуализация людей касается прежде всего душевных свойств — характера и интеллекта, поэтому любовь должна предвосхищать прежде всего их, а не одно лишь определенное телесное устройство следующего поколения. А так как именно эти душевные свойства определяют историческое поведение человечества, то и здесь история снова оказывается продолжением биологии. Поэтому было бы

непоследовательно полагать, будто лежащая в основе любви воля лишь вводит нас в бытие, а затем снова отпускает, то есть целиком предоставляет нас игре наших сознательных мотивов. Нельзя допустить, что организующее начало в нас снабдило нас мозговым аппаратом, но не имело в виду его отправлений; точно так же нельзя допустить, что метафизическая воля стремилась к определенному устройству следующего поколения, но не заботилась о том, как будут употреблены достигнутые свойства. К тому же мы уже не раз видели прежде, что человек может определяться мотивами из трансцендентальной области без посредства своего сознания, — а это вполне может происходить и в истории.

Как биология, возвышая формы жизни и их сознание, выдает цель, самим этим формам неведомую, — и естествознание ничего здесь не меняет, раскрывая условия, при которых, и средства, которыми эта цель закономерно достигается, — так и история должна иметь телеологическое значение. Итак, связь метафизики половой любви с историей несомненна; и если перед каждым поколением стоят определенные исторические задачи, то в любви должно предвосхищаться определенное устройство поколения в отношении этих задач, — идет ли речь о переворачивающих жизнь деяниях исторических героев, которые так заметно выступают как нужный человек в нужное время и в нужном месте, или о переворачивающих мысль идеях героев духа. Часто замечали, что у многих выдающихся людей были выдающиеся матери; к этому, пожалуй, можно добавить, что матерей выдающихся людей страстно любили. Высоко висящий духовный плод, которому суждено быть сорванным, предвосхищен в мозгу открывателя и даже уже в любви его родителей так же, как в длинной шее жирафа предвосхищен высоко висящий плод дерева.

Шопенгауэр, признающий второе, был бы последователен, признав и первое, и тем пришел бы к более глубокому пониманию истории, которое, правда, противоречило бы слепоте его мировой воли.

Но Шопенгауэра нужно еще и дополнить. Метафизическая воля, лежащая в основе любви, неоспорима; но если между человеком и мировой субстанцией стоит трансцендентальный субъект, то естественнее поместить метафизическую волю любви в такой субъект и считать любовь родителей совпадающей с влечением к воплощению трансцендентального, предсуществующего субъекта. Стоит так сделать, и теория Шопенгауэра, постоянно борющаяся со слепотой мировой воли, сразу выигрывает в ясности, потому что этот субъект не слеп и, значит, более способен к тем удивительно умным мерам, которые Шопенгауэр возлагает на мировую волю. Биологический взгляд, по которому индивидуальность определяется физиологическими законами наследственности, не мешает взгляду трансцендентальному, по которому субъект может заранее учитывать эти законы наследственности и даже именно на их основании желать воплотиться через определенных родителей. Впрочем, стоит поставить и вопрос, отражается ли трансцендентальный субъект в своей человеческой форме явления в точности или же она видоизменена материалом зародышевой клетки. Некоторые явления сомнамбулизма склоняют ко второму мнению.

Итак, метафизическая воля, которую Шопенгауэр открыл в любви, есть индивидуальная воля трансцендентального субъекта, который стремится к земной форме явления не только по объективной причине — чтобы содействовать целям рода, — но и по субъективной: чтобы содействовать самому себе. Так и эта

исходная точка, взятая из метафизики половой любви, ведет нас к монистическому соединению биологии с трансцендентальной психологией: человек, как общая точка, из которой расходятся два направления, содействует и развитию рода, и развитию своего собственного трансцендентального субъекта.

Истинная философия истории появится у нас лишь тогда, когда мы будем понимать ее в этом двояком направлении как телеологическую задачу, а не подкладывать под нее чисто земную цель — например, золотой век будущего, о котором мечтают социалисты в своем коренном оптимистическом заблуждении. Конечно, историю нужно рассматривать как продолжение биологии, где борьба идей и выживание подходящих, то есть истинных, идей должны все больше занимать место простой борьбы за средства существования; но и трансцендентальный взгляд сохраняет свою силу. Это предрассудок нашего века — думать, будто телеологическое понимание истории не может существовать рядом с механическим, к которому относится и механика идей. Механизм и телеология были бы несовместимыми противоположностями лишь в том случае, если бы не мог существовать телеологический механизм, — а утверждать это веку машин подобает меньше всего. Из инстинктов животных мы видим, что психологически возможны действия, цель которых бессознательна, тогда как средство сознается. Из поведения некоторых сомнамбул мы узнали далее, что они — по собственному намерению или по так называемому магнетическому обещанию — совершают наяву действия, в которых и средство, и цель лежат в их сознании, а лежащий в основе побуждения импульс все же не принадлежит их земной воле. Итак, если сопоставить жизнь с бодрствующим состоянием, а наше предсуществование — со сном сомнамбул, нельзя отрицать

психологическую возможность того, что история человечества слагается из таких действий: что руководящие нами представления и движения воли происходят из трансцендентальной области, тогда как мы, подобно сомнамбулам, непоколебимо убеждены, что действуем по собственному усмотрению. Остается тогда лишь дальнейший вопрос: раздроблены ли эти волевые импульсы отдельных людей в их множестве атомистически и беспорядочно или же их удерживает вместе единое начало, которое через борьбу отдельных направлений дает в итоге диагональное направление. Быть может, человеческому духу навсегда будет заказано раскрыть это единое начало; но возможность его мы оспорить не можем, ведь и в жизни термитника или улья, в разделении труда у гидромедуз или в поведении пресноводного полипа, который сам с собою борется за добычу, мы с большой ясностью видим, что множество особей все же может удерживаться в единстве. Итак, если в отношении истории человечества мы отвечаем «нет» на вопрос пророка: «Оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властелина?»,[1] — то остается лишь решить, к кому обращать этот вопрос: к личному Богу, к единой мировой воле или к множеству трансцендентальных субъектов, чье сознание своей солидарности должно, однако, раз история в целом все же складывается целесообразно, одолевать противоборство земных индивидуальных воль. Практически безразлично, какой адрес этого вопроса пророка мы предполагаем; и если только мы не считаем его безадресным, как материалисты, то нам следовало бы, при всем прочем различии наших мнений, подать друг другу руки и сделать своей программой и земную солидарность, вместо того чтобы бороться друг с другом, как это, к сожалению, происходит в том кругу

людей, который еще вообще верит в метафизику и состоит из людей религиозных и философски образованных. Не в форме метафизики — будь то та или иная религия или философия — поистине дело в такое время, которому предстоит бороться с общим противником: с отсутствием метафизической потребности, уже сегодня пугающе ясным в своих последствиях.

---

[1] Аввакум I, 14.

Итак, метафизическое истолкование половой любви, переходящее в телеологическое понимание истории, есть лишь логический вывод из философского воззрения, что наша жизнь и наше существо — наше собственное деяние. Это свободное деяние, если оно распространяется не только на *existentia*, но и на *essentia*, должно начинаться уже там, где определяется индивидуальность: в любви родителей. Поэтому и нужно было посвятить здесь несколько слов метафизике половой любви, тем более что именно наше время так склонно смотреть на любовь и брак лишь как на дело нашей земной личности, как на *égoïsme à deux*, по выражению французов.

Понимание жизни как свободного деяния, с чисто логической стороны, совместимо и с оптимистической, и с пессимистической оценкой земного бытия: деяние это может совершаться ради ценности земного существования или вопреки его малоценности, так как и во втором случае жизнь все еще могла бы иметь воспитательную цель. Кто постиг дуализм субъекта и личности, тому, даже если он пессимист, влечение субъекта к воплощению не покажется противоречащим пессимизму. В сомнамбулизме мы очень ясно видим, что воля трансцендентального субъекта не совпадает с волей бодрствующего человека и может даже прямо ей противостоять. Если же мы, в согласии с Буддой и Христом, со

святыми всех религий, с большинством глубоких мыслителей и поэтов, видим в земле юдоль слез, то земную жизнь как трансцендентальное самопредписание мы должны поставить рядом с теми предписаниями сомнамбул, в которых они не считаются с удобством своей бодрствующей личности. Противоположность между трансцендентальной волей и волей земной, которая в сомнамбулизме проявляется лишь в отношении отдельных жизненных обстоятельств, должна распространяться на все содержание жизни, поскольку оно не отвечает земным влечениям. Влечение к воплощению объяснимо лишь тогда, если страдания жизни идут на трансцендентальную пользу субъекту, у которого совсем иные интересы, чем у земной личности. Трансцендентальная польза земного жизненного пути, кажется, даже тем больше — и в двух отношениях, — чем больше зла мы испытываем. Нужда — мать изобретений, но и христианского сострадания; значит, нужда двигает и исторический прогресс рода, и нравственный прогресс личности. Зло в мире, влекущее за собой борьбу за существование, по своему итогу, стало быть, оптимистично: ведь эта борьба способствует биологическому возвышению форм жизни и их сознания и способствует развитию личности и в умственном, и в нравственном отношении; даже в периоды крайнего материализма беспощадный эгоизм, нацеленный только на собственную земную выгоду человека, хотя и утратит воспитательную ценность нашего бытия, все же и тогда будет двигать вперед цивилизацию, если и не культуру.

Итак, пессимизм верен для земных индивидов, оптимизм же — для рода и для трансцендентального субъекта, который вступает в наследство земной жизни. Можно всегда быть уверенным, что стоишь на верной точке зрения, если на ней *aut-aut* противоположных мнений, например оптимизма и пессимизма,

превращается в *et-et*, и притом не путем эклектического, а путем монистического соединения: ведь истина лежит не в направлении катетов, а в направлении гипотенузы.

В «Способности памяти» оказалось, что переход из сознания в бессознательное, если присмотреться, означает переход в трансцендентальное сознание. Этим трансцендентальная психология вовсе не ставится на место дарвинизма; дарвинизм признает, что с переходом в бессознательное его понимание кончается, и потому оставляет наследственность загадкой. Трансцендентальная психология, стало быть, начинается в той точке, где дарвинизм заканчивается. А что верно для перехода воспоминаний в бессознательное, то должно быть верно и для представлений вообще, сгущенный итог которых составляет наши душевные навыки и задатки. Трансцендентальный субъект выступает, таким образом, наследником нашего душевного приобретения в жизни, и ударение нам приходится делать скорее на нравственных, чем на умственных способностях, уже потому, что со сменой формы организации в смерти меняется способ познания, тогда как нравственные отношения в трансцендентальном миропорядке остаются теми же. Соответственно этому мы видим, что и сомнамбулы, часто в весьма разительной противоположности бодрствующему состоянию, оценивают человека не по его умственному образованию, а делают ударение на нравственном: их симпатии и антипатии определяются нравственной сутью людей.

Гелленбах, чьи философские сочинения имеют для монистического учения о душе весьма весомое значение[2] и который, как уже буддисты в своем учении о карме, прослеживает закон сохранения силы в духовном и нравственном отношении вплоть до трансцендентального мира, приходит к

трансцендентальному оптимизму, когда говорит: «Если мало-помалу духовный труд превращается в талант, а нравственные победы — в счастливые задатки характера, тогда земля хотя и остается юдолью скорби, но юдолью не бесцельной; тогда и обыкновенный рассудок может постичь ценность борьбы этой жизни, в которой одной может развиться и сложиться характер; тогда материальное благополучие — единственная цель материалистов — есть лишь средство, хотя и немаловажное, к цели куда более высокой».[3] Гелленбах — монист в самом полном смысле слова и гораздо последовательнее наших естествоиспытателей, когда говорит: «Волшебная формула, дающая миру нравственную основу, зовется сохранением силы, капитализацией, то есть ровно тем принципом, который мы находим в отношениях звездного мира, в развитии растений и животных, в развитии культуры и общественных наук! На этом основном законе естествознание хочет строить свой монизм; только для нравственности, для развития благороднейшего создания земли он не должен иметь силы, накопленная в человеке сила должна пропасть».[4]

[2] Гелленбах. a. Философия здравого человеческого смысла. b. Индивидуализм. c. Предрассудки человечества.

[3] Гелленбах. Философия здравого человеческого смысла. 235.

[4] Гелленбах. Предрассудки и т. д. II, 257.

Что процесс жизни устроен не для того, чтобы вызывать к бытию существа эфемерной длительности и затем снова их уничтожать, что и пантеизм не прав, когда заставляет мировую субстанцию в смерти снова поглощать индивидов, как море поглощает дождевые капли, — это показал нам уже сомнамбулизм, обнаруживающий, напротив, укрепление индивидуальности и

возвышение сознания. На укрепление индивидуальности должно быть рассчитано и земное бытие; мы находим его в биологической последовательности животных форм, и при неоднократно уже выступавших связях между биологией и трансцендентальной психологией мы должны признать это возвышение и той целью, ради которой воплощается трансцендентальный субъект: ведь земной человек — та общая точка, которая определяет, с одной стороны, развитие трансцендентального субъекта, с другой — развитие рода.

Если же вместе с материалистами допустить, что приобретенные задатки индивидов откладываются лишь в их зародышевых клетках, отчего определяется только тип ближайших поколений, видов и родов, тогда как сами индивиды, от которых переходит наследство, устраняются смертью, — то ударение переносится исключительно на род. Очевидно, наследственность давала бы куда больше, если бы одним и тем же жизненным процессом обеспечивались и развитие индивида в его трансцендентальном продолжении, и развитие рода в его земном продолжении. Такое устройство вполне отвечало бы бережливости природы, столь явной во всех областях; если же биологический и исторический прогресс должен складываться лишь из того, что мы оставляем объективно, — будь то дети, произведения искусства или философские мысли, — а все, что мы приобретаем в субъективных способностях, пропадает, то это шло бы совершенно против закона бережливости. Если бы Кант и Гете, Будда и Христос трудились и страдали только для рода, не содействуя при этом трансцендентальному субъекту самих себя, природа была бы в высшей степени расточительна.[5] Если же к физиологической наследственности прибавляется трансцендентальная, то бережливость природы прямо-таки

идеальна: природу тогда можно сравнить с машиной, которая, изготовляя свои изделия, сама все более совершенствуется и делается способной к изготовлению изделий высшего рода.

[5] Ср. Гелленбах. Предрассудки. II, 181.

Так как плоды нашего бытия, его нравственные итоги, карма буддистов,[6] переходят по наследству к трансцендентальному субъекту в хорошем и в дурном смысле, то трансцендентальный миропорядок связывается с чувственным двумя величайшими обобщениями новейшей науки: сохранением силы и развитием. В пантеистических системах индивид трудится более или менее на чужой службе и лишь отчасти себе на пользу, потому что он лишь исчезающе малая часть мировой субстанции. В материализме, который признает за индивидом лишь феноменальное значение и отказывает ему во всяком метафизическом, он трудится прямо-таки *pour le roi de Prusse*, то есть для следующего поколения и так далее до последнего, у которого вдобавок выяснится, что вся работа была напрасной. В монистическом же учении о душе наша жизнь имеет прежде всего индивидуальную цель, а затем и общую, которая может приходиться даже еще на срок нашей собственной жизни: ведь каждый из нас играет роль если не во внешней истории человечества, то в душевной истории других людей.

[6] Олькотт. Le Bouddhisme. (Париж, 1883.)

Шопенгауэр совершенно верно объясняет нашу привязанность к жизни, несмотря на преобладающие в ней страдания, тем, что мы не просто имеем волю к жизни, а сами и есть эта воля. Монистическое учение о душе сохраняет этот взгляд с небольшой поправкой: жизнь есть трансцендентальное самопредписание нашего субъекта; привязанность к жизни покоится на

трансцендентальном волевом акте, который должен сопровождать всю нашу жизнь и сохранять ту же силу даже тогда, когда он скрещивается с волей земного существа. Будь у нас только земная воля, не будь мы сами метафизической волей, не могло бы возникнуть такое противоречие, что мы все еще утверждаем жизнь, давно осудив ее содержание; напротив, наша привязанность к жизни росла бы с ее радостями и убывала бы с ее страданиями, и самоубийство должно было бы наступать в тот самый миг, когда чаша страдания хоть немного перевесит. Самоубийство не стоило бы нам даже усилия над собой, если бы мы состояли лишь из атомов материалистов и потому обладали бы лишь той степенью воли к жизни, которая в точности задана содержанием жизни, вместо того чтобы быть метафизической волей к жизни, остающейся одинаковой при любом содержании жизни; ведь и самоубийство совершается не потому, что эта воля прекратилась, а вопреки тому, что она продолжает существовать. Трансцендентальный субъект просто равнодушен к страданиям земной личности и даже видит в них для себя пользу; потому он и настаивает на этом бытии, как сомнамбулы в кризисе требуют, например, операции, от которой наяву приходят в ужас. Все кажущиеся противоречия устраняются, стало быть, если принять дуализм субъекта и личности, тогда как для материалиста они совершенно неразрешимы.

У Шопенгауэра и Гартмана мировой процесс, имеющий целью отрицание воли, в сущности есть растянутое во времени самоубийство Пана, и лишь постольку, поскольку мы сами — Пан, наше бытие есть наше дело. Если же мы вместе с Шопенгауэром признаем, что мы — метафизическая воля к жизни, и внесем в это учение лишь одну поправку: что мы воля в индивидуалистическом смысле, — то мысль Шопенгауэра в таком

измененном виде есть лишь иное выражение того, что мы в собственном смысле слова сами избрали свое бытие, а именно как субъекты, а не как Пан; что, следовательно, и привязанность к нашему бытию, которая так часто сохраняется и тогда, когда мы уже перестали ценить жизнь, объясняется продолжением трансцендентальной индивидуальной воли: мы, подобно сомнамбулам, как субъект хотим того, что как личность отвергаем.

Если же рождение есть свободный волевой акт, то уже любовь родителей должна быть тождественна влечению к воплощению трансцендентального существа, и родителей можно считать не производителями своих детей, а лишь их приемными родителями; отсюда сама собой объясняется тщетность всех попыток вывести загадку жизни из физических и химических условий. С точки зрения пантеизма брак трудно оправдать; с точки же зрения материализма, для которого любовь и брак лишь физичны, но не метафизичны, он — такого мнения, говорят, держался и Александр фон Гумбольдт[7] — оказывается прямо-таки преступлением: ведь родители не вправе ради своего удовольствия вводить в это бытие *новое* существо, а само бытие можно было бы счесть лишь обманом, если бы у него не было метафизической подоплеки. Лишь если любовь тождественна трансцендентальному волевому акту существа, стремящегося в бытие, если браки «заключаются на небесах», — лишь тогда они и оправданы.

[7] Майнлендер. Философия искупления. I, 349.

Итак, монистическое учение о душе, различение субъекта и личности, ставит человека целиком на собственные ноги, что не удается ни пантеизму, ни материализму; оно не только заставляет

умолкнуть наши жалобы на тех, через чье посредство мы вступили в эту жизнь с преобладающими в ней страданиями, но заставляет умолкнуть и жалобы на саму эту жизнь.

Благодаря такому обретению человеком самостоятельности приближаются к решению еще две проблемы; одну из них Шопенгауэр не принял во внимание, другую же он поставил вопреки своей системе и первым попытался решить. Речь идет о нашей привязанности к индивидуальности и о преднамеренности в судьбе отдельного человека.

Привязанность к индивидуальности тоже должна иметь метафизическое основание. В силу ее мы всегда готовы обменять свои внешние жизненные обстоятельства на обстоятельства тех, кто, по-земному говоря, поставлен лучше, но непременно с оговоркой, что сохраним свою индивидуальность, — хотя, в сущности, это желание противоречит само себе, ведь в целом судьба определяется собственной индивидуальностью. Основание же это в том, что в самой глубине привязанность эта, даже без всякой поправки к посылкам Шопенгауэра, тождественна тому индивидуально заостренному направлению, которое приняла половая любовь родителей. Привязанность к индивидуальности, стало быть, должна основываться на том, что мы как трансцендентальные существа уже обладаем этой индивидуальностью. Спрашивается поэтому, каким образом мы к ней пришли.

В сомнамбулизме трансцендентальный субъект обнаруживает весьма выраженную индивидуальность. Мы являемся в нем существами хотящими и познающими, как и наяву, только способ познания и направление хотения иные, чем у нашей личности; все ее душевные способности выступают и в сомнамбулизме, и притом в заметно возросшей степени: чувство наше углублено,

симпатии и антипатии гораздо определеннее, умственные способности и нравственное сознание часто заметно повышены. Вся духовная индивидуальность, таким образом, возвышена, и наступает противоположное тому, чего можно было бы ожидать при пантеистических, а тем более материалистических предпосылках. Особенно же примечательна энергичная деятельность фантазии, уже в обычных наших снах столь производительной, что сведение ее к фантазии бодрствования кажется совершенно недостаточным и допущение особого органа сновидений неизбежно. Если между работой фантазии наяву и во сне есть различие, — а этого никто не станет отрицать, — то, несмотря на по существу одинаковую функцию в обоих состояниях, все же надо различать деятельность фантазии сознания и деятельность фантазии бессознательного, то есть трансцендентального субъекта; и даже если в обоих состояниях деятельность фантазии привязана к материальному субстрату, различие в работе вынуждает нас по меньшей мере допустить в сновидениях иной очаг деятельности, который пришлось бы искать, скажем, в более глубоких слоях мозга, — и этого уже достаточно, чтобы оправдать выражение «орган сновидений». Высшая работа бессознательной фантазии, органа сновидений, тем более достойна удивления, что она, как уже достаточно разобрано, в обычных снах никогда не выступает в чистом виде. О простом возвышении фантазии сознания состоянием сна говорить, собственно, нельзя — хотя ради удобства такое выражение и допустимо, — потому что сознание, а с ним и все его душевные способности испытывают во сне угнетение, способности же сновидения пробуждаются в обратном отношении к углублению сна. Но это верно обо всех кажущихся возвышениях душевных способностей во сне и сомнамбулизме.

Если утренние туманы пропускают согревающие солнечные лучи лишь скупо, а затем их сметает свежий ветер, нельзя говорить о возрастании солнечного тепла: просто его лучи лучше доходят до нас; и если порог ощущения пропускает деятельность трансцендентального субъекта к нашему сознанию лишь скупо, а затем глубоким сном оказывается понижен, то и это не есть собственно возвышение душевных деятельностей. Настоящая точка излучения всех душевных способностей, и наяву, лежит глубоко в бессознательном, и, когда во сне и сомнамбулизме порог ощущения понижается, мы лишь наблюдаем их ближе к общему их истоку — трансцендентальному субъекту. В бодрствующем сознании они опосредованы, но не порождены разделенными чувственными органами, — отчего у материализма человек и распадается на душевную мозаику; в сомнамбулизме же они, как и уже в гениальном творчестве, соединены в нераздельное душевное единство трансцендентального субъекта.

Если же мы находим в трансцендентальном субъекте душевные способности бодрствования и этот субъект в чувственных органах лишь как бы протягивает свои щупальца в материальный мир, а чувственное существо способно к душевному развитию, то и трансцендентальный субъект должен быть способен к развитию, то есть принимать в себя осадок нашей сознательной деятельности и получать прирост, как ствол дерева получает прирост через посредство своих раскинутых ветвей и листвы. Но если подлинный наследник нашего приобретения в чувственном мире, то есть всего того, что, по-дарвиновски говоря, отходит к бессознательному, есть трансцендентальный субъект, — как это всего нагляднее показала «Способность памяти», — и если именно поэтому этот субъект обладает по существу теми же душевными способностями, что и

его отросток, чувственный человек, то способность трансцендентального субъекта к развитию не может ограничиваться единичным случаем земного бытия: и ту выраженную индивидуальность, которую мы уже приносим с собой в это бытие, он должен был приобрести подобным же образом, каким она умножается в этой жизни. Трансцендентальный субъект, стало быть, должен был стать тем, что он есть, через ряд различных способов существования.

Из силы влечения к воплощению, или, что метафизически то же самое, половой любви, следует заключить о большой трансцендентальной пользе, которую способно дать погружение в чувственный мир; а отсюда в свою очередь вытекает желательная для субъекта повторяемость этого способа существования, при которой он переносил бы приобретения одного существования как бессознательные задатки в следующее. Именно поэтому допущение трансцендентального сознания, о которое мог бы споткнуться иной дарвинист, вполне совместимо с дарвинизмом. Бессознательное — лишь отрицательное обозначение той же вещи, которая, обозначенная положительно, называется трансцендентальным сознанием, и потому содержание того и другого приобретается одними и теми же биологическими процессами. Когда дарвинист говорит, что деятельности и возбуждения превращаются в бессознательные навыки, задатки и таланты, трансцендентальная психология обозначает тот же самый процесс словами: субъект — наследник личности. Дарвинист говорит, что такие задатки бессознательны для личности; трансцендентальная психология же добавляет, что они бессознательны только для личности, но не для субъекта. Дарвинизм, следовательно, не опрокидывается, а лишь расширяется до космических пределов, если в высшей степени

дарвинистскую поговорку «привычка — вторая натура» перевернуть: первая натура, принесенная в существование, есть биологическая привычка. Если палингенезия действительно бывает, можно даже пойти дальше и уступить дарвинизму, что эта биологическая привычка — привычка наших предков: ведь тогда эти предки были бы преходящими формами явления тех же трансцендентальных субъектов, которые в позднейших поколениях снова приходили бы к воплощению.

В сущности, все зависит от того, как понимать слово «наследственность». По Дарвину, привычки передаются по наследству зародышевым клеткам и через них позднейшим поколениям, видам и родам; по трансцендентальной психологии, привычки переходят как задатки на трансцендентальный субъект и тем определяют его позднейшие формы явления, которыми и являются эти позднейшие поколения. Оба взгляда не противоречат друг другу, значит, могут быть верны оба; спрашивается только, не умножаются ли в таком случае, через это «и то и другое», начала объяснения без нужды, не допускается ли двойная причина там, где, быть может, хватает одной. Доказательство дарвинистского процесса лежит совсем близко: указывают на сходство детей с родителями; но доказательство трансцендентально-психологического процесса лежит еще ближе, а именно в нас самих: он совершается всякий раз, когда представление переходит из чувственного сознания в трансцендентальное, как это показала «Способность памяти».

Палингенезия — представление совсем иное, чем переселение душ, против которого нынешний дарвинист не мог бы привести лучших доводов, чем уже привел Аристотель против Платона.[8] Именно поэтому палингенезия мыслима лишь на основе метафизического дарвинизма, и в этом виде она неизбежна для

всякого, кто вообще еще держится понятия души и при этом признает правоту дарвинизма. Здесь не место разбирать это подробнее. Но если пока палингенезия, без сомнения, слывет представлением, давно вышедшим из моды, это все же не мешает тому, что мы к нему еще вернемся, как вернулся к нему и Лессинг.[9] В правильно понятом дарвинизме лежит зародыш палингенезии; материалистический скептик, правда, не только сочтет ее парадоксом, но и отделается от нее известным приговором «невозможно», хотя уже Вольтер (насколько мне известно) где-то сказал: родиться дважды не удивительнее, чем родиться однажды. Кто считает метафизический дарвинизм, ведущий к палингенезии, неудобоваримым объяснением индивидуальности, тому все же стоит подумать, что предлагаемое для того же материализмом и пантеизмом отнюдь не удобоваримее. Они не упрощают загадку жизни уже потому, что ставят ее не в единственном числе: у них она возвращается при каждом рождении; видя в каждом рождении новое творение, они делают эту загадку непрерывной.

[8] Аристотель. De anima II, гл. 1 и 2.

[9] Лессинг. Воспитание человеческого рода.

Переселение душ нужно поправить еще и в том отношении, что повторное рождение можно считать не постоянным правилом, а лишь исключением, — это следует уже из одновременности нашей земной формы явления и лежащего в ее основе априорного субъекта. Кроме того, при конечности планетных условий польза, извлекаемая из воплощения, не может считаться бесконечной, неисчерпаемой, которая требовала бы вечных перерождений; и наконец, ведь и биологический процесс как таковой, по-видимому, рассчитан на то, чтобы постепенно перейти в

трансцендентальный способ бытия, если только мы не хотим отнести третью фазу Шеллинга к концу времен.

Итак, метафизически определено и есть собственное дело человека не только его существование вообще, но и его индивидуальность; отсюда объясняется и привязанность к этой индивидуальности, которой мы как трансцендентальные субъекты обладаем уже до рождения.

Что касается дальнейшей проблемы — индивидуальной цели жизни, — то система Шопенгауэра в высшей степени неблагоприятна для такого взгляда; и все же этот честный исследователь пришел к нему, глубокомысленно погрузившись в загадку человеческого бытия.[10] Как слепая воля природы могла бы прийти к тому, чтобы преднамеренно устраивать нашу судьбу и в ее подробностях, понять трудно; решение же легче, если допустить трансцендентальный субъект. Впрочем, и так эта мысль настолько парадоксальна, что даже простую психологическую возможность устроения нашей судьбы нашим собственным субъектом можно признать лишь тогда, когда удастся сослаться на сходные факты внутреннего опыта. Такие факты действительно есть: сон в одной из прежних глав дал нам фактическое доказательство того, что распадение одного субъекта на две личности психологически возможно; и опять-таки сон учит нас, что индивидуальное устроение жизненной судьбы, раз оно действительно происходит во сне, возможно и вне сна, тем более что в обоих случаях надо допустить одного и того же посредника — трансцендентальный субъект. Выше уже говорилось, что фантазии бодрствования недостаточно для объяснения образов сна, и почему недостаточно; поэтому мы вынуждены допустить особый орган сновидений, хотя под ним можно понимать лишь фантазию бессознательного, то есть

трансцендентального субъекта. Шопенгауэр обосновывает допущение особого органа сновидений такими словами: «К тому же образы фантазии всегда вызваны ассоциацией мыслей или мотивами и сопровождаются сознанием их произвольности. Сон же стоит перед нами как нечто совершенно чуждое, навязывающееся, подобно внешнему миру, без нашего участия, даже против нашей воли. Полная неожиданность его событий, даже самых незначительных, налагает на них печать объективности и действительности».[11] Но в главе «Сон — драматург» мы нашли, что эта приходящая извне, неожиданная и объективная навязчивость всегда есть признак драматического раздвоения «Я» во сне и что раздвоение это наступает всякий раз, когда всплывают представления из бессознательного, причем порог ощущения есть плоскость излома, по которой субъект раскалывается на две личности. И это относится не только к фигурам наших снов, но уже и к сцене сна, на которой раскрывается не только разобранная Шернером телесная сторона нашего бессознательного, но сказывается и душевное бессознательное, — например, когда мы во сне погружаемся в созерцание вечернего пейзажа в духе Ленау или перед нами лежит светлая картина природы. Орган сновидений, трансцендентальный субъект, определяет, стало быть, не только события сна, в которые мы бываем вплетены, но и декорации, хотя мы как сновидцы этого и не сознаем.

[10] Шопенгауэр. Parerga I. О кажущейся преднамеренности в судьбе отдельного человека.

[11] Шопенгауэр. О духовидении.

Это и есть для Шопенгауэра исходная точка его трансцендентального умозрения о преднамеренности в судьбе

отдельного человека: «И именно эта аналогия со сном позволяет нам, хотя опять-таки лишь в туманной дали, усмотреть, как тайная сила, которая ради своих целей с нами управляет и правит касающимися нас внешними событиями, могла бы все же иметь свой корень в глубине нашего собственного, непостижимого существа. Ведь и во сне обстоятельства, становящиеся там мотивами наших поступков, сходятся чисто случайно, как внешние, от нас самих не зависящие, а часто и ненавистные нам: и все же между ними есть тайная и целесообразная связь, так как скрытая сила, которой повинуются все случайности во сне, направляет и слаживает и эти обстоятельства, и притом единственно и исключительно в отношении к нам».

Легко понять, что при перенесении этого отношения сна на действительную жизнь трансцендентальный субъект дает несравненно лучшую объясняющую причину, чем слепая мировая воля. Чтобы это понять, нам нужно лишь послушать Шопенгауэра дальше:

«Самое же странное здесь то, что эта сила», — Шопенгауэр говорит здесь все еще о сне, — «в конце концов не может быть ничем иным, как нашей собственной волей, однако с такой точки зрения, которая не попадает в наше сновидящее сознание; отсюда и происходит, что события сна так часто оборачиваются в нем совершенно против наших желаний, повергают нас в изумление, в досаду, даже в ужас и смертельный страх, а судьба, которой мы ведь втайне сами правим, не приходит нам на помощь». ... «Кто создает эти препятствия и удар за ударом расстраивает наше живое желание, — это ведь не кто иной, как наша собственная воля; однако действующая из такой области, которая лежит далеко за пределами представляющего сознания во сне и потому выступает в нем как неумолимая судьба».

Как это говорит в пользу особой фантазии сновидения, так перенесение этого отношения на жизнь говорит в пользу воли судьбы, независимой от нашего сознания и скрытой от него, — только воля трансцендентального субъекта лежит несравненно ближе, чем трансцендентная мировая воля, — когда Шопенгауэр продолжает: «Не может ли и с судьбой в действительности, и с той планомерностью, которую, быть может, каждый замечает в ней на своем собственном жизненном пути, обстоять дело так же, как это показано на примере сна?» Шопенгауэр говорит далее о жестоких «толчках судьбы под ребра», которые мы так часто испытываем, когда расстраиваются наши земные желания, и замечает: «В иных случаях потом и вправду обнаруживается, что крушение такого замысла было вполне на пользу нашему истинному благу: так могло бы быть, следовательно, и там, где это нам не открывается; особенно если считать нашим истинным благом благо метафизически-нравственное».[12]

[12] Шопенгауэр. О кажущейся преднамеренности и т. д. 231–233.

Шопенгауэр далеко опередил сознание своего века, когда в конце своего трактата ставит перед философией, в далекой перспективе, задачу, решение которой подготовил Кант своим различением вещи в себе и ее явления: а именно примирить противоположности между свободой и необходимостью, между механизмом и телеологией, между ходом природы и провидением. Если же мысль об индивидуальной цели жизни в системе Шопенгауэра звучит, конечно, весьма парадоксально, то она становится гораздо яснее, как только мы отличаем «Я» в себе от его формы явления, трансцендентальный субъект от нашей земной личности. Как в своих снах мы, по ту сторону нашего сновидящего сознания, не только поэт и режиссер, но даже и

декоратор пьесы, так и нити, на которых судьба ведет нас по жизни, сходятся в нашем трансцендентальном субъекте, хотя нашему чувственному сознанию ничего об этом не открывается. Итак, наш трансцендентальный субъект не только вводит нас в жизнь и определяет нашу особую индивидуальность, но и ведет нас через жизнь; но на сердце у него лишь наше трансцендентальное благо, и он не считается с нашими желаниями, как и мы, тайные распорядители своих снов, не считаемся с желаниями нашего «Я» во сне.

Итак, эта замечательная мысль Шопенгауэра не останется в истории философии простым порождением праздного умозрения, а станет одним из коренных убеждений в философском и религиозном сознании следующего столетия. Достаточно прочесть значительное сочинение Гелленбаха «Магия чисел»,[13] чтобы увидеть, что этому умозрению сопутствуют многие аналогии даже из механической области природы. В этой замечательной книге Гелленбах показывает правомерное ядро каббалистического учения о преднамеренности нашей судьбы, освобождает мысль Шопенгауэра из ее ложного положения в его системе, делает ее тем самым способной к развитию и сам глубокомысленно развивает ее дальше. Журнальная критика, правда, обходит такие книги молчанием: она, по-видимому, видит свою задачу больше в шумном расхваливании заурядных изданий, и ее молчание вернее всего объяснить непониманием.

[13] Гелленбах. Магия чисел. Вена, 1882.

Взгляд, что земное бытие основано на трансцендентальном самопредписании, есть лишь дополнение и логическое развитие учения об умопостигаемом характере и умопостигаемой свободе у Канта и Шеллинга. Всякий взгляд, который выставляет земное

рождение началом существования вообще и затем, несмотря на зависимость нашего бытия от чужих сил, все же хочет найти в нем смысл и значение, кончается противоречиями, которые исчезают, если на место этих двух посылок поставить предсуществование и трансцендентальное самопредписание. Шеллинг говорит: «Существо человека есть по сути его собственное деяние»[14] — и приводит при этом слово Фихте: «„Я“ есть свое собственное деяние». Лишь на этой основе открывается нам возможность примирить необходимость и свободу; единственный же путь спасти свободу, без которой, по Шеллингу, «философия была бы совершенно лишена ценности»[15] и для которой, однако, нет места внутри причинной связи природных вещей, ведет через философию Канта. «Лишь идеализм поднял учение о свободе в ту область, где оно единственно понятно. Умопостигаемое существо каждой вещи, и прежде всего человека, находится, согласно этому, вне всякой причинной связи, как и вне или над всяким временем. Поэтому оно никогда не может быть определено чем-либо предшествующим».[16]

[14] Шеллинг. A. VII, 385.

[15] Он же. A. VII, 338.

[16] Он же. A. VII, 383.

Если психологически мы и не свободны, то метафизически свободными быть можем. Уже Кант высказал, что вопрос о возможности свободы касается, собственно, не психологии, а трансцендентальной философии. Человеку как явлению чувственного мира свободы приписать нельзя; свободу, стало быть, можно спасти лишь в том случае, если явления — не вещи в себе, если в основе их лежит умопостигаемая причина, которая сама не есть явление и потому в своей причинности не может

определяться другими явлениями природы. Лишь в этом случае поступок может считаться как явление необходимым и вместе с тем по отношению к своей умопостигаемой причине — свободным. Внутри чувственного мира человек подчинен закону причинности, его поступки вытекают как необходимые из его эмпирического характера. Как всякая природная вещь имеет эмпирический характер, которым определяется ее ответ на внешние воздействия, так и человек. Мотив и характер — два фактора, которые как необходимое произведение дают поступок. С другой же стороны, человек для собственного самопознания, по внутренним определениям своих поступков, есть не предмет чувств, а предмет умопостигаемый; эмпирический характер, стало быть, должен быть явлением умопостигаемого характера. «Так свобода и природа, каждая в полном своем значении, обнаруживались бы в одних и тех же поступках, смотря по тому, сравнивают ли их с умопостигаемой или с чувственной причиной, одновременно и без всякого противоречия».[17] «Можно, стало быть, допустить, что если бы мы могли так глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется и во внутренних, и во внешних поступках, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а равно и все действующие на эти побуждения внешние поводы, то поведение человека в будущем можно было бы вычислить с достоверностью, как лунное или солнечное затмение, и все же при этом утверждать, что человек свободен».[18]

[17] Кант. II, 425.

[18] Там же. VIII, 230.

Кто смотрит на человека как на простое произведение природы, мог бы склониться к тому, чтобы отвергнуть учение Канта о

свободе на том основании, что оно дает человеку исключительное положение среди прочих предметов природы. Но это вовсе не так: ведь в *каждой* природной вещи мы должны различать ее чувственную и умопостигаемую сторону. Тогда, говоря словами Шеллинга, — «если свобода есть положительное понятие „в-себе“ вообще, исследование о человеческой свободе снова отбрасывается во всеобщее, поскольку умопостигаемое, на котором одном она основана, есть и сущность вещей в себе».[19] Это положительное понятие «в-себе» мы, стало быть, должны перенести и на прочие предметы природы. Умопостигаемое в природных вещах — сила; умопостигаемым в человеке Кант называет разум, Шопенгауэр — волю, что для нас может быть лишь лишним основанием соединить оба атрибута в трансцендентальном субъекте.

[19] Шеллинг. A. VII, 352.

Пойдем ли мы вместе с Шопенгауэром еще на шаг дальше, утверждая тождество силы и воли, — для настоящего исследования совершенно безразлично. Естествоиспытатели будут противиться тому, чтобы называть всякую силу волей, но не смогут противиться тому, чтобы считать всякую волю силой. А сила, последнее слово всякого естествознания, есть уже понятие метафизическое и принадлежит умопостигаемой стороне человека, как и всех природных вещей.

Итак, учение о свободе отнюдь не отводит человеку особого положения в природе: ведь не только в нем, но и в каждой природной вещи мы должны различать сторону феноменальную и умопостигаемую. Шопенгауэр, так восхищавшийся этим учением Канта, показал, что есть лишь различия в ясности, с какой умопостигаемое — воля — просвечивает, с одной стороны, в

человеке, с другой — в вещах. Сравнение, которое Шопенгауэр проводит на этот счет, содержит, на мой взгляд, глубочайшую мысль его философии и, быть может, самый объективный взгляд, какой когда-либо был брошен на работу природы: «Старое заблуждение говорит: где воля, там уже нет причинности, а где причинность, там нет воли. Мы же говорим: всюду, где есть причинность, есть воля; и никакая воля не действует без причинности. *Punctum controversiae*, стало быть, в том, могут ли и должны ли воля и причинность в одном и том же процессе существовать одновременно и вместе. Познать, что это действительно так, мешает то обстоятельство, что причинность и воля познаются двумя столь коренным образом различными способами: причинность — целиком извне, целиком опосредованно, целиком рассудком; воля — целиком изнутри, целиком непосредственно; и что поэтому, чем яснее в каждом данном случае познание одной, тем темнее познание другой. Поэтому там, где причинность всего понятнее, мы меньше всего познаем существо воли; а где воля несомненно заявляет о себе, причинность так затемняется, что грубый рассудок мог отважиться ее отрицать. — Но причинность, как мы узнали от Канта, есть не что иное, как познаваемая *a priori* форма самого рассудка, стало быть, существо *представления* как такового, которое есть одна сторона мира; другая его сторона — *воля*: она есть вещь в себе. То обратное отношение, в котором проясняются причинность и воля, это попеременное выступание и отступание обеих зависит, стало быть, от того, что чем больше вещь дана нам только как явление, то есть как представление, тем отчетливее выказывается априорная форма представления, то есть причинность, — так в неживой природе; и наоборот, чем непосредственнее мы сознаем волю, тем больше отступает форма

представления, причинность, — так в нас самих. Итак, чем ближе подступает одна сторона мира, тем больше мы теряем из виду другую».[20]

[20] Шопенгауэр. О воле в природе. (Физическая астрономия.)

Как в природных вещах силы постоянно наличны и в известном смысле деятельны; как при изменениях они не пробуждаются впервые, а лишь направляются в иную сторону деятельности; как сила тяжести камня действует не только тогда, когда он падает, но и тогда, когда он лежит, — так и умопостигаемое в нас, хотя оно и остается скрытым для нашего самосознания, должно в каждое мгновение земного бытия быть налицо и неведомо для нас действовать в нас. Тем самым высказана одновременность обеих личностей нашего субъекта, и, таким образом, учение Канта о свободе приводит не к дуалистическому учению о душе, где обе личности следуют друг за другом, а к монистическому, где они существуют одновременно.

Теперь становится ясно, что Кант по логике вещей был вынужден признать возможными магические отношения прежде всего между личностями нашего субъекта и исследовать в этом отношении случай Сведенборга. Трансцендентальный субъект для Канта несомненен, и именно потому, что он говорит, что «трансцендентальный субъект нам эмпирически неизвестен»,[21] было бы нелогично отказывать этому неизвестному в какой-либо определенной способности, например в ясновидении. Что связывает обе личности — это единство субъекта; что их разделяет — это, говоря языком новой психологии, порог ощущения, который, однако, нельзя считать непреодолимой преградой, потому что он на деле передвигается. При этих передвижениях способности трансцендентальной личности

присоединяются к способностям чувственной личности, и тогда остается лишь дальнейший вопрос: бывают ли организации, которые по порогу ощущения так сильно отклоняются от обычного типа, что порог, у этого типа лишь передвигаемый, у них сдвинут постоянно. Этого Кант, правда, не утверждал, но считал возможным, и он достаточно логичен, чтобы вывести отсюда все следствия: между обеими личностями нашего субъекта возможны прямые магические отношения; между нашим трансцендентальным существом и прочими трансцендентными существами — если мыслить их, подобно земным существам, связанными в общество, — также могут быть прямые отношения; значит, между трансцендентными существами и нашим чувственным существом через посредство нашего трансцендентального существа возможны косвенные отношения. В действительности таких явлений Кант в случае Сведенборга убедиться не смог. Мы же, знающие сомнамбулизм, которого Кант не знал, знающие магические отношения между личностями нашего субъекта и потому уже не могущие прямо сказать, что «трансцендентальный субъект нам эмпирически неизвестен», — мы были бы весьма нелогичны, если бы при этой *большей* логической необходимости оказались *менее* решительны, чем Кант, в выводе тех следствий, которые он вывел. Эту логическую ошибку совершает, однако, просветительский рационализм, когда отрицает даже простую возможность магических явлений, которые мы узнаем в сомнамбулизме.

[21] Кант. II, 428.

В принципиальном противоречии с этими фактами стоит, впрочем, лишь материализм, который вообще отрицает всякую метафизику и в частности душу. Но нетрудно показать, что это

отрицание даже с нынешней точки зрения самого естествознания есть анахронизм: при ближайшем разборе оно распадается на несколько отдельных утверждений, опровержение которых материалисты уже сами взяли на себя, так что лишь недостаток логической осмотрительности может снова обратить итог сложения в его противоположность. Бездушность человека означает ведь, что самосознание исчерпывает свой объект, «Я», — а это противоречит биологической способности к развитию сознания и его частного случая, самосознания. Если теория развития — истина, то человек должен иметь лицо Януса: он должен показывать не только остатки своего биологического прошлого, но и зачатки высших способностей своей души, которые обнаружатся, когда границы его сознания и самосознания, то есть порог ощущения, будут передвинуты. Существование этого порога как раз новейшая физиология доказала для каждого из наших чувств; значит, есть трансцендентальный мир, на влияния которого откликается наш трансцендентальный субъект, хотя чувственное сознание ничего об этом не знает. Если возможно биологическое возвышение за пределы человека через изменение формы или хотя бы возвышение сознания через изменение познавательного аппарата, то должны быть даны и материальные процессы во внешнем мире, к которым будет совершаться это приспособление. Если сознанию суждено виться выше, то должна быть налицо и нужная опора, но также и скрытая способность сознания к высшим душевным свершениям. Чтобы это понять, нужны лишь естественнонаучные знания по теоретической физике и физиологии чувств. Краеугольный камень материализма — утверждение, что действительно только чувственное. Этот

краеугольный камень своей системы материалисты сами опрокинули, но не хотят видеть, что система рухнула вслед за ним.

К материалистам поистине подходит сказанное Брентано о человеке, который понимает лишь четырехугольные вещи. Что для них слишком кругло, то они сначала делают четырехугольным, — только и при этой квадратуре круга остается неразложимый остаток. Метафизическую загадку макрокосма они превращают в механическую задачу, а насыщенный метафизикой микрокосм — в химическую. Первую, по их мнению, предстоит решить в тиглях, вторую — в ретортах.

Монистическое учение о душе показывает, однако, — и этим оно обращается заодно против пантеизма, — что с исчезновением сознания, и даже соразмерно этому исчезновению, выступают новые способности души; отсюда прямо следует, что наше самосознание не знает всей нашей души, что, стало быть, в основе нашего чувственного существа лежит трансцендентальный субъект, бесконечно более богатый и глубокий, чем то, в чем он проявляется в чувственном сознании. Если же в тех состояниях, где этот трансцендентальный субъект всплывает, — а основная их форма есть сомнамбулизм, — между нами и природой возникают умноженные отношения, а с ними и новые способы ответа нашего субъекта, то в этом сказывается возвышение нашей индивидуальности внутри бессознательного, а вовсе не пантеистическое растворение в мировой субстанции.

Наконец, монистическое учение о душе должно выступить и против учения о душе религиозной метафизики. Последнее начинает существование души с земного рождения и все же приписывает ей бессмертие. Но бессмертие логически требует предсуществования: уже Аристотель доказал, что непреходящим может быть лишь невозникшее существо.[22] Далее, догматизм

приходит к своему понятию души — как показывает Файхингер в своем превосходном комментарии к Канту[23] — через смешение аналитического суждения с синтетическим: из аналитического познания, что «Я» обозначает логически простой субстрат, он делает синтетическое положение, что мыслящее «Я» есть простая и потому бессмертная субстанция. Но если в нашем сознании находится лишь логическое «Я», то реальное «Я» может лежать лишь позади сознания, как трансцендентальный субъект, — а его не найти, если погрузить душу во всей ее целости в тело и считать, что самосознание охватывает ее целиком. И то и другое дуалистическое учение о душе предполагает, но не как доказанный факт, а как *petitio principii*. Оно заставляет душу сначала целиком пребывать по эту сторону, а затем целиком по ту, то есть быть земной и трансцендентной поочередно, тогда как по монистическому учению она одновременно земная и трансцендентальная. Мы, стало быть, ведем одновременно два существования, — процесс, в психологической возможности которого нас убеждает всякий сон, где мы задаем кому-нибудь вопрос, а тот на него отвечает: ведь так как мой субъект охватывает обе фигуры сна и лишь драматически раздваивается на них, то в основе этого кажущегося дуализма лежит монизм. Эта психологическая формула объяснения снов есть и метафизическая формула объяснения человека. Во сне, как и наяву, порог ощущения образует разделительную черту между обеими личностями субъекта, и так мысль неоплатоников, что человек — двойственное существо, поставленное на рубеже между чувственным и сверхчувственным миром,[24] получает свое естественнонаучное основание.

[22] Аристотель. De coelo I, 12.

[23] Файхингер. Комментарий к «Критике чистого разума» Канта. I, 250.

[24] Целлер. Философия греков. III, 2. 434.

Как в снах с драматическим раздвоением единый субъект растянут в пространственное соседство одновременных личностей, так в других случаях субъект растянут во временную последовательность личностей. Так бывает при чередующемся сознании, в дуализме бабочки и гусеницы и вообще в смене поколений у животных. Но и в этих случаях в основе лежит одновременность личностей, потому что бабочка уже скрыто таится в гусенице, позднейшее состояние — в более раннем. Понятно поэтому, что сравнение трансцендентального субъекта с бабочкой, сбрасывающей тело гусеницы, встречается уже в древнейшие времена. Быть может, первенство принадлежит Нонг-ссе, толкователю древнейшего китайского философа Лао-цзы; у него сказано: «Тело человека подобно кокону гусеницы или сброшенной коже змеи. Мы берем его лишь на короткое время как пристанище. Когда кокон высыхает, гусеница оттого не мертва; когда змея сбросила кожу, она оттого не мертва».[25]

[25] Лао-цзы. Дао дэ цзин. С китайского перевел Пленкнер. 166. (Лейпциг, 1870.)

Человек, существо двойственное, еще не определен, стало быть, если определено его место в земной природе. Как ни важно это место, раз в этой природе мы образуем органическую вершину, о нем все же верны слова Иова: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печалями: как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не останавливается».[26] Но кто познал в нас трансцендентальный субъект, тот поймет и то, что земные бедствия идут нам на трансцендентальную пользу и что это земное бытие — наше собственное деяние. Ни суетное содержание нашей жизни, ни ее преходящесть не должны сбивать

нас с толку относительно места человека в мире: ведь если чувственное сознание ничего не знает о трансцендентальном субъекте, то и утрата чувственного сознания не может повредить этому субъекту. Поэтому опыт и показывает, что трансцендентальное сознание тем сильнее заявляет о себе, чем больше исчезает чувственное. Как ни несомненно, что деятельность трансцендентального субъекта в пределах земного бытия не может стать нормальной функцией, — к чему стремились мистики и святые всех времен, — все же, подвергая человека опыту, должно быть возможно гораздо точнее узнать этот трансцендентальный субъект. Прежде всего при этом обнаружится, что дуализм тела и души несостоятелен, потому что и тело душевно и органические процессы тоже сопровождаются трансцендентальным сознанием. Это доказывают критическое самосозерцание сомнамбул и целительная сила природы, действующая вплоть до сферы представлений, то есть выливающаяся в целебные предписания. Организующее и мыслящее в нас, стало быть, тождественно; трансцендентальный субъект — общий корень души и тела, которое он строит и поддерживает по заключенной в нем схеме представления. Дуализм тела и души, следовательно, не реален, а существует лишь с точки зрения нашего самосознания. Этим монистически разрешается и часто проводимое тройственное деление человека на дух, душу и тело. И оно верно лишь с точки зрения нашего самосознания. В самосознании мы познаем дух лишь постольку, поскольку он душа, то есть поскольку он через посредство организма ощущает и мыслит. Душа — это наш дух внутри самосознания; дух — это душа по ту сторону самосознания.

[26] Книга Иова XIV, 1–2.

Человек, амфибия высшего рода, — а в сущности таково всякое существо, даже сам атом, — есть, стало быть, монистическое двойственное существо: монистическое как субъект, дуалистическое как личность.

Монистическое учение о душе, как оно разрешило загадку жизни, разрешает, стало быть, и загадку смерти.

Проблема бессмертия находит решение тем же путем, каким совершается решение всех философских проблем в истории философии: противопоставленное в споре мнений «или — или» сторон превращается в «и то и другое». Смерть расторгает связь обеих личностей нашего субъекта. Она уничтожает одну личность, и в этом правы материалисты; но так как субъект в смерти лишь как бы снимает свои земные очки, он остается смертью не затронут; в этом правы спиритуалисты. Если бы самосознание охватывало наше «Я» целиком, если бы душа во всей своей целости была погружена в тело, то бессмертия не могло бы быть: ведь с прекращением чувств должно прекратиться и чувственное сознание. Лишь то, что лежит по ту сторону этих чувств, может пережить смерть; то есть бессмертие возможно лишь в том случае, если душа выходит за пределы сознания, если в человеке есть силы, независимые от тела и потому не могущие погибнуть вместе с телом. Это выхождение за пределы очень ясно видно в сомнамбулизме. То замечательное явление, что сомнамбулы в кризисе не знают страха смерти, становится тем самым не только понятным, но и необходимым. Сомнамбулы, сознавая себя в кризисе трансцендентальными субъектами, знают, что в смерти они теряют лишь одно сознание, за которое трансцендентальное сознание дает больше чем возмещение. Чем глубже они погружены в трансцендентальное бытие, в котором чувствуют себя свободными от тягот жизни, тем сильнее их нежелание

возвращаться к чувственному сознанию и снова соединяться с телом, которое они видят лежащим перед собою как предмет. Хотя они и просыпаются без воспоминаний, все же они способны оценить только что покинутое состояние по его отзвукам в чувстве — как часто бывает при пробуждении от прекрасных, но забытых снов, — и жалуются тогда, что их разбудили. Особенно же это относится к высшему сну, из которого они лишь неохотно возвращаются в бодрствование. Делез говорит, что бывают сомнамбулы, которые в самосозерцании называют свое состояние весьма опасным и все же относятся к этому так равнодушно, что отказываются назвать свои лекарства.[27] Лишь в низших степенях сомнамбулизма еще есть страх смерти; в высшем же сне, признаки которого часто так тревожно близки к признакам умирания, сомнамбулы нередко противятся воле магнетизера разбудить их.[28]

[27] Делез. Instruction и т. д. 121.

[28] Шардель. Esquisse и т. д. 282.

Если же смерть для сомнамбул не имеет жала, то отсюда следует, что добровольное воплощение трансцендентального субъекта совершается не при оптимистическом взгляде на земное бытие, а вопреки его страданиям. Это немалое свидетельство в пользу истинности пессимизма, но и весьма ясное свидетельство того, что с трансцендентальной точки зрения пессимизм — не последнее слово, чему, впрочем, может научить уже рассмотрение земных вещей. Земные бедствия не только идут на трансцендентальную пользу, но уже в своих посюсторонних *итогах* оптимистичны, потому что дают движущую силу прогрессу и любви к ближнему. Так как умственные и нравственные приобретения жизни становятся наследством

трансцендентального субъекта, земные страдания следует оценивать как необходимые средства для трансцендентальных целей. Мало кто из людей станет отрицать, что делал бы из земных благ дурное, даже для своего чувственного существа вредное употребление. Богатство без идеализма — большая опасность; и будь у волов очень много денег, они все равно купили бы на них только очень много сена. А все мы как трансцендентальные существа поплатились бы, если бы достигли предметов своего земного эгоизма.

Итак, смерть не может повредить нашему трансцендентальному субъекту. Лишь наше чувственное сознание привязано к этой форме организации; но распад этой формы оставляет нетронутой причину, следствием которой является эта организация вместе с ее сознанием. В смерти мы, стало быть, снова найдем себя трансцендентальными существами, как из сна снова просыпаемся существами чувственными. Переход в потусторонний мир — лишь образное выражение для принятия иной организации, с которой, конечно, исчезает мир таким, каким он сейчас есть наше представление. Материалисты говорят, что мы умираем, а мир остается. Верно обратное: мы остаемся, а наш мир исчезает.

Шопенгауэр прав, говоря о высказываниях сомнамбул о потустороннем, что это лишь отголоски усвоенного ими религиозного обучения, не прибавляющие нового знания. Это действительно часто так; но даже когда это не так, их откровения все же могут иметь лишь аллегорическое или символическое значение, потому что со смертью меняются формы и средства познания; поэтому некоторые сомнамбулы и сами говорят, что не находят верных слов, что их высказывания надо понимать лишь образно, как бы переводы с языка трансцендентального мира на

язык мира чувственного. Отрицательно состояние трансцендентального субъекта можно определить так: о нем неверно то, что верно о его соединении с телом; положительные же опоры для суждения о трансцендентальном состоянии дает лишь изучение высших степеней сомнамбулизма, и мы получаем из него весьма богатую добычу, изложение которой я оставляю до другого случая. В сознании, охватывающем всю жизнь, мы уже узнали одну из важнейших составных частей трансцендентального сознания, и притом именно ту, которая хранит духовное единство субъекта, несмотря на смену форм существования, одно звено которой — земное существование. Умственное и нравственное воспитание в этой смене возможно лишь тогда, когда нить воспоминания не обрывается. «Практическая побудительная сила теории переселения душ стоит и падает вместе с верой в сущностное тождество личности моего наследника со мной и не может держаться одним лишь продолжением гипостазированной суммы вины».[29] Для этой воспитательной цели довольно, однако, того, что в сознании субъекта заключено сознание личности, что и бывает у сомнамбул; напротив, из-за одновременности субъекта и личности нет нужды, чтобы оба обладали одинаковым объемом воспоминаний. Поэтому если бы кто-нибудь потребовал, чтобы и личности субъекта были связаны воспоминанием, так чтобы мы были подобны Пифагору, который сознавал, что жил Пирандром и Мидасом, что был убит Менелаем, будучи Евфорбом,[30] и в храме Юноны в Аргосе узнал щит, который тогда носил,[31] — то такое желание было бы оправдано лишь с точки зрения дуалистического учения о душе; в монистическом же его исполнение было бы удвоением сознания.

[29] Гартман. Религиозное сознание. 344.

[30] Илиада XVII, 59.

[31] Диоген Лаэртский VIII, 4.

Предчувствующая вера в бессмертие, которую мы находим почти везде и всегда и которую лишь в угасающие периоды культуры утрачивают поколения, погрузившиеся в земной материализм, не могла бы иметь такого необыкновенного распространения во времени и в пространстве, если бы не была тем, чем, быть может, являются все предчувствия: трансцендентальной достоверностью, ослабленной переходом через порог ощущения, которая, теряя признак представления, оставляет лишь предчувствие и связанный с ним отзвук в чувстве — желание продолжения бытия. Если таков источник идеи бессмертия, то это простое предчувствие чувственного сознания должно снова обнаруживаться как твердая вера, едва только выступает трансцендентальное сознание. А непоколебимое убеждение в бессмертии и есть постоянный признак у всех сомнамбул, и даже у верующих среди них оно гораздо решительнее, чем наяву. Поэтому перевести убежденного материалиста в сомнамбулизм было бы интересным опытом, который можно было бы поставить, и заранее можно утверждать, что во всяком подлинном экстазе он отрекся бы от своей теории.

Итак, монистическое учение о душе разрешает многие противоположности и устраняет многие трудности. Нельзя отрицать, что, с другой стороны, оно создает новые проблемы, но это в природе вещей: всякое новое понимание порождает новые проблемы, и большей частью больше, чем устраняет. Если явления сомнамбулизма приписываются трансцендентальному субъекту, то в сравнении с таким умножением проблем физиологическое толкование, конечно, проще; но эта большая

простота лишь кажущаяся, потому что создана совершенно произвольно и не отвечает природе тех явлений, у которых нельзя отнять их своеобразия. Проблемы не решаются тем, что их трудности прикрывают; мнимое преимущество очень скоро оборачивается невыгодой. Кант говорит: «Если науке нужно помочь, то следует раскрыть все трудности и даже отыскать те, что еще так скрытно лежат у нее на пути: ведь каждая из них вызывает вспомогательное средство, которое не может быть найдено без того, чтобы доставить науке приращение — в объеме ли или в определенности, — так что даже препятствия становятся средствами, способствующими основательности наук. Напротив, если трудности намеренно прикрываются или устраняются лишь паллиативными средствами, то рано или поздно они прорываются неизлечимыми недугами, которые губят науку в полном скептицизме».[32]

[32] Кант. VIII, 235.

Если бы, например, Леверье пренебрег неправильностями в движении Урана, а не раскрыл их тем настойчивее, то «вспомогательное средство не было бы вызвано», и Нептун был бы открыт лишь тогда, когда астрономия расширилась бы благодаря приращению, пришедшему к ней с какой-нибудь другой стороны. Но так как Леверье сделал эту трудность даже предметом особого изучения, то «препятствие стало средством, способствующим основательности», и Нептун был открыт еще прежде, чем его увидел глаз человека.

В психологии же метод замалчивания приносит большой вред, и особенно вредно физиологическое толкование трансцендентально-психологических явлений — вернее, искажение их смысла. В теории этот вред сказывается в том, что

задачи, которые решает монистическое учение о душе, все еще считаются нерешенными, потому что их упорно хотят решить либо материалистически, либо дуалистически. Но еще тяжелее вред в практическом отношении.

Сомнамбулизм как основная форма всей мистики — единственная возможность узнать трансцендентальный субъект. Так как эта возможность осталась неиспользованной, то есть трансцендентальная психология не была признана заменой дуалистического учения о душе, разложенного критикой, — новейшие поколения оказались оттеснены в материалистическое направление, а его последствия все яснее обнаруживаются в нашем общественном устройстве.

Где бы мы ни встречали общественные беды, мы, проследив их причины достаточно далеко, находим последней из них ошибочные взгляды в головах народной массы. Если же спросить, какое из существующих мировоззрений доставляет эти ошибочные и практически вредные взгляды, то ответ, без сомнения, один: то, которое дает человечеству меньше всего побуждений к нравственному поведению. Материализм же не дает их вовсе: ведь если мир — лишь задача физики, а человек — лишь задача химии, то мораль, конечно, лишена всякого смысла.

Но если все общественные беды сводятся к ошибочным представлениям, то, наоборот, истинные представления должны повлечь за собой благотворный порядок жизни. Я, правда, никогда не задавался целью придумать систему, скроенную в расчете на практическую пользу общества, и к монистическому учению о душе меня привели только теоретические основания. Но поскольку это учение, будучи простым истолкованием сомнамбулизма, теоретически неизбежно и вместе с тем практически дает каждому отдельному человеку очень сильные

нравственные побуждения, оно служит еще одним доказательством согласия истинного и доброго. Как материализм действует вредно потому, что дает человеку ложное сознание о нем самом, так, наоборот, на монистическом учении о душе должно оправдаться изречение Шеллинга: «Дайте человеку сознание того, что он есть, — и он скоро научится быть тем, чем должен быть».[1]

[1] Шеллинг. I, 157.

5. Наше место во вселенной

Из одновременности нашего трансцендентального субъекта с его земной формой явления сам собой следует вывод: наше место во вселенной еще не определено, когда мы указали Земле ее астрономический ранг,[2] а человеку — его биологический ранг на Земле.[3] Если у природы и у человека есть метафизическая сторона, то вопрос о месте человека во вселенной нужно понимать гораздо глубже: задачей становится отношение нашего земного положения к трансцендентальному, а философия и религия выступают необходимым дополнением естественных наук. Сама этика, которая остается лишь общественной задачей, пока мы рассматриваем человека только как земное существо, становится подлинно метафизической задачей лишь тогда, когда мы признаем, что наше положение простирается за пределы земной сферы. Именно в наши дни достаточно ясно видно, что решение социального вопроса вечно будет разбиваться о земной эгоизм или по меньшей мере вечно будет с ним бороться; что, следовательно, основательное решение возможно только через этику; а этика, в свою очередь, возникает как задача лишь при условии, что у человека есть место во вселенной. Отсюда видно,

что вопрос, который нас здесь занимает, имеет и самое важное практическое значение. Если человек — гражданин вселенной, то этика возможна; если же он только гражданин Земли, то нет никакой этической задачи, есть лишь социальная. Этика стоит и падает вместе с утверждением или отрицанием нашего места во вселенной. Поэтому у философии и религии есть задача — воспитать человека гражданином вселенной. Были, правда, и философы, которые отводили философии лишь одну задачу — набросать отражение мира в понятиях, — но не воспитание человеческого рода. Однако эти две задачи нельзя разделить уже потому, что их конечные цели совпадают и обе решаются одним и тем же путем. Когда человеку ясно его место во вселенной, тем самым ему поставлена и его задача как нравственного существа; и, с другой стороны, человек не может поступать сообразно своему месту во вселенной, если он его не знает, если философия не сделала его для него ясным. Теория и практика здесь, стало быть, неразделимы, и философия имеет задачу воспитывать человека гражданином вселенной — именно тем, что разъясняет ему его положение, — даже если сама она в своем часто чисто отвлеченном стремлении не сознает этой конечной цели.

[2] Проктор. «Наше место во вселенной».

[3] Дарвин. «Происхождение человека».

В этом смысле можно сказать, что все умозрительные попытки с древнейших времен вращаются вокруг вопроса о месте человека во вселенной. Каждая религиозная и каждая философская система решает этот вопрос по-своему. Поэтому всем религиям и всем философиям мы пока еще должны противопоставить слова Паскаля: *Tu varies, donc tu n'es pas la vérité; la vérité n'est qu'une.*

Тем не менее нельзя отрицать, что в смене всех этих систем если не ответ, то сам вопрос становился все яснее и что попытки решения, несмотря на частичную противоположность, все же взаимно дополняют друг друга. Это видно даже там, где противоположность кажется принципиальной, — например, между оптимистическими и пессимистическими системами. Мир явлений действительно дает опору обоим взглядам: воззрения Лейбница и Шопенгауэра не исключают друг друга полностью, а дополняют. Если посмотреть на мир глазами астронома, мы увидим в движениях светил высшую гармонию и целесообразность. Материалист говорит, что здесь лишь закономерность, — и это настолько верно, что астроном *как таковой* никогда не придет к тому, чтобы найти среди звезд Бога или разум Пана. С другой стороны, однако, это факт, что астрономы почти без исключения не только верят в этот разум, но даже являются теистами, — именно потому, что открытием законов космоса исследование заканчивается лишь для близорукого взгляда. Кто не теряет загадку из виду сразу, как только ее отодвинули на шаг, для того сами космические законы снова становятся задачей, раз они приводят к столь удивительному результату, — и такого человека естественно влечет к оптимистическим воззрениям.

Всякое действие имеет причину, и притом причину, по качеству равноценную действию; разумное действие, стало быть, должно иметь причину, которую так или иначе следует мыслить разумной. Может быть, ошибочно делать эту причину отдельной личностью или даже уподоблять ее человеку; но во всяком случае другая ошибка еще больше — когда мы видим в законах *последнее* объяснение всех явлений. Мы можем ведь мыслить и хаотическую мировую кашу, которая тем не менее подчинена законам физики и

химии; значит, закон может стоять во главе как хаоса, так и гармонии, и космические законы не покрывают понятия закона, а составляют лишь его частный случай. Поэтому астронома в его сведении явлений к законам опровергнуть нельзя, его нельзя прерывать, пока он излагает; но к его последнему слову можно и должно присоединить вопрос: как же выходит, что налицо именно гармонический частный случай закономерности? А то, что он налицо, оптимисты всегда будут толковать в свою пользу.

Однако противники справедливо скажут, что дело не только в том, что планеты гармонически движутся вокруг Солнца, но и в том, что именно освещает это Солнце на планетах; и здесь дело принимает оборот в пользу пессимистов. Нельзя ведь отрицать, что у систем Гартмана и Шопенгауэра есть прочная опытная основа; значит, и пессимизм относительно прав. Основной причиной всех земных страданий мы находим дарвиновскую борьбу за существование, и она должна склонить нас на сторону Шопенгауэра; но, с другой стороны, именно эта борьба — движущее колесо всякого космического, биологического и исторического восхождения, так что по крайней мере результат снова выглядит оптимистическим. А так как оба воззрения опираются на опыт, правильным пониманием природы может быть лишь то, которое отдает должное обеим сторонам.

Сообразно итогам борьбы за существование оптимизм остается в силе для рода, способного к биологическому и историческому развитию; пессимизм же ограничивается индивидом. Если, далее, человеку помимо его земного положения принадлежит еще и место во вселенной, то пессимизм будет ограничен еще больше: он окажется верен лишь для земной фазы нашего существования. Тогда пессимизм при всей своей правоте был бы лишь звеном внутри оптимистического взгляда на мир.

Есть ли у человека наряду с земным положением такое место во вселенной — это лишь иная форма старого вопроса: истинны ли религиозные и философские системы или истинен материализм. Доказательство того, что материализм ложен, расчищает место для нашего положения во вселенной; и это доказательство провести легче, чем доказать, что именно в религии и философии следует считать истиной. Ведь в этих попытках разгадать мировую загадку истина как раз не лежит готовым продуктом — она лишь идеал, к которому стремятся и который еще очень далек.

Неудивительно, что человечество временами утомляется, становится скептическим и тогда ставит себе более ограниченные задачи, обращаясь к исследованию чувственных вещей. Так обстоит дело с последними поколениями, и они выполняют эту задачу с успехом, которому нет примера в истории. Но в такие периоды религия и философия мало ценятся — меньше всего, разумеется, у тех, кому недостает знания истории философии и кто за фактом, что мировая загадка не разгадана, упускает из виду другой факт: что в исторической череде попыток ее решения заметен прогресс. Тогда скептицизм достигает наибольшей силы, и самое яркое его выражение — именно материализм, который упрекает философов не только в том, что они идут медленно, но и в том, что они идут по ложному пути.

Правда, все значительные естествоиспытатели нового времени далеки от того, чтобы отождествлять себя с материализмом, — напротив, они сами с ним борются; в публике же популяризация естественных наук способствовала одному материализму. А он ответит на вопрос о месте человека во вселенной так: самой этой задачи не существует. Поэтому я найду не только таких читателей, которые отводят человеку иное место во вселенной, чем то,

которое предполагаю я, но и других, отрицающих саму задачу, — потому что человек будто бы и как индивид, и как род ограничен земным бытием. Этим последним я, если воспользоваться выражением древних греков, покажусь человеком, который одной рукой доит козла, а другой подставляет под него решето.

При таком положении дел остается одно — одолеть противника на его собственной почве. Поскольку материализм коренится в естественных науках, существование нашей задачи нужно доказать именно из них, и на их основе нужно пытаться ее решить.

Естественные науки, подчеркивая неопровержимость своих результатов, называют себя точными науками. И нельзя отрицать: если в опыте природа как бы отвечает на поставленный ей вопрос, то в этом ответе уже нельзя сомневаться, его следует признать решающим; ведь законы природы неизменны, и потому в каждом вопросе достаточно одного опыта. Но ясно и другое: физическими опытами можно решить лишь физические задачи, химическими — лишь химические. Философские же задачи вовсе не лежат в области естественных наук; значит, естественные науки не могут дать философии положительного содержания, а лишь ограничивают ее отрицательно: им принадлежит право вето против философских утверждений, которые противоречат надежным результатам естествознания. Дальше неопровержимость опытных наук не простирается; поэтому мы видим спор мнений и среди естествоиспытателей, как только дело касается задач, которые нельзя решить в тиглях и ретортах. Геккель и Бэр при всем уважении, каким они пользуются как естествоиспытатели, встречают у своих коллег мало благодарности за трезвое признание, что естествознание — лишь часть знания, а сила и атом — понятия метафизические.

Среди крайних материалистов спор мнений, правда, никогда не идет вглубь: он может касаться лишь таких вещей, о которых, собственно, следовало бы не спорить, а только биться об заклад, потому что решать тут должен не рассудок, а реторта. Такого согласия легко достичь, если вообще отрицать всякую философию. Но, изгнанная из области исследования, философия все-таки возвращается через черный ход. Ведь когда материалист утверждает, что наши чувства и приборы открывают нам лишь ограниченное число веществ и сил и что *поэтому* в великой природе ничего иного быть не может, — то этим непомерным «поэтому» простая отрасль знания раздувается до мировоззрения, которое заключает в себе, правда, очень бедную философию, но все же философию.

Еще убедительнее, чем могла это сделать сама философия, ее право на существование доказали в новое время точные науки. Через всю философию, как ее отличительная черта, проходит догадка, что воспринимаемый мир — та картина мира, которая притекает к нам по каналам наших чувств, — есть лишь продукт нашей организации, что мы познаем не действительность вещей, а лишь то, как наши чувства отвечают на действительность. От Протагора, который называет человека мерой всех вещей — πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος,[4] — до Канта, который поставил эту задачу шире и глубже, чем кто-либо, эта истина постоянно возвещалась в философии. Материализм, напротив, принимал явления за вещи сами по себе. Будь они ими на самом деле, мир было бы легко объяснить. Но то, что действительность вовсе не тождественна своему отражению в нашем сознании, — а этим доказана необходимость философии, — показали опытным путем сами точные науки: теоретическая физика и учение о чувственных восприятиях. Сегодня каждый образованный

естествоиспытатель знает, что так называемые свойства вещей в сущности лишь свойства нашей организации и что, следовательно, разъяснение этой организации вовсе не есть разъяснение объективной мировой загадки. Наше представление о предметах обусловлено особенностями наших чувств. Это верно в количественном отношении, потому что чувства дают нам знать далеко не обо всех процессах природы; и верно в качественном, потому что внешние воздействия вещей чувства преобразуют. Мы воспринимаем, например, лишь колебания эфира, сгущенные в миллионы раз, — и притом не как колебания, а как свет и цвет.

[4] Аристотель. «Метафизика». X, 1. Платон. «Теэтет». 152.

Мир, следовательно, есть наше представление. Материализм своими новейшими исследованиями сам себя опроверг: он подпилил сук, на котором сидел. То, что материалисты все еще есть, — анахронизм, и его бы не было, если бы трезвое размышление было делом каждого.

Вот к этой задаче, на которую философия указывала издавна и опытное решение которой теперь начато естествознанием, и нужно приложить рычаг, чтобы прийти к ясности о месте человека во вселенной. Нужно установить, как действительность относится к нашей организации. Ибо материалистическая точка зрения — что все действительное чувственно, что воспринимаемость и действительность совпадают — опровергнута в самой своей основе с тех пор, как Дарвин поставил учение о развитии на твердые рельсы. Весь биологический процесс, возрастание чувств и сознания, означает постоянное увеличение воспринимаемости. Этот субъективный множитель постоянно возрастал — но не объективные вещи. Воспринимаемость и действительность, стало быть, никогда не

совпадали; а если материализм их отождествляет, то ход биологического процесса следовало бы сравнить с путем странника, перед которым по мере его продвижения удлинялась бы сама проезжая дорога, или с ростом вьющегося растения, у которого вместе с ним росла бы и его опора.

Если человек — звено биологического ряда, то и он должен быть двуликим, как Янус. Если у человека пять чувств, отвечающих определенным процессам природы, которые все сводятся к видам движения материи и эфира, то отсюда не следует, что в объективной природе нет иных видов движения. У нас нет органа восприятия для электричества и магнетизма — если только они не превращаются сначала в равноценные количества других сил; значит, вещей больше, чем чувств. Заключать от пяти чувств к пяти видам движения — логическое сальто-мортале. Число сил, действующих в природе, нам, следовательно, неизвестно, а немногие известные нам силы мы в восприятии еще и преобразуем: внешний процесс, например колебание воздуха, превращаем в звук.

Принципиальное отрицание сверхчувственного мира этим окончательно устранено. Поэтому Протагор к своему изречению, что человек есть мера всех вещей, прибавил еще более веские слова: «существующих — как они существуют, несуществующих — как они не существуют», — τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Измените человеческие чувства — и сразу перед нами совсем другой мир; умножьте наши чувства — и природа сразу покажется нам гораздо богаче.[5] Лишите нас, например, зрения — и тотчас для нас исчезнет большая часть природы. А так как не только каждое отдельное чувство, но и каждый организм в целом имеет свои чувственные пределы и воспринимает лишь долю действительности, то

материалистическое учение, которое опирается на эту долю, очевидно, еще далеко не разгадка мировой загадки. С тем же правом слепой мог бы объявить свой мир всем миром. В 1876 году в медицинской клинике Лейпцига находился больной, у которого не было почти никаких чувственных и мышечных ощущений; с внешним миром он был связан только через правый глаз и левое ухо. Если ему закрывали эти чувства, он засыпал. Тряской его нельзя было разбудить — только окриком в левое ухо и действием света на правый глаз.[6] Этот больной относится к нормальному человеку точно так же, как сам человек — к существу, у которого было бы больше пяти чувств. И если чувственного материала такого больного совершенно недостаточно, чтобы объяснить наш чувственный мир, то и чувственного материала какого-нибудь Фогта или Бюхнера точно так же недостаточно, чтобы объяснить всю мировую загадку.

[5] Ср.: дю Прель. «Обитатели планет». Гл. VI: «Об интеллектуальной природе обитателей планет».

[6] Archiv f. d. ges. Physiologie. XV, 573.

Спектральный анализ доказывает нам, что цветовые спектры светил, а значит, и их химические составные части и соотношения в их смесях, очень различны. Это верно прежде всего о солнцах, о неподвижных звездах, но по аналогии с нашей системой должно быть верно и о планетах неподвижных звезд, отделившихся от них и для нас невидимых. Следовательно, по учению о приспособлении обитаемые звезды должны быть населены самыми различными организмами. Предположим теперь, что на всех этих звездах есть и школа материалистов и что устроен космический съезд материалистов, на который каждая звезда послала своего Людвига Бюхнера. Предположим далее, что

общение словом на общем языке было бы на этом съезде возможным средством сообщения, — и все же это было бы еще далеко не средство взаимопонимания. Если один розу только видит, а другой только обоняет, они не придут к согласию о предмете, и каждый в конце концов будет думать, что другой говорит о совсем иной вещи. Наш Людвиг Бюхнер говорил бы на этом съезде о мире своих пяти чувств; но понять его могли бы лишь те, у кого именно такие чувства и в том же числе. Если бы теперь слово взял другой обитатель звезд, наш Бюхнер покачал бы головой и выдвинул знаменитую теорию иллюзий и галлюцинаций. А если бы явился третий, которому случилось иметь тот же способ ощущения, что и у второго, и который поддержал бы второго против Бюхнера, то Бюхнер выдвинул бы еще более знаменитую теорию, что галлюцинации порой заразительны. Наконец выступил бы четвертый оратор такого вещественного устройства, которое не может быть воспринято ни одним из человеческих чувств. Бюхнер слышал бы слова, но не видел бы оратора; он сказал бы, что теперь и сам страдает слуховым обманом и, без сомнения, заразился. А если бы другие присутствующие утверждали, что оратора видно, то, по Бюхнеру, это опять-таки объяснялось бы лишь тем, что оратору передалось то самое заразное начало. Словом, на таком собрании каждый самим существованием другого был бы приведен *ad absurdum*, и закончилось бы оно шумной ссорой, если бы не нашелся философ, знакомый с теориями познания всех звезд. Он мог бы внести ясность в умы и отвратить всех от материализма, сделав им понятной неопровержимую истину: объективно мир, правда, только *один*, но субъективно миров столько же, сколько способов существования и ощущения. Без такого философа собрание

пришло бы к общей программе не больше, чем общество людей, не способных понять друг друга.

Из этого примера можно извлечь урок: материализм должен был бы отказаться от самого себя, если бы понимал себя, то есть если бы был достаточно трезв, чтобы увидеть, куда ведет его собственная физиологическая теория восприятия. Но можно извлечь и другой урок: вовсе не стоит спорить о мире и о месте человека во вселенной с противником, который основательно не знаком с выводами физиологической и философской теории познания, — к такому поединку он не готов.

Самое простое понимание положения человека в природе состоит в том, что оно лишь индивидуально, субъективно и ограничено Землей как в пространстве, так и во времени. Первое возражение против этого: отдельное существование хотя бы своими действиями влияет на общую историю человечества, а значит, в известном смысле продолжается. Человечество до сих пор совершило немалую долю культурной работы и благодаря совместным усилиям отдельных людей будет совершать ее и дальше. Этой точке зрения отвечает житейское правило арабов: каждый обязан либо посадить дерево, либо написать книгу, либо оставить после себя ребенка. С этой точки зрения жизнь отдельного человека не имеет еще, правда, метафизического значения, но все же имеет историческое значение для рода.

Но вправе ли мы делать подобные выводы и о самом роде?

Жизнь Земли однажды закончится, и сама Земля однажды кончится. О человечестве и его звезде когда-нибудь скажут: *Fuimus Troes, fuit Ilium.* Что толку, если каждая звезда и создаст свою своеобразную культуру, когда ее однажды все равно похоронят и забудут? Что толку нам в нашей истории культуры, если Земля навсегда останется обособленной звездой и история

человечества никогда не вольется в общий поток космической истории? Или, может быть, тот взгляд на историю, который со времен Лессинга, Гердера и Гегеля стал общим достоянием образованных людей, допускает космическое расширение?

Трудно представить себе, как мог бы осуществиться такой процесс, но логически это представление вполне допустимо. Тогда наша планета была бы ныне, правда, обособленной звездой, космическим островом в океане мирового пространства, но все же призванной со временем войти в общий поток мировой истории, подобно иным островам в океане, которые оставались обособленными вплоть до эпохи великих открытий. Нет нужды понимать это сравнение буквально и мечтать о будущих путешествиях на Луну или на Марс. Можно, правда, ожидать, что мы беспомощны перед воздушным океаном лишь теперь, как первобытный человек был беспомощен перед большой водой, пока однажды не отважился — «с тройной медью вокруг груди», как говорит Гораций, — доверить себя волнам на досках. Хотя наша изначальная организация приковала нас к земле, мы все же способны к техническим изобретениям, благодаря которым и воду, и воздух можно причислить к нашим стихиям. Но граница атмосферы есть и граница нашей способности существовать; и даже если бы мы совсем вырвались из-под силы притяжения нашей планеты, мы все равно не могли бы жить на Марсе или на Юпитере.

Вещественно наша Земля не отделена от космоса — иначе, не говоря уже о связи тяготения, до нас не доходил бы ни один луч света других звезд. Можно поэтому спросить: не сможет ли, при лучшем использовании связующих сил, хотя бы человеческая мысль научиться странствовать через пространства? То, что мы не можем представить себе, *как* происходило бы такое сообщение,

ничего не говорит против его возможности. Даже Аристотелю было бы еще немыслимо, что мы, не переплывая океан, сможем обмениваться мыслями с нашими антиподами. Не так уж немыслимо, что спектральный прибор, который сегодня сообщает нам лишь о химическом составе светил, со временем разовьется в космический телеграф. К тому же мы еще далеко не знаем всех сил природы; возможно, существуют и такие телеграфные провода, использование которых обещало бы гораздо больше.

С точки зрения астрономии мир — единое целое, скрепленное узами тяготения. Неужели же это единство и гармония космоса касаются лишь механической стороны природы, неужели каждая звезда и впрямь обречена оставаться в разобщенности, как отдельный атом? Если важнейшее явление природы — не материя, а дух в его различных формах, если, следовательно, природа явно устроена так, чтобы вести к духу, — то трудно поверить, что единые узы природы охватывают лишь вещественные массы светил. Дух был бы очень бесполезным придатком мирового порядка, если бы и он не был призван развиться к единству. Поэтому тому, кто склонен скорее поверить в ошибку толкователей природы, чем в бессмысленность самой природы, мысль, будто в мировом развитии речь идет только о единой игре механических сил тяготения, покажется такой же странной, как утверждение, что подлинное значение большого города заключается в массе его домов, а не в духовной совместной жизни его жителей. Так и здесь следует предположить, что природа делает ударение на духовных существах, а не на их жилищах.

Какие удивительные перевороты в общественной жизни повлекли за собой сила пара и электричество! А числа еще неизвестных нам сил мы вовсе не знаем; но мы вправе считать его

тем большим, что физика учит: все силы природы суть лишь превращения одной неизвестной первосилы, потому и каждая из них может превращаться в любую другую в равноценных количествах. Поэтому даже если бы мы уже знали все *нынешние* силы природы, все же могли бы произойти их новые превращения просто от дальнейшего развития земного шара — подобно тому, как химические соединения появились лишь тогда, когда Земля достигла определенной ступени остывания.

А так как, очевидно, нелогично утверждать, будто *неизвестные* нам силы могут вызывать явления лишь до определенной, *известной* нам границы, то пока нужно допустить хотя бы возможность космического сообщения, а с ней и возможность места человека во вселенной. Тем самым открывается перспектива, что даже после того, как человечество вымрет на ставшей необитаемой, совсем остывшей Земле, завоевания земной культуры смогут сохраниться. Человечество сошло бы со сцены истории, как, например, древний греческий народ, культура которого сохранилась для нас. Человечество нашло бы своих исторических наследников в космосе; и даже если бы Земля, когда ослабнет ее движение по касательной, упала на Солнце, все же и о ней можно было бы сказать: *non omnis moriar!*

Но в колчане философа есть и другие стрелы, которые он мог бы пустить, если эта не попадет в цель. До сих пор мы вовсе не ставили вопроса, действительно ли эту задачу нужно поручать именно человеку. Может быть, перспективы осуществления космической истории кажутся нам такими плохими лишь потому, что мы ставим перед этой задачей именно человека. Однако возможно не только то, что на самой Земле человека сменит еще более высокая форма организации, которая лучше справится с задачей, но и то, что почин к началу космической истории будет

положен обитателями другой звезды. И эти возможности тоже надо исследовать.

Когда с передового из кораблей, на которых Кристобаль Колон плыл через Атлантический океан, раздался крик матроса: «Земля!» — был подан знак, что с этого мгновения история Старого Света должна слиться с историей вновь открытой части света. Почин исходил из Европы, вернее, от одного Колумба, и даже вопреки возражениям всех ученых, которым казалось смешным, что он, раз Земля круглая, хочет плыть на своих кораблях в гору. Как известно, Колумб думал не о том, что открыл новый мир, а о том, что пристал к восточному берегу Азии; но он по крайней мере исходил из верного представления, что, держась своего пути, можно обогнуть Землю, и ошибся лишь в размерах земного шара. Из тогдашней Америки такая попытка никогда бы не исходила; из Европы она удалась, потому что там были нужные предпосылки: нашелся предприимчивый ум, одаренный вместе с тем верным пониманием физического устройства земного шара, а культура Европы в мореплавании продвинулась так далеко, что дала и средства для исполнения.

Перенесем теперь это соотношение на космос, всегда помня об оговорке, что связь между светилами может быть лишь телеграфного рода. Наша соседняя планета Марс отделилась от Солнца раньше Земли, и ее развитие в геологическом и биологическом отношении должно было идти быстрее, чем на Земле. Ведь Марс при своем меньшем поперечнике не только быстрее остыл — это доказывают обширные снежные поля у его полюсов, — но и распределение суши и воды у него благоприятнее: суши у него относительно больше, чем у Земли. Препятствий к единому устроению истории Марса было, стало быть, меньше, чем у нас. Значит, обитатели Марса раньше пришли

к совместной деятельности, и культура Марса должна была поэтому продвигаться быстрее. В головах обитателей Марса мысль о будущей связи с Землей, вероятно, кажется менее парадоксальной, чем у нас. Может даже быть, что Марс в своем биологическом развитии уже превзошел человека. Обитатели Марса, быть может, не только располагают для науки силами, которых мы не знаем, но имеют даже более высокие чувства, чем мы. Явления электричества и магнетизма, которые мы обнаруживаем приборами, они, быть может, воспринимают своими органами. Их зрение, быть может, сильнее нашего глаза, вооруженного телескопом; их солнечный спектр, быть может, больше чем семицветный, и они, быть может, видят еще цвета по эту сторону красного и по ту сторону фиолетового конца спектра. Обитатели Марса, будь они таким образом, может быть, даже осведомлены о делах человечества вообще, могли бы, следовательно, выставить своего Колумба для Земли, тогда как земная культура по сравнению с их культурой походила бы еще на культуру американцев до открытия Америки.

Если бы европейцам, например, удалось, не ступая на землю Америки, вызвать там такое изменение, какое производит теперь каблограмма, то этот телеграфный стук остался бы для туземцев совершенно непонятным. Они не узнали бы в нем знаков переписки далеких жителей Земли, а сочли бы его бессмысленным, или чудом, или обманом. А европейцы, неспособные объясниться с помощью других сил, не смогли бы исполнить требования с той стороны — подавать более разумные знаки.

Так и качество послания к нам вовсе не зависело бы от произвола обитателей Марса, а зависело бы от их знания природы и от существующих природных условий. Допустим, они однажды

смогли бы вызвать на поверхности Земли очень невзрачное, но совершенно необъяснимое изменение; тогда мы даже при частом его повторении сначала увидели бы в нем что угодно, только не разумное сообщение, скудость которого обусловлена как раз бедностью средств. Наши ученые начали бы с того, что стали бы оспаривать достоверность сообщений о явлении, невозможном по всем *известным* законам; потом заговорили бы, пожалуй, о галлюцинациях или сочли бы все это колоссальным обманом какого-нибудь злоумышленника. Они потребовали бы, чтобы разумные обитатели Марса протелефонировали нам решительное «Доброе утро!», а действительные знаки переписки объявили бы неразумными, вместо того чтобы вывести их из крайней ограниченности средств связи. С высокомерной улыбкой отнеслись бы к тому, у кого зародилась бы догадка о верном положении дел. Словом, случилось бы то, что случалось везде и всегда: специалисты пустили бы в ход все, чтобы подавить новую истину. «В науках, — говорит Гете Эккерману, — собственностью считается вместе с тем и то, что получено по преданию в академиях и выучено. Если же придет кто-нибудь, кто принесет нечто новое, что противоречит нашему символу веры, который мы годами твердим за другими и снова передаем другим, или даже грозит его ниспровергнуть, — то против него поднимают все страсти и всячески стараются его подавить. Сопротивляются, как только могут; делают вид, будто не слышат, будто не понимают; говорят об этом с пренебрежением, словно это не стоит труда даже рассмотреть и исследовать, — и так новой истине приходится долго ждать, пока она проложит себе путь».[7]

[7] Эккерман. «Разговоры с Гете». III, 20.

До сих пор речь шла лишь о возможности межпланетного сообщения, и я ничуть не ставлю скептику в упрек, если ему этого мало. Но мы придем не только к вероятности, но даже к достоверности места человека во вселенной в той мере, в какой выполним уже намеченную выше задачу — одолеть материализм на его собственном поле.

Для этого нам нужно вернуться к человеку. Если почин к началу космического сообщения должен исходить от него, то есть только два пути: он найдет средства либо в силах внешней природы, которые пока знает еще слишком мало, либо в самом себе, поскольку он организм, способный к развитию. В последнем отношении мы и должны теперь использовать для нашего вопроса завоевания дарвинизма.

Дарвинисты, понимающие биологическое прошлое Земли как процесс развития, впадают в противоречие с собственной теорией, если хотят поставить на место будущего возрастания организации вечный застой.

Учение о развитии и дарвинизм — понятия не тождественные. Учение о развитии говорит, что в природе все более высокие формы следовали *одна за другой*; дарвинизм говорит, что они следовали *одна из другой*, то есть утверждает происхождение. Краткости нашего изложения на пользу то, что нам вовсе не нужно вступать в этот спор. Для нашей цели достаточно двух фактов, которых никто не оспаривает. Несомненно, что формы жизни возрастали: древнейшие земные слои показывают простейшие, новейшие — высшие образования. Но несомненно и другое — и без этого факта учение о происхождении никогда бы не возникло: в длинной цепи животных форм каждое отдельное звено по своему строению и своим отправлениям в целом приспособлено к условиям своей жизни, но обнаруживает

признаки, отклоняющиеся в двух направлениях: такие, что напоминают предшествующую ступень биологического прошлого, и зачаточные начала, указывающие на биологическое будущее. Это верно и для жизни плода, и для развитого состояния, верно для строения организмов, как и для их душевных особенностей, — так, например, в игре девочки с куклой уже сказывается будущая ступень развития личности. Каждая форма жизни, стало быть, двулика, как Янус: она смотрит назад, в прошлое, и вперед, в будущее. Это верно уже и в неорганической природе: так называемые туманные звезды — космические туманности с ярко светящимися ядрами — указывают назад, на рассеянное туманное состояние с равномерным свечением, и в них же уже прообразована будущая солнечная система.

Дарвинист не может остановиться на человеке: он должен допустить возможность более высокой формы жизни или по меньшей мере возможность возрастания человеческих чувственных способностей за нынешний порог ощущения и развития новых чувств. А так как мир, каким мы его представляем, есть продукт нашей чувственности, то каждое возрастание чувств, каждое образование нового чувства должно изменить картину мира. Устрица представляет себе иной мир, чем человек, а от устрицы до человека чувственные способности постоянно умножались и возрастали. Этот процесс был столь же постоянным, сколь и постепенным. Порог ощущения в биологическом процессе непрерывно отодвигался; чувства становились восприимчивы ко все более слабым степеням физического воздействия. При этом происходило разделение труда: из общей способности ощущения, распределенной по поверхности кожи, возникли отдельные очаги ощущения с различным способом действия. Это разделение чувств все больше

обогащало сознание живых существ, картина мира становилась все богаче, точки соприкосновения между внешней действительностью и организмами постоянно умножались.

Возьмем из цепи форм жизни какое-нибудь среднее звено — мир его представлений гораздо беднее нашего; но мир, существующий для нашей организации, объективно существовал уже тогда, когда это среднее звено еще было органической вершиной. Только до его сознания он не доходил, субъективно его еще не было: тогда это был в самом подлинном смысле сверхчувственный мир. Учение о развитии вынуждает, следовательно, допустить, что и для человека существует сверхчувственный, или, как говорит Кант, трансцендентальный мир, навстречу которому мы растем, но который станет воспринимаемым, быть может, лишь для более высокой формы жизни.

Трансцендентальный мир есть, таким образом, вывод из дарвинизма и физиологической теории познания. Сами физиологи, правда, мало сознают этот вывод, вытекающий из их же собственных посылок; но они могут по крайней мере не ставить философии в вину, если та произносит слово, которое они сами вложили ей в уста.

Вся ненадежность человеческих умозрений о мировой загадке становится от этого сразу ясна. Мы хотим философствовать о мире и все же знаем его лишь отчасти: трансцендентальная его часть закрыта для нашего сознания. Если бы можно было приподнять завесу, которая нас от нее отделяет; если бы мы разом обрели все чувства, какие только возможны в лоне природы и, быть может, распределены по всем звездам; если бы наш организм вдруг вошел в чувственную связь с каждой точкой

действительности, — нам показалось бы, что мы перенесены в совсем другой мир.

Мы видим мир так, как его ощущаем; мы судим о мире так, как его видим. Чем больше способов ощущения у нас было бы, тем ближе мы подошли бы к истинному познанию. Тот же мир, который пятью чувствами познается пятью различными способами, шестым чувством был бы ощущен опять совсем иначе. Но кто же станет утверждать, что пятью чувствами исчерпывается вся действительность? Физиолог на это права не имеет, дарвинист — тем более; а философ меньше всего станет на это притязать, если он вышел из кантовской школы.

Ограниченность наших чувств можно даже доказать опытом. В электричестве и магнетизме у нас есть силы, которым не отвечает ни одно чувство; мы знаем колебания эфира, на которые не отзывается наш орган зрения, и колебания воздуха, неслышные нашему уху. А так как чувства к тому же изменяют вещи в восприятии, то они, конечно, не осведомляют нас о сущности вещей, которая могла бы быть только одной и той же. С другими чувствами у нас были бы другие представления, а значит, другие понятия, другой язык, другая философия.

Поэтому если материалист утверждает, что трансцендентального мира нет, — хотя для всех организмов ниже человека он сам должен его признать, — что природа не простирается за человеческий порог ощущения, что наши чувства воспринимают весь мир, что наше представление о мире есть точный отпечаток действительного мира, — то его можно опровергнуть любым учебником теоретической физики и физиологии. Когда же, далее, материалисты, как Фогт и Бюхнер, так понимают общее место, что философия должна опираться на опыт, что принимают опыт пяти человеческих чувств за тот

самый опыт, на котором единственно должна стоять истинная философия, и затем выставляют материалистическую систему этой истинной философией, — философией настолько бедной мыслью, что в ней словно решена задача: с наименьшей затратой умственных сил мнимо разрешить наибольшее число задач, — то такие учения могут, правда, найти сторонников во времена духовного обмеления; но наши потомки, изучая это время исторически и критически, встретят этот материализм, выдававший себя за философскую систему, с величайшим недоумением.

В противоположность материализму надо, стало быть, утверждать вот что. Нам открыто не все содержание действительности. Мы склонны считать круг вещей природы ограниченным — и притом ограниченным *так*, что его описывает радиус человеческой способности ощущения, — лишь потому, что ограничена сама человеческая организация; но это простое смешение субъективного горизонта с объективным, и оно ничуть не разумнее, чем когда ребенок бежит к тому месту, где встает радуга. Действительность в ходе биологического процесса открывала существам все новые стороны и еще и теперь богаче, чем наше представление о ней. Словом, надо утверждать, что с умножением органов восприятия умножаются и сами вещи — не объективно, но субъективно.

Из сказанного ясно, что для того, чтобы сказать последнее слово о мировой загадке, нужно было бы ни много ни мало перестать быть людьми, чтобы одно за другим узнать все возможные способы ощущения и существования. Ведь даже если бы человеческие чувства охватывали действительность полностью по количеству, физические вещи и процессы, принятые в сознание, все же изменялись бы по качеству в такой

степени, что между лучом света и лежащими в его основе колебаниями эфира нет ни малейшего сходства. Вся природа, как мы ее видим, и тогда оставалась бы лишь символом действительности, собственный смысл которого был бы для нас закрыт.

Как видно, естествознание само собой в своих последних ответвлениях переходит в философию, прежде всего в теорию познания, а критика чувств и разума снимает весь материализм с петель: ведь он предполагает тождество чувственности и действительности, которое опрокинуто самой физиологией. Материалисты, стало быть, отняли у собственного мировоззрения его фундамент, не желая видеть, что тем самым почва ушла и из-под всех его следствий: ведь если срубили яблоню, нельзя утверждать, будто яблоки все еще висят наверху в воздухе.

Так как не в нашей власти принимать по желанию другие способы ощущения, чтобы таким путем приблизиться к сущности вещей, то попытки проникнуть в трансцендентальный мир можно с некоторым правом назвать безнадежными; но отрицать этот мир можно лишь в совершенно субъективном смысле — так, как слепой оспаривает цвета, а глухой — мелодии.

Когда зависимость нашей картины мира от наших чувств познана и по количеству, и по качеству, можно до некоторой степени определить и то, какие изменения произошли бы в ней при видоизменениях наших чувств. Удивительно, какое богатство способов восприятия получается уже из одного этого. Но подробное изложение я могу здесь тем более опустить, что довольно обстоятельно попытался дать его в «Обитателях планет». Естествоиспытатели такого ранга, как Бэр и Уоллес, провели об этом интереснейшие исследования;[8] наши же обычные материалисты решают вопрос очень быстро: их логика

достигает вершины в утверждении, что раз на Земле есть белковые существа, то и во всем космосе могут быть лишь белковые существа. Так они переносят на высокую природу пределы собственного воображения, но тем самым отстают даже от отца материализма, старого Демокрита, который уже понимал, что кое-что воспринимаемое не воспринимается нами, людьми, и что у других существ могут быть чувства, которых нет у нас.[9]

[8] Эрнст фон Бэр. «Речи». Петербург, 1873. — Уоллес. «Научный взгляд на сверхъестественное». Лейпциг, 1874.

[9] Целлер. «Философия греков». I, 738.

Красной нитью через весь биологический процесс проходит постоянное смещение пограничной линии между действительным и трансцендентальным миром: то, что для нас, людей, действительно, на прежних ступенях было отчасти сверхчувственным, трансцендентальным. Чувства развивались и умножались, то есть биологический процесс означает возрастание сознания. А если каждая форма жизни в зачаточных началах всегда уже намечает следующую ступень, то можно предположить, что для человека, хотя бы в исключительных случаях, завеса, скрывающая от него трансцендентальный мир, несколько отодвигается и что тогда он способен бросать взгляды в эту область — настолько далеко, насколько позволяют ему эти зачаточные, способные к развитию задатки. Религиозные и философские мистики издавна умели об этом рассказать, и тайные науки всех времен занимались этим, хотя никогда не приходили к надежным результатам. Таких результатов можно ожидать лишь теперь, от применения опытного метода исследования, — и они не заставят себя ждать. Уже одно изучение сомнамбулических состояний показывает, что человек во многих

случаях способен к восприятиям, которые никак не могли быть доставлены сознанию чувственным проводящим аппаратом. Более того: у кого нет досуга оглядеться в этой области, тот уже из наблюдения своих собственных сновидений может понять, что у человеческого сознания есть источник, который в исключительных случаях не зависит от аппарата чувств. Природный сомнамбул, ходящий во сне, магнетически усыпленный, а часто и обычный сновидец обнаруживают при закрытых чувствах способности, невозможные при открытых. Видение вдаль во времени и пространстве, сомнамбулическое ясновидение, правдивые сны, предчувствия, второе зрение и т. д. — все это явления, которые наступают лишь необычным путем, но уже тысячекратно установлены, и притом преимущественно врачами, у которых, конечно, не было недостатка в необходимом скептицизме. Все эти состояния доказывают, что между человеком и природой, хотя бы в задатке, существует еще и иная связь, кроме той, которую опосредуют чувства и мозг — центральный очаг всех чувственных ощущений. Наши чувственные ощущения, передаваемые от периферических окончаний нервов до мозга, — нормальный источник нашего сознания; но это мозговое сознание есть лишь одна из возможных форм сознания вообще, как бы только наше повседневное земное лицо. Мы носим в себе задаток и еще одного сознания — как по содержанию, так и по форме. Если кому-нибудь снится событие, которое лежит в будущем, или во сне он получает весть о происшествии, которое ему было неизвестно,[10] то такое *содержание* сознания не зависит от чувственного источника; а если мне, как может в любое время наблюдать каждый, за несколько минут снится сон, течение которого как будто заполняет месяцы, то здесь необычна временная *форма* сознания.

[10] Один такой случай — а именно раскрытие убийства благодаря сну — недавно снова был установлен судом, как сообщает «Neue Wiener Tagblatt» от 13 января 1881 года.

Как же связаны эти явления с нашим вопросом о месте человека во вселенной?

Из теории чувственных восприятий и из учения о развитии мы получили выводы о природе и способе восприятия космических существ, чувства которых приспособлены к иной действительности, чем наши, или приспособлены к нашей действительности иным образом. Но необычные отправления человеческого сознания дают факты, несравненно более пригодные, чтобы осведомить нас о формах познания, возможных в космосе. А так как этот способ познания, хотя бы в зачатке, обнаруживается в нашей собственной душевной жизни, то не только вероятно, что человек еще не достиг земной высоты организации, но достоверно, что в самом человеке скрыто ядро, для которого законы чувственности не действуют, — орган, для которого формы познания, пространство и время, действуют иначе, чем для чувственного сознания. А так как, наконец, отправления этого органа достигают *более свободной* деятельности в той мере, в какой чувственное сознание *подавлено*, так что это последнее обнаруживает себя как препятствие к их развертыванию, — то полное уничтожение чувственного сознания можно рассматривать лишь как полное устранение этого препятствия. Смерть, следовательно, не затрагивает подлинной сущности человека; напротив, она дает подавленному в земной жизни способу познания снова прийти к беспрепятственной деятельности. И если эти необычные отправления сознания так часто наблюдаются как раз у умирающих — из многих примеров укажу лишь на один из

сочинений Виланда (XXX, 236), — то такой факт невозможен по ходячей физиологической психологии, но необходим по защищаемой здесь теории. А теории должны сообразоваться с фактами, а не наоборот.

Из факта необычных отправлений сознания в сомнамбулическом сне, реже — в обычном сне, в умирании, во втором зрении и в подобных состояниях следуют теперь различные выводы для нашего вопроса; при этом надо различать человечество как род и человека как индивида.

Для человечества из необычных способностей человеческой души следует вывод, что эти способности принадлежат той стороне двуликого человеческого лица, которая обращена к биологическому будущему; что, следовательно, в человеческой природе уже лежат прикровенные указания на ближайшую высшую ступень бытия. А так как мы не вправе предполагать, что мы, люди, и в космическом смысле составляем вершину форм жизни, то можно сделать дальнейший вывод: всюду, где биологический процесс мог опередить земной, найдутся существа, которые как нормальное достояние имеют способности, проявляющиеся у нас лишь в необычных, более или менее болезненных состояниях. Ясно же, что такие существа лучше нас подходят для того, чтобы взять на себя почин к началу космической истории. Мы, люди, стало быть, не выслали бы Колумба — он, так сказать, высадился бы у нас.

Для человека же как индивида следует вот что. Если человеческая душа обнаруживает физиологически совершенно необъяснимые способности не благодаря возрастанию чувственного сознания, а при его подавлении, то душа — нечто иное, чем просто действие организма, а мышление — нечто иное, чем просто выделение мозгового вещества. Душу и тогда еще

можно мыслить вещественной, но эта ее вещественность стояла бы настолько же выше вещественности нашего тела, насколько эта последняя выше вещественности камня. Эта принадлежащая трансцендентальному миру сущность человека, которая скрыта за чувственным сознанием и лишь в исключительных случаях вторгается в него, есть, следовательно, самая первая причина организма; и если материалисты хотят видеть в душе лишь последнее действие организма, то истина этим прямо поставлена на голову.

Душа и сознание — не тождественные понятия. Душа, поскольку она принадлежит трансцендентальному миру, бессознательна — но не сама по себе, а лишь для нас, по отношению к мозговому сознанию. Магнетический сон, который, с одной стороны, вызывает явление ясновидения, с другой стороны, связан с таким подавлением мозгового сознания, что в этом состоянии можно было без боли производить тяжелейшие хирургические операции. Эта душа, бессознательная лишь относительно, а не сама по себе, — подлинная сущность индивида — соединена с «Я» человека, носителем нормального дневного сознания, в *один* субъект; но этот субъект раскалывается на две личности. Человек, попеременно бодрствующий и видящий сны, — это лишь *один* субъект, но у этого субъекта две чередующиеся формы сознания, у которых между собой лишь немного точек соприкосновения. Еще лучшую аналогию отношения двух личностей *одного* субъекта дает сомнамбулический сон: сомнамбула вполне сохраняет воспоминание о своем дневном сознании, а проснувшись, ничего больше не знает о своем сомнамбулическом сознании.

Определение человека не должно ограничиваться одной из двух личностей, как это делают материалисты, — оно должно

охватывать весь субъект. Когда физиологи из зависимости дневного сознания от чувств и мозга заключают, что со снятием этого сознания человек уничтожается, они подобны тем сомнамбулам, которые в бодрствующем состоянии отрицают видения своего ясновидения: как личность они правы, но не как субъект.

Сомнамбулическое ясновидение, известное уже Платону и Аристотелю, известное в оракулах, в храмовом сне и в древних мистериях, а в новое время установленное целым рядом опытов, — это как раз факт, с которым нужно считаться и к которому должны приспособиться наши системы. Эта обязанность не умаляется оттого, что этот факт, хотя и повторяется во все времена, в пространстве встречается сравнительно редко.

Если же личное сознание дневного человека — лишь одна из возможных форм индивидуального сознания души, то человек призван участвовать в космической истории не только как часть рода; он не преходящее явление, которое какой-то роковой силой поставлено на службу чуждым ему целям, — он сам, как индивидуальное существо, способен к совершенствованию в последовательной смене возможных форм сознания своей души. Как при возведении здания польза выпадает не только самому возникающему зданию, но и архитектору, который набирается опыта и движет вперед свою науку, — так и в истории человечества движется вперед не только культура как таковая, но и каждый ее работник. Пессимизм земного мирового порядка, стало быть, уже не последнее слово философии: он отвечал бы, скажем, лишь большим трудностям архитектурной постройки, которые как раз и способны продвинуть архитектора вперед.

По ходячему пониманию истории труд одного поколения всегда идет на пользу лишь следующему, и пусть даже в будущем

расцветет золотой век — все равно плодами общего труда насладились бы лишь последние поколения; а в конце концов, после вымирания людей, вся игра все же разоблачила бы себя как бесцельность. Здесь же человек — сам себе наследник: субъект наследует личности, и то, что я приобретаю в нравственных и умственных способностях, остается мне. Закон сохранения силы, которым все физические процессы природы приводятся к своему простейшему выражению, верен, следовательно, и для душевного мира.[11]

[11] Гелленбах. «Индивидуализм».

Тем самым мы, правда, снова пришли к древнейшему из философских воззрений человечества — к переселению душ; но эта старая теория оживает в новом, несравненно более высоком облике, который можно было бы обозначить и просто как палингенезию. Ее следовало бы мыслить не как перенесение в другое объективное пространство, а как перенесение в субъективно иной мир; это была бы не перемена места, а перемена способа восприятия. Содержание человеческого существования на Земле определяется нашими пятью чувствами; совокупный способ, каким эти чувства отвечают на внешние впечатления, определяет нашу картину мира. Представим теперь это земное существование растянутым в пять следующих одно за другим существований, каждому из которых придано одно из этих чувств, — тогда мы имели бы пятикратное переселение души в мир, субъективно иной, хотя объективно он был бы все тем же. Допустим теперь, что вообще было бы лишь пять способов восприятия земных вещей, — что, конечно, немыслимо, — тогда человеческая душа исчерпала бы земное бытие в этих пяти следующих одно за другим способах существования. Перенесем

теперь это соотношение на космос: возможные в космосе способы существования были бы пройдены лишь тогда, когда сумма воспринимаемого, по качеству и количеству, была бы исчерпана душой; при этом процесс развития объективного мира растянул бы задачу, поставленную в пространстве, еще и во времени.

Для материализма смерть — переход от бытия к небытию; для старой теории переселения душ — переход от бытия к другому бытию, будь то в другое тело или даже на другую звезду; здесь же смерть предстает переходом от бытия к инобытию, прямо-таки перенесением в совсем другой мир — в тот трансцендентальный мир, который завешен для нашего чувственного сознания. Существованию в этом трансцендентальном мире отвечали бы те способности, которые во время нашего земного существования в целом остаются скрытыми и лишь в необычных состояниях отчасти выступают наружу. Смерть можно было бы сравнить с сомнамбулическим пробуждением внутри сна, то есть внутри омертвения чувственного сознания.

Лишь теперь оказывается, что мы вначале, пожалуй, напрасно так старались вывести место человека во вселенной из возможности межпланетного сообщения: ведь как субъекты мы уже стоим в трансцендентальном мире, наша метафизическая сущность коренится в нем, — и перед этим неважно, что в преходящей фазе существования мы не подозреваем об этой связи мирового целого. Ведь эти половины мира, разделенные для нашего чувственного сознания, снова сливаются, как только это сознание сброшено.

Что кроме физического мира может быть еще и метафизический — этого наше поколение, пропитанное односторонне естественнонаучным образованием, не хочет видеть. Для Канта эта мысль разумелась сама собой. Для Канта

было вполне мыслимо и то, что мы как субъект принадлежим одновременно видимому и невидимому миру, а как личность все же только *одному*. Для него речь шла лишь об опытном доказательстве фактами, а так как таких фактов ему, по-видимому, недоставало, он отсылал к будущему уже упомянутыми выше словами: «Когда-нибудь в будущем — не знаю, где или когда, — еще будет доказано, что человеческая душа и в этой жизни стоит в неразрывно связанном общении со всеми нематериальными существами мира духов, что она попеременно действует на них и получает от них впечатления, которых, однако, как человек не сознает, пока все обстоит благополучно». Отсюда можно заключить, каким языком заговорил бы Кант, если бы имел случай наблюдать хотя бы явления сомнамбулизма.

Я вовсе не скрываю от себя, что до сих пор дан лишь самый общий набросок мировоззрения и что лишь дальнейшее развитие основных мыслей могло бы убедить читателя. Я не намерен уклоняться от этой обязанности, но здесь должен ограничиться одним заключительным замечанием, которое скептику очень стоило бы взвесить. Наша нынешняя наука признает *каждый в отдельности* из тех множителей, из которых складывается намеченное здесь спиритуалистическое мировоззрение, — а оно есть лишь синтез теории познания и дарвинизма. Ибо если теория познания верна — например, в том виде, в каком ее защищает Вундт в своих «Материалах к теории чувственного восприятия» (Лейпциг, 1862), — то трансцендентальный мир существует; если верен дарвинизм или, говоря шире, учение о развитии, то для каждой ступени организации линия, разделяющая действительный и трансцендентальный мир, своя. Но тогда лишь вопрос времени, когда разделительная линия, существующая для определенной ступени организации, будет отодвинута еще

дальше благодаря возрастанию организации; а значит, и для нас, людей, лишь вопрос времени, когда то, что нам сейчас еще сверхчувственно, станет чувственно очевидным. Если прибавить сюда признание необычных состояний человеческого сознания, в которых уже просвечивают законы трансцендентального мира, — то у нас есть все опоры, нужные этому спиритуалистическому мировоззрению. А если наука уже признала каждое отдельное слагаемое, какое у нее еще может быть основание не производить сложения и возражать против всей суммы?

6. Этика

Какова цель нашего земного существования? Ответить на этот вопрос в монистическом учении о душе сравнительно легко, и ответ не отдан на волю произвольного умозрения. Мы уже знаем из сказанного, что лицо человеческой головы Януса, обращенное к индивидуальному будущему, смотрит в ту же сторону, куда стремится и биологический прогресс. Начатки трансцендентальных способностей, которые обнаруживаются во всех состояниях экстаза, — одновременно предвосхищения нашего трансцендентального существования и зародыши развития биологического человека будущего. Эти начатки основаны на воздействиях вещей природы, лежащих под порогом ощущения, — тех, для которых именно поэтому нет чувственного органа восприятия. Без таких воздействий, лежащих под порогом, биологическому процессу не было бы указано никакого направления, и он никогда не мог бы прийти даже к зачаткам органов; благодаря же таким бессознательным воздействиям биологическому процессу дано определенное направление: он должен превращать подпороговые воздействия вещей в

надпороговые ощущения, что равносильно все дальше идущему приспособлению. Прежде всего вещественный организм, естественно, подвержен более грубым воздействиям внешнего мира, и к ним приспособился наш аппарат познания; так что как раз более тонкие воздействия природы хотя и доступны бессознательному, трансцендентальному субъекту, но еще не вызвали биологического органа приспособления, благодаря которому наше чувственное сознание распространилось бы на эту трансцендентальную часть мира. Подумаем же, какое огромное приращение получило познание природы благодаря тому, что возник орган, приспособленный к световым колебаниям эфира, — «солнечный» глаз, о котором говорят Плотин[12] и Гете, — и можно будет предположить, что инструмент, предназначенный для еще более тонких воздействий, должен был бы поднять нас на биологическую ступень, о которой мы и не подозреваем.

[12] Плотин. «Эннеады». I, 6, 9.

А так как биологический процесс должен поднять бессознательное в сознание, сделать достояние субъекта достоянием личности, и его идеальная конечная цель совпадает с трансцендентальным способом существования нашего субъекта, то трансцендентальные способности субъекта, которые мы хотя бы намеками узнаем в состояниях экстаза, дают единственную возможность предвосхитить в мыслях и биологический прогресс. Этот прогресс стремится в мир, который по-своему тоже вещественен и закономерен и которому мы как субъекты уже принадлежим, — не как чистые духи, а как существа, деятельность которых может основываться только на трансцендентальном познании и на использовании трансцендентальных закономерных сил. Ибо именно потому, что

и наше сознание, и наше самосознание оставляют еще нечто бессознательное, раздвоение «Я», монистическая двойственность, есть формула, объясняющая не только наши сны, но и метафизическую природу человека.

Но если намеки на трансцендентальные способности, которые открывает сомнамбулизм, одновременно суть зародыши биологического развития, то биологическая цель нашего существования для рода совпадает с его трансцендентальной целью для нашего индивида. Биологический процесс в последовательности форм жизни обнаруживает возрастание образований и их умственного и нравственного сознания; трансцендентальная же цель земного существования не может быть иной, чем возрастание нашей трансцендентальной индивидуальности, — а оно достигается тем, что субъект становится наследником земной личности и ее приобретенного на земле достояния способностей и задатков. Тем самым дан переход к этике.

И в пессимистических системах жизнь имеет трансцендентальную выгоду постольку, поскольку воля к жизни должна быть приведена к отрицанию. Средство к тому — возрастание сознания, которое, по Шопенгауэру, ведет к отрицанию отдельное существо, а по Гартману — род. Для монистического учения о душе средство то же, но цель иная: умственным и нравственным возрастанием земной личности должна возрастать вместе с ней и трансцендентальная индивидуальность. Мы, стало быть, достигаем цели земного существования, когда подчиняем интересы нашей личности интересам субъекта. Содержание всей этики можно свести к тому, что личность должна служить субъекту; всякое восстание

личности против субъекта безнравственно, если оно происходит в пользу личности.

Теоретический разброд в вопросе о начале нравственности, пожалуй, никогда не был так велик, как сегодня. И с пугающей ясностью он отражается в своем зеркальном образе — в нашем практическом нравственном разброде и во все более густом зарастании нравственных начал земным эгоизмом. А так как этика — настоящий пробный камень мировоззрения, системы нужно судить по их плодам, ибо истинное и доброе — *consensus boni et veri* — так же неразделимы, как заблуждение и зло — *consensus mali et falsi*; поэтому и монистическое учение о душе должно показать, способно ли оно выставить нравственное начало, которое теоретически неуязвимо и признание которого повлекло бы благотворные следствия для устройства нашей общественной жизни. «Настоящим мерилом ценности философского воззрения в конечном счете служит, — как говорит Гелленбах,[13] — нравственное начало, которое из него вытекает». Так и должно быть, если *consensus boni et veri* — истина.

[13] Гелленбах. «Предрассудки человечества». II, 238.

Кто хочет узнать о нынешнем состоянии теоретической задачи этики, тому лучше всего обратиться к Шопенгауэру и Гартману.[14] Там ему станет ясно, что в отношении этической задачи мы стоим прямо перед антиномией, которую подчеркивают слишком мало. Шопенгауэр ясно показал, что кантовское «Ты должен», категорический императив, основано на *petitio principii*; и так же ясно Гартман показал, что вообще никакое авторитарное нравственное начало не выполняет своей задачи. С другой стороны, однако, факт нашего сознания, что голос совести действительно имеет эту повелительную форму. Неотклонимое

требование логики противоречит, стало быть, несомненному факту, и это противоречие должна разрешить этика.

[14] Шопенгауэр. «Об основе морали». Гартман. «Феноменология нравственного сознания». 55–63.

Единственная же возможность такого решения лежит в монистическом учении о душе, в различении нашего субъекта и земной личности.

Мы действительно находим в нашем сознании повеление «Ты должен», которое противопоставляет нашей земной воле чужой авторитет. Для дуалистического учения о душе этот чужой авторитет называется Богом. «Если ты говоришь: я один с собою, — то в твоем сердце всегда обитает то высочайшее Существо как внимательный и молчаливый свидетель всего доброго и всего злого; этот Судья, обитающий в твоей душе, — строгий Судья, непреклонный Воздаятель».[15] Для материализма же этот чужой авторитет называется привычкой мышления. Этим, разумеется, ничего не объяснено. Вопрос не в том, возникло ли «Ты должен» из привычки мышления, а в том, *обязывает* ли оно. Вот задача этики, и на нее материализм не знает ответа: он не может доказать никакого различия ценности внутри наших поступков. Вопрос не в том, есть ли у нас совесть, а в том, обязаны ли мы ей повиноваться; вопрос не в том, как шло нравственное развитие, как возникла социальная этика, а в том, есть ли метафизическая этика, есть ли это нравственное развитие человечества, — которое ведь с таким же успехом могло бы оказаться развитием ложным, — прогресс и коренится ли оно в нравственном значении мира.

[15] Законы Ману.

Для монистического учения о душе, наконец, нравственный императив исходит от трансцендентального субъекта. Тем самым устранена чуждость авторитета, но сам авторитет остался; и хотя он исходит от нашего собственного субъекта, мы все же не вправе принимать его как *petitio principii*. По-прежнему нужно исследовать, как возможен в нас такой конфликт двух воль и почему мы обязаны повиноваться трансцендентальной воле. Само существование конфликта трудности не представляет: положение предсуществующего субъекта, включенного в трансцендентальный порядок вещей, настолько отлично от положения его преходящей формы явления в чувственном мире, что различие в направлениях воли должно получиться само собой. И если субъект благодаря лучшей своей осведомленности в метафизических вещах в мире нравственного значения выступает в голосе совести как лучшая часть нас, то все же должно быть возможно и обратное: субъект и по своей нравственной природе есть продукт развития, и мы поэтому никак не можем приписывать ему святость существа в противоположность несвятому существу его земной формы явления. Если бы большая нравственность всегда была на стороне субъекта и всякое восстание личности против субъекта уже как таковое было бы безнравственным, то земное существование не могло бы иметь воспитательной ценности: субъект не мог бы обогащаться нравственными плодами этого существования, земная форма явления не могла бы помочь ему ни в каком прогрессе. Наше нравственное сознание может, следовательно, обращаться как высшее и против врожденных задатков, и в каждой его победе заключен прогресс, достигнутый оправданным восстанием личности против субъекта. Если, стало быть, восстание личности

против субъекта совершается в интересах последнего, оно перестает быть безнравственным.

Субъект и земная форма явления в монистическом учении о душе — вовсе не различные по самому основанию субстанции, так чтобы нравственность была ограничена субъектом, а безнравственность — личностью, что исключало бы всякий нравственный прогресс в земном существовании. Напротив, может наступить и обратное, и как раз в святости нравственный прогресс земного существа особенно силен, то есть его восстание против субъекта оправданно.

Трансцендентальный субъект может, следовательно, во всех добродетельных поступках оказаться к собственной выгоде побежденной стороной, то есть восстание личности против принесенной с собой природы может быть оправданным; зато во всех случаях греха совесть, правда, должна рассматриваться как высший авторитет, — только еще надо доказать, почему голос совести может быть для нас обязательным и почему восстание против него во всех случаях должно считаться безнравственным.

Прежде всего ясно, что совесть, хотя она и голос собственного субъекта, может являться нам как чужой авторитет лишь в том же смысле, в каком мы во сне вкладываем в чужие уста ответ на заданный вопрос. Совесть лежит в бессознательном; поэтому ее голос должен всегда принимать форму драматического раздвоения, благодаря которому он и является как чужой авторитет. Нет никакого основания предполагать, что эта форма ограничена царством мыслей; она так же верно должна выступать и в царстве воли, и если это так, то земное долженствование растворяется в трансцендентальном хотении, которое именно потому, что исходит из бессознательного, то есть принадлежит субъекту, в чувственном сознании необходимо должно являться

как долженствование, продиктованное чужим авторитетом. Совесть, следовательно, — волевой порыв из трансцендентальной области, подобный тем, с которыми мы уже познакомились не раз. По тому же психологическому закону, по которому внезапно наступающее во сне воспоминание вкладывается в чужие уста и по которому сомнамбулам в их врачебных предписаниях собственное трансцендентальное хотение представляется долженствованием, повеленным духом-хранителем, — и нравственное хотение трансцендентального субъекта должно принимать для земного сознания форму долженствования. Очевидного присутствия этого чужого авторитета недостает лишь потому, что недостает как раз состояния сна; но можно *a priori* предположить — хотя я и не помню ни одного сна такого рода, — что возможные движения совести во сне и в сомнамбулизме должны представляться как поучения или приказания из чужих уст.

Монистическое учение о душе устраняет, следовательно, указанную выше антиномию, а с ней и камень преткновения всей этики, объясняя повелительное долженствование как видимость, которая вытекает из двойственности нашего сознания, из различия субъекта и личности. Долженствование перестает быть *petitio principii*, и, поскольку оно оказывается трансцендентальным хотением, устраняется не только чуждость авторитета, но и сам авторитет. С другой же стороны, побудительная сила «Ты должен!» этим не только не умаляется, но лишь теперь по-настоящему обоснована. Лучше всего это видно из явного возрастания нравственного сознания в сомнамбулизме, где оно часто энергично противостоит наклонностям бодрствования.

Монистическое учение о душе дает, стало быть, ценное нравственное начало, которое стоит само по себе и не нуждается в опоре на дальнейшие предпосылки. Это, правда, верно и для пантеизма, потому что и он ищет нравственный авторитет в нас самих как индивидуальных формах явления мировой сущности, то есть растворяет долженствование в метафизическом хотении. Трансцендентальные следствия наших поступков, без которых этику вообще нельзя обосновать, в пантеизме даны; но нравственная побудительная сила, выводимая из единства мировой сущности, очень мала. Солидарную связь с другими существами благодаря единству мировой субстанции можно, правда, доказать логически, но логическое убеждение не достигает нужной силы чувства. Побудительная сила нравственного начала зависит от того, насколько близко мне существо, в избавлении которого я призван участвовать и от которого исходит нравственный авторитет, — а эта близость наибольшая из возможных, если предположить трансцендентальный субъект; она зависит, далее, от близости цели, достижимой нравственным поступком, — и эта близость тоже наибольшая из возможных, если я уже со сбрасыванием моей земной формы явления, со смертью, испытаю трансцендентальные следствия моих поступков. Если же это существо отделено от нас так далеко, как мировая субстанция от нашего феноменального «Я», а достижимая цель лежит лишь в конечной цели мирового процесса, то мне может быть мало дела до того, что мой безнравственный поступок замедлит этот процесс, — особенно если нет моста памяти, который связал бы ряд существований, в которых я еще появлюсь в мировом процессе. Напротив, у меня есть величайший повод склониться перед нравственным долженствованием, если оно есть хотение

моего собственного субъекта и возникает из моего собственного трансцендентального самосознания. Потому-то уже в земном существовании, в сомнамбулических состояниях, эта нравственная побудительная сила сразу вступает в свои права, и притом гораздо энергичнее, чем в бодрствовании.

Бессознательная мировая субстанция, которая раскалывается в пространстве и времени на миллиарды индивидов, как бессознательная не может ни найти средств к своему избавлению, ни особенно желать избавления при постоянной смене сознания. Положительное состояние мировой субстанции, пока она бессознательна, совершенно равноценно достижимому отрицательному состоянию небытия, как боль ниже порога ощущения равноценна безболезненному состоянию. Если же приписать мировой субстанции сознание уже до раскола или наряду с расколом, то это все же не касается разделенных в пространстве и времени индивидов, на которых лежит участие в деле избавления.

Одновременность трансцендентального субъекта с земной личностью есть, следовательно, основа не только всей мистики, но и этики, потому что лишь в этом случае нравственное долженствование может быть трансцендентальным хотением. Этика, если ей принадлежит метафизическое значение, сама есть мистика и, стало быть, должна разделять с ней одну и ту же основу. Совесть — трансцендентальной природы; если бы она принадлежала земной душе, она не могла бы быть направлена против влечений земной души, не могла бы противостоять нашим сильнейшим склонностям и подчинять земную душу так, как сомнамбулизм подчиняет личность субъекту.

Кант в своих «Грезах духовидца» признал мистику возможной, если человек «принадлежит как член одновременно видимому и

невидимому миру».[16] Поэтому можно заранее предположить, что и его этике он дает ту же основу. И действительно, растворение «Ты должен» в трансцендентальном хотении высказано в его «Метафизике нравов» с ясностью, не оставляющей желать лучшего; и оно было неизбежно, потому что Кант как раз рассматривал человека как существо, принадлежащее одновременно умопостигаемому и чувственному миру. Он говорит: «И так категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; вследствие чего, будь я только им, все мои поступки *были бы* всегда сообразны с автономией воли, а так как я вместе с тем созерцаю себя и как члена чувственного мира, они *должны быть* ей сообразны… Нравственное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое хотение человека как члена умопостигаемого мира и мыслится им как долженствование лишь постольку, поскольку он рассматривает себя вместе с тем и как члена чувственного мира».[17]

[16] Кант. VII, 1, 59.

[17] Кант. VIII, 88, 89.

Нравственное начало монистического учения о душе можно, правда, упрекнуть в эвдемонизме, поскольку оно стремится к благу нашего субъекта; но этот эвдемонизм как раз трансцендентальный, а во всякой этике речь идет только о том, чтобы бороться с земным эгоизмом, то есть содействовать благу ближних. Если же трансцендентальный интерес моего субъекта совпадает с земным интересом целого, потому что первый достигается поступками, которые содействуют последнему, то трансцендентальный эвдемонизм — присущий, впрочем, и теистическому, и пантеистическому мировоззрению — нельзя

ставить на одну доску с земным эвдемонизмом. Ибо если тот мог бы превратить Землю в рай, то этот в разные времена уже превращал ее в ад и сделает это опять, если не удастся вновь оживить нравственное сознание. Все, что до сих пор делалось, чтобы бороться с жестокостью, которой грозит социальная революция, сводится к лечению признаков, относительную ценность которого поэтому не следует отрицать; но коренное лечение возможно лишь тогда, когда мы улучшим человечество изнутри, а для этого прежде всего нужно, чтобы мы вернули ему то, что у него отнял материализм: сознание своего места во вселенной, а с ним и нравственное мировоззрение.

В монистическом учении о душе человек — собственный продукт своего развития; его характер, даже сама его жизнь и его судьба — его собственное дело. Поэтому за наши дела существует нравственная ответственность; ее же нет, если рождение — начало нашего существования и если жизнь, характер и судьбу дали нам чужие причины. И как наша земная форма явления есть продукт нашего умопостигаемого характера, так и после сбрасывания этой формы явления мы будем тем, чем сделали себя через земное существование, — содействовали ли мы этим нашему субъекту или повредили ему. Это и есть трансцендентальная справедливость, перед которой умолкают все человеческие жалобы на земную несправедливость.

В смерти мы становимся причастны трансцендентальному мировому порядку; но наша задача не может состоять в том, чтобы желать приобщиться к нему уже по эту сторону, как к этому стремились мистики всех времен. Мы вступили в этот земной мир по свободному решению, и нашей задачей в нем может быть лишь постоянный нравственный и умственный прогресс. Исполнение этой задачи, которое оставляет бессознательный осадок

умственных и нравственных задатков и возвышает их, возвышает или вредит тем самым и их наследнику — способному к развитию трансцендентальному субъекту. Своим земным поведением мы, следовательно, определяем вместе с тем и свойства нашей будущей формы явления, и в этом заключается трансцендентальная справедливость палингенезии. В нашей собственной власти удлинить или сократить процесс этих палингенезий и ближе определить его свойства — до тех пор, пока мы не станем причастны порядку вещей, который мы в смерти обретаем временно и, конечно, лишь отчасти. «Под адом и вечными муками, — говорит Гелленбах, — нужно понимать лишь биологический процесс, под вечными радостями — освобождение от него, чтобы согласовать переселение душ с христианством».[18]

[18] Гелленбах. «Предрассудки» и т. д. II, 185.

Мы должны, следовательно, использовать земное существование в смысле трансцендентального субъекта, а это не происходит, если мы уклоняемся от его борьбы или в земной покорности складываем руки на коленях. Наша воля к жизни имеет не земное побуждение, а есть трансцендентальное хотение нашего субъекта; потому она и есть, даже когда содержание жизни не отвечает нашим земным желаниям. Это трансцендентальное хотение субъекта для земной личности есть долженствование. Поэтому в аскетическом покаянном подвижничестве, в индийском и христианском отшельничестве, как и в ежегодно растущем числе самоубийств у культурных народов, видится неверное понимание нашего места во вселенной и нашей задачи, вытекающее из того, что ударение ставят на посюстороннем: это противление личности, знающей лишь земную форму явления, трансцендентальному субъекту, который стремится к нашему

истинному благу, — противление, расходящееся с нравственным долгом.

Фехнер выставляет очень примечательное мировоззрение, в котором сознательная индивидуальность человека в смерти снимается в сознательной индивидуальности прежде всего земного тела. Он с полным правом говорит об этом мировоззрении: «Никакое воззрение не может установить справедливости более строгой, более полной, более нерушимой, более сообразной с природой; никакое лучше не отвечает словам, что каждый пожнет то, что посеял».[19] Это воззрение все же вызывает различные возражения. Одно из них Гелленбах облекает в такие слова: «Как клетки нашего тела образуют организм, у которого есть более высокое сознание, так Фехнер может мыслить и дух Земли, для которого *мы* как бы составляем клетки; но тогда необходимо и провести аналогию до конца: о существовании души Земли и ее сознании мы будем знать ровно столько же, сколько клетки знают о нас».[20] Трансцендентальная справедливость, в силу которой нам не платят за наши дела, как в дуалистическом учении о душе, а, как требует Фехнер, мы *через* наши прежние дела сами становимся тем, что мы есть, — эта справедливость существует в еще гораздо более высокой степени, и возражение Гелленбаха к ней уже неприложимо, если следствия наших дел сопровождает наше собственное сознание субъекта, а не сознание духа Земли, и если субъект способен образовать себе не иной организм, как совершенно однородный с его собственной природой, только внешнее выражение его внутренней природы. Но вся трансцендентальная психология доказывает существование такого сознания субъекта, и притом наряду и одновременно с чувственным сознанием; а в главе о способности памяти, сверх того, выяснилось, что для этого сознания нет

забвения, что мы, следовательно, переносим сознание наших поступков в трансцендентальное существование. Трансцендентальная справедливость существует, стало быть, в такой степени, что мы можем говорить о нравственном мировом порядке.

[19] Фехнер. «Зенд-Авеста». III, 287.

[20] Гелленбах. «Предрассудки». II, 210.

Против воззрения Фехнера можно выдвинуть и второе возражение. Внешне он очень упрощает задачу: у него отдельное сознание в смерти принимается в сознание ближайшего более высокого круга природы, который, в свою очередь, составляет часть божественного мирового сознания. Тем самым трансцендентальный, или умопостигаемый, мировой порядок совпадает с чувственным. Но трудность как раз в том, что мерилом действительности здесь делаются чувства. Каждый мир есть именно этот определенный мир лишь для определенной организации, и каждая перемена организации изменяет картину мира. Из учения о развитии мы должны, следовательно, сделать вывод, что граница между чувственным и умопостигаемым миром текуча, и притом во времени — в силу биологического процесса, а в пространстве — в силу различных, но одновременных фаз этого процесса. Множеству посюсторонних миров, которое основано на множестве различных форм организации, должно, стало быть, отвечать и множество потусторонних миров — постольку, поскольку они не могут совпадать для всех существ. Не только смерть, но, без сомнения, и новое рождение не может поэтому означать для каждого существа одно и то же: оба события переносят различные существа и в различные условия. Если пограничная линия между чувственным и трансцендентальным

миром текуча во времени и в пространстве, то и в смерти, и в новом рождении не каждое существо переступает одну и ту же границу. По той же причине мы не вправе и противопоставлять оба мира так, чтобы вместе с Кантом и Шопенгауэром полагать свободу в умопостигаемом мире, а необходимость — в чувственном; напротив, из текучести мировых границ следует и текучесть границы между необходимостью и свободой. И хотя в земной фазе нашей жизни мы видим себя изгнанными в царство необходимости, все же нашу жизнь в целом нужно рассматривать как постепенный процесс перехода от необходимости к свободе, при котором нам достается ровно столько свободы, сколько мы приобрели, то есть заслужили, своим прогрессом. Ведь уже наши земные отношения показывают, что свобода может быть как величайшим средством развития, так и его тормозом и опасным даром данайцев.

Страдания жизни, побуждающие нас к делам прогресса и любви к ближнему, становятся, стало быть, средствами развития субъекта. Но у них есть и более прямая цель: они уже сами по себе обладают той очищающей силой, о которой в согласии с христианством говорят поэты и философы-пессимисты.[21] Мы можем вполне сохранить слова о том, что через земные страдания воля должна быть приведена к отрицанию; только речь идет лишь о земной воле, и нирвана, к которой нужно стремиться, — не ничто, а трансцендентальный порядок вещей, которого мы достигаем не квиетизмом, а, напротив, неутомимой деятельностью на поприще борьбы, на которое мы сами себя поставили. В этом и заключается метафизическое значение страданий, которые субъект в своем трансцендентальном равнодушии к судьбе своей земной формы явления насылает на нас. Потому-то и говорит мистик Экхарт: «Быстрейший зверь, что

несет вас к совершенству, — это страдание»;[22] и уже в Екклесиасте, приписываемом Соломону,[23] сказано: «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше».

[21] Шопенгауэр. «Мир как воля и представление». II, гл. 48.

[22] Экхарт. «Сочинения». I, 492.

[23] Еккл. 7, 4.

Достаточно ясно наше земное существование отмечено как простое средство для трансцендентальной цели, как нечто, само по себе не имеющее ценности: тщетностью всех наших земных стремлений в любом направлении, беспокойством, из-за которого мы каждую достигнутую ступень в ненасытном стремлении признаем лишь трамплином для дальнейшего стремления, никогда не приходя к прочному удовлетворению. Достаточно ясно эта тщетность земного стремления отмечена и в истории человечества: каждый народ, исполнив свою культурную задачу, как мавр, сделавший свое дело, снова сходит со сцены. Но пусть даже объективный результат, достигнутый в индивидуальной и исторической жизни, в этом смысле предстает как неудавшийся, потому что ни один не заключает в себе состояния блаженства, ни даже какого-нибудь законченного состояния, — все же трансцендентальная цель существования и истории достигается нашим участием в этом процессе: через него субъект сам себя продвигает и делает себя способным к высшим формам явления, потому что совершенствуется не только род и его культура, но и само организующее начало. Именно потому, что эта работа должна продолжаться все дальше, она не ведет ни к какой земной точке покоя. Эта мысль не позволяет печалиться о разочарованиях жизни ни отдельных людей, ни народов.

Лишь *одно* действительно достигается, как мы видим, нашим земным существованием: возрастание индивидуальности. Значит, лишь оно в силу своих трансцендентальных следствий и может быть действительной целью существования,[24] и здесь индивидуальная цель для трансцендентального субъекта совпадает с исторической целью для рода. Отрицать, стало быть, нужно не волю к жизни саму по себе, а каждую ступень прогресса, достигнутую ею, — не в пользу ничто, а в пользу более высокой ступени; и для того, чтобы это происходило, мы сами перенесли себя в этот мир преобладающих страданий. «Есть лишь *одно* врожденное заблуждение, — говорит Шопенгауэр, — и оно состоит в том, что мы существуем, чтобы быть счастливыми». Жизнь есть нечто, «что должно нам опостылеть и от чего мы должны отказаться, как от заблуждения». Было бы правильнее, говорит он, «полагать цель жизни в нашем горе, чем в нашем благе». Он даже прямо высказывает, что «для нашего спасения и избавления нам больше следует надеяться на то, что мы терпим, чем на то, что мы делаем».[25]

[24] Ср.: И. Г. Фихте. «Психология». I, 119–125.

[25] Шопенгауэр. «Мир как воля» и т. д. II, гл. 49.

Если мы в нашем земном ослеплении надеемся достичь идеального конечного состояния в жизни, как и в истории, и во всех фазах развития видим лишь приближение к земной точке покоя, так что вся цель лежала бы лишь в этом последнем отрезке, — то трансцендентальный взгляд, напротив, учит нас, что цель жизни, как и истории, исполняется *по всей линии*, хотя и не в земном смысле. Цель отдельной жизни та же, какую Гартман выставляет для биологического процесса и истории: возрастание сознания в умственном, эстетическом и нравственно-

религиозном отношении. Земное зло и нравственно злое — те предметы, которые должны быть преодолены этим возрастанием сознания в постоянной работе. Наше поколение, односторонне подчеркивающее земное и утратившее почти всякое предчувствие своего трансцендентального места во вселенной, неутомимо стремится умственным возрастанием сознания, прогрессом естественных наук и техники оттеснить физическое зло. Но односторонность этого стремления видна из того, что, избегая Сциллы зла, мы уже рискуем разбиться о Харибду злого. Об этом настойчиво напоминают тяжелые общественные беды нашего времени. Но если каждый грех заключает в себе заблуждение, если каждая общественная беда в своем корне основана на ошибочных представлениях о месте человека во вселенной, — то и нравственно злое, действующее в этих бедах, может быть преодолено лишь таким возрастанием сознания, которое просвещает нас и в трансцендентальном смысле.

Но как односторонен материализм, знающий лишь умственный и земной прогресс, так и религии склоняются к односторонности в противоположном направлении, когда учат лишь преодолевать злое. Конечно, нравственный человек стоит выше умственного; но религии отступают от собственного идеала, когда отрицают умственный прогресс. Одной проповеди морали недостаточно: если мораль не обоснована, проповедь обращена к глухим ушам, а обосновать мораль можно, лишь выводя ее из нашего трансцендентального места во вселенной, которое, в свою очередь, можно понять лишь через возрастание сознания. Наше назначение, стало быть, столь же нравственное, сколь и умственное; Средние века подчеркивали первую сторону, новое время подчеркивает вторую. Но настоящей культуры мы достигнем лишь тогда, когда признаем обе стороны

правомерными и неразделимыми и освободим их от одностороннего подчеркивания, то есть когда научимся понимать, что кажущийся процесс вытеснения религии наукой есть лишь процесс дифференциации, разделение труда.

Чтобы объяснить загадку вещей, можно пойти двумя путями: либо исходить из мира, чтобы объяснить человека, либо из человека, чтобы объяснить мир. В прежнем ходе развития наук слишком уж избирался первый путь, а второй оставался в пренебрежении. Истину, правда, можно найти на обоих путях, но пройти нужно оба, чтобы установить их согласие. Нельзя оспаривать, что и односторонняя исходная точка — рассмотрение объективных вещей — может привести нас к идеалам религии, философии и искусства; но нельзя и отрицать, что рассмотрение объективных вещей легко уводит нас в сторону. Так, мы видим, что именно в наше время, несмотря на изумительные успехи естественных наук, уважение к великой мировой загадке постоянно убывало, а ведь религия, философия и искусство могут процветать лишь на почве этого уважения. Нам открылись все более чудесные стороны чувственной природы, но взгляд на другую сторону вещей мы при этом настолько утратили, что, быть может, ни в одном историческом столетии отсутствие метафизической потребности в массах не было так велико, как сегодня. Распространение материалистического мировоззрения — лишь иное выражение этого отсутствия метафизической потребности. Мы перестали думать о мире и о человеке возвышенно, и потому у нас нет великих и идеальных идей. Если видеть в мире лишь груду химических веществ и черепков, на которой и человек ведет лишь химическое существование, то к этому нельзя привязать великих идей. Современный человек, глядя на ночное небо, —

«Как изобилье звезд
Над нами пышно пламенеет»[26] —

уже не получает от этого сонма пламенеющих миров метафизического побуждения, а лишь естественнонаучное; он видит лишь одну сторону вещей — закон механики, по которому все движется, как он узнает на нашей звезде лишь законы физики и химии. Он подобен человеку, которому исполнение симфонии дает лишь повод к размышлениям о колебаниях воздушных волн. Уважение к природе мы утратили и в самомнении доходим в лучшем случае до уважения к толкователям природы, как это достаточно резко выразил Конт: *«Aujourdhui pour les esprits familiarisés de bonne heure avec la vraie philosophie astronomique les cieux ne racontent plus d'autre gloire que celle d'Hipparque, de Kepler, de Newton et de tous ceux qui ont concouru à en établir les lois.»*[27] Только примечательно, и для Конта это неразрешимое противоречие, что как раз названные им героические умы думали не так, как он. У нас, стало быть, есть восхищение духом, постигшим природу, но уже нет изумления перед самой природой, лишь частицу которой составляет и наш дух. А ведь дух и природа должны быть равноценны, потому что на природу может быть обращено лишь столько духа, сколько скрыто в ней самой, — и тем более, когда она раскрывается по вечным законам. Как пейзаж не перестает быть прекрасным оттого, что его написали красками, ибо, как говорит Шекспир, «искусство само есть природа»,[28] — так и природа не перестает заслуживать нашего уважения, если нам удается ее объяснить. Труды гения не принижают природу, а возвышают ее, потому что сам гений есть работа природы. Больше Ньютона мир светил, который он объясняет и в который сам включен; больше Линнея чудесный мир растений; и выше науки психологии стоит ее предмет — человек: ведь природа сама

объясняет себя во всякой духовной работе, как она сама себя украшает в художнике, который изображает ее очищенной. Поэтому всякое признание гения должно вести нас к признанию природы. Что будет достигнуто, когда естествознание однажды выполнит всю свою задачу? Подлинное значение этого мира, включая и нас самих, этим откроется не больше, чем симфония объясняется одними законами акустики. Мир по-прежнему будет отягчен метафизическим вопросительным знаком; более того, мир, совершенно объясненный естествознанием, тогда тем яснее предстанет как бездонная философская задача. Поэтому в самом естествознании, которое сузило истинный способ представления, лежит, в силу его способности к развитию, и поправка, которая этот способ представления снова расширит. Когда естествознание однажды достигнет своей цели, оно именно поэтому ясно поймет, что объяснило лишь феноменальный мир и не способно дать никакого ответа на вопросы: откуда мы приходим, куда идем, кто мы? Если, стало быть, первые успехи естествознания отняли у нас уважение к мировой загадке, то позднейшие успехи снова его возвысят. И в конце концов мы поймем, что ошибались, когда рассматривали природу как нечто совершенно неразумное и мертвое, в чем все изменяется по слепым законам, тогда как разум был бы чем-то лишь субъективным, признаком лишь той частицы природы, которую мы называем человеком.

[26] Гете. «Жених».

[27] Огюст Конт. «Курс положительной философии». II, 25.

[28] Шекспир. «Зимняя сказка». IV, 3.

Рассмотрение объективной природы, стало быть, не заставляет умолкнуть наше метафизическое сознание и нашу метафизическую потребность; природа, напротив, самый

подходящий предмет, чтобы пробудить в нас то фаустовское стремление к знанию, которое не может остановиться на одном лишь раскрытии закономерности явлений. Потому и это фаустовское влечение не может быть вложено в нас как внутреннее противоречие: оно должно быть предназначено к тому, чтобы изжить себя, оно не может быть обречено на чахлость; и если оно остается в этой жизни неудовлетворенным, то в нем заключено ручательство трансцендентального продолжения существования. Оно не может существовать субъективно без отвечающего ему объективного предмета, и из этого фаустовского влечения мы можем заключить о метафизическом мире так же уверенно, как из необычно удлиненного хоботка насекомого *a priori* — о соответствующей чашечке цветка.

Но если рассмотрение объективных вещей и способно привести нас к метафизике и этике, то цели мы достигнем быстрее, если сменим исходную точку философии и пойдем от человека, чтобы потом объяснить из него мир. Смотря по тому, как мы понимаем человека, и мир предстанет в особом свете: одно понимание мира должно получиться, если рассматривать человека лишь по его чувственной природе, другое — если, как это сделано в настоящей книге, подчеркивать преимущественно его мистические свойства. В этом, однако, лишь продолжение той задачи, основу которой заложил Кант. Он сделал неотъемлемым достоянием нашего сознания то, что мы должны подвергнуть критике разум, прежде чем подвергать критике мир. Если же мы исходим из человека, чтобы объяснить мир, то это должен быть и весь человек: чем глубже мы его исследуем, тем глубже нам откроется и значение этого мира; и если мы в сомнамбулизме как основной форме всей мистики найдем в себе трансцендентальное

ядро сущности, то проникнем и в трансцендентальный порядок вещей.

Если мы так, дополняя внешнюю задачу познания, будем усердно стремиться к самопознанию, то это и будет кратчайший путь оживить нашу метафизическую потребность, без которой немыслимы ни религия, ни философия, ни подлинное искусство. И сильнее, чем когда-либо, эта потребность должна будет ожить, когда мы однажды применим надежный метод наук о познании к самопознанию нашего мистического ядра сущности, не упуская при этом из виду и рассмотрения объективной природы. А то поколение, которое будет одновременно справедливо к обеим этим задачам, найдет и переход от простой цивилизации к подлинной культуре и будет пребывать в том душевном настрое, который бессмертный Кант обозначил словами: «Две вещи наполняют душу все новым и все возрастающим восхищением и благоговением, чем чаще и продолжительнее занимается ими размышление: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне».[29]

[29] Кант. «Критика практического разума». Заключение.