Уильям Джемс

Глава XXI. Восприятие реальности

Вера

Всем известна разница между представлением вещи в воображении и верой в ее существование, между высказыванием положения и признанием его истинности. В случае признания или веры предмет не просто постигается умом, а считается реальным. Стало быть, вера суть ментальное состояние или функция познания реальности. На последующих страницах «верой» будет называться любая степень уверенности, включая наивысшую возможную определенность и убежденность.

Как мы знаем, существуют два пути изучения всякого психического состояния. Во-первых, путь анализа: в чем оно заключается? какова его внутренняя природа? из какого умственного материала оно состоит? Во-вторых, путь истории: каковы условия его появления и как оно связано с другими фактами?

На первом пути мы не сможем продвинуться очень далеко. *По своей внутренней природе вера, или ощущение реальности, является разновидностью переживания, связанного скорее с эмоциями, нежели с чем-либо еще.* М-р Беджгот прямо называет его «эмоцией» убеждения. Я же только что назвал его признанием. Это переживание более всего напоминает то, что в психологии воли известно под именем согласия. Согласие считается проявлением нашей активной натуры. Для его описания лучше всего подошли бы такие термины,

---

Уильям Джемс (1842-1910) — профессор Гарвардского университета, один из отцов-основателей современной психологической теории и методологии, автор классической работы «Принципы психологии».

Перевод сделан по изданию: *William James*, The Principles of Psychology, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, pp. 913–951. Внутритекстовые ссылки на другие места и главы «Принципов» даются на это издание. — *Прим. перев.*

Перепечатано, с некоторыми дополнениями, из июльского номера журнала «Mind» за 1889 г.

как «соизволение» или «выражение нашего расположения». И согласие, и вера характеризуются прекращением теоретических колебаний вследствие появления идеи, которая внутренне устойчива и настолько прочно заполняет ум, что изгоняет из него противоположные идеи. Если это происходит, тогда обычно следуют моторные эффекты. Поэтому состояния согласия и веры, имеющие чисто интеллектуальную опору, теснейшим образом связаны с последующей практической деятельностью. Такая внутренняя устойчивость содержания ума наблюдается как при вере, так и при неверии. Однако, как мы увидим далее, всякое неверие во что-то предполагает веру во что-то еще, противоречащее первому[1]. Стало быть, неверие есть побочное осложнение веры и не заслуживает отдельного рассмотрения.

Истинными противоположностями веры, с психологической точки зрения, *являются сомнение и подозрение, а не неверие*. В обоих этих состояниях содержание нашего ума пребывает в волнении, и порождаемая в результате эмоция, как и эмоция веры, легко различима, но сложно выразима в словах. Оба эти вида эмоций могут быть доведены до патологической экзальтации. Одной из притягательных сторон опьянения, безусловно, является достигаемое благодаря ему усиление чувства реальности и подлинности. В каком бы свете мы не воспринимали окружающее в данном состоянии, мир кажется нам более незыблемым, нежели он есть на самом деле, более «незыблемо незыблемым», нежели когда мы трезвы. Это ощущение доходит до совершенно неизъяснимой крайности при вдыхании закиси азота, когда вся душа человека переполняется убежденностью, но при этом он не способен сообщить, в чем же он убежден[2]. Патологическое состояние, противоположное такого рода твердости и основательности, получило название «навязчивого мудрствования» (*Grübelsucht* у немцев). Порой оно принимает форму глубокой аффектации, конвульсивной или хронической, и заключается в неспособности опереться на какую-либо идею в постоянном требовании ее подтверждения и объяснения. «Почему я стою там, где стою?» «Почему стакан — это стакан, а кресло — это кресло?» «Почему люди

1 Сравните этот психологический факт с соответствующей логической истиной, гласящей, что любое отрицание основывается на скрытом утверждении того, что не совпадает с отрицаемым. (См. «Принципы логики» Брэдли, кн. I, гл. 3.)

2 См. замечательную небольшую работу Бенджамина П. Блада «Болеутоляющее откровение и главный вопрос философии» (*B. P. Blood*. The Anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy. Amsterdam, N. Y., 1874). Ср. так же: Mind, VII, 206.

именно такого размера? Почему они не такие большие, как лошади?» и т. д., и т. п[1]. Но есть еще одно патологическое состояние, которое равно далеко как от сомнения, так и от веры, и которое некоторые люди предпочли бы считать истинной противоположностью последней. Я имею в виду ощущение того, что все пусто, нереально, мертво. Я остановлюсь на нем позже. Здесь же я хочу лишь отметить, что вера и неверие представляют собой два аспекта одного и того же психического состояния.

Джон Милль, рассматривая различные взгляды на веру, приходит к выводу, что она не поддается толкованию: «Какова, — говорит он, — разница *для нашего ума* между размышлением о чем-то реальном и представлением в воображении некой картины? Признаться, я не вижу возможности не считать данное различие исходным и первоначальным. Допустить его первоначальность не сложнее, нежели допустить первоначальность разницы между ощущением и идеей. Скорее всего, это лишь еще один аспект того же самого различения... Поэтому я склонен полагать, что в воспоминании о реальном факте, отличающемся от воспоминания о некой мысли, присутствует элемент, который не сводится... к простому различию между идеями, возникающими в уме в том и в другом случае. Этот элемент, как бы мы его не определяли, представляет собой веру и заключается в различении памяти и воображения. Куда бы мы

1 «У здоровых людей мысли приходят незаметно, я же должна впускать их в себя, проверять известным образом и затем отпускать, как обдуманные, и это, когда я крайне утомлена и желаю только покоя. Но я не в силах отогнать мыслей. Это состояние доходит до того, что связывает все мои действия. Если бы, например, мне пришли сказать, что лестница горит и что мне остается только одна минута для спасения, то я стала бы спрашивать себя: «Послали ли за пожарными? Дома ли тот, у кого находятся ключи от пожарных инструментов? Достаточно ли он надежный человек? Всегда ли у него ключи на своем месте? Верно ли я рассуждаю? Быть может, пожарное депо не запирается? “. И только тогда я встала бы, чтобы бежать, волнуясь в то же время сознанием, что, может быть, упустила случай к спасению. Но я была бы не в силах двинуться с места, не передумав всех этих пустяков. В самые критические минуты моей жизни, когда важность обстоятельств не должна бы оставлять места никаким побочным мыслям, я не могу отделаться от них, как и при самых обыкновенных обстоятельствах. Например, как-то утром я пошла гулять. День был очень холодный; я шла, поминутно останавливаясь. Раз я остановилась, ступив одной ногой в лужу грязи, а другую занеся, чтобы шагнуть; я сознавала, что стоять в воде вредно, но двинуться не могла, не обсудив сперва вопрос — отчего я не должна стоять в луже» (*Т. Клоустон*. Клинические лекции по душевным болезням, пер. с англ. под ред. И. М. Сабашникова. СПб.: Типография Месник и Римана, 1885, с. 44–45). См. также: *Berger*, в Archiv für Psychiatrie, VI, 217.

ни направились, мы в конечном итоге упремся в это различие. Обнаруживая его, мы как будто сталкиваемся со своеобразным центральным пунктом нашей интеллектуальной сущности, подразумеваемым и служащим основанием при любых попытках объяснения более сложных явлений нашей душевной жизни»[1].

Если применить слова Милля к чисто субъективному анализу веры — к вопросу «Что мы испытываем, когда она есть у нас?», — то их следует признать в целом точными. Вера, ощущение реальности, переживается как таковая — вот почти все, что мы можем сказать.

Проф. Брентано в великолепной главе своей «Psychologie» высказывается по этому поводу таким образом, что понятие и вера (которую он называет *суждением*) — два отдельных фундаментальных психических феномена. То, что я назвал (т. I, с. 265) «объектом» мышления, может быть сравнительно простым, вроде «Ха, ни капельки не больно!» или «Гремит-гром», либо сложным, вроде «Колумб-открыл-Америку-в-1492-году» или «Существует-всеведущий-Творец-мира». Однако в любом случае простое размышление об объекте может отличаться от веры в его реальность. Вера, говорит Брентано, включает в себя простое размышление: «Всякий объект предстает перед сознанием двояким образом: как просто мыслимый [*vorgestellt*] и как признаваемый [*anerkannt*] либо отрицаемый. Данное отношение аналогично тому, которое, по мнению большинства философов (Канта — не меньше, чем Аристотеля), устанавливается между мыслью и желанием. Ничто не может желаться, не будучи помысленным, но, тем не менее, желание представляет собой вторую, совершенно новую и особую форму отношения к объекту, второй, совершенно новый способ представления его в сознании. Точно так же ничто не может быть субъектом суждения [т. е. веры или неверия], не будучи одновременно помыслено. Однако следует подчеркнуть, что, когда объект мышления становится объектом разрешающего или отвергающего суждения, наше сознание вступает с ним в совершенно новые отношения. Следовательно, он представлен в сознании дважды: как мыслимый и как считаемый реальным либо отрицаемый, подобно тому как, становясь желаемым, он одновременно мыслится и желается» (с. 266).

Принято считать, что «суждение» представляет собой комбинацию «идей», объединяемых при помощи «связки» в «утверждение» самого разного рода: подтверждающее, отрицающее, гипотетическое и т. д. Но разве в утверждении, выражающем неверие, сомнение,

1 Note to James Mill's «Analysis», I, 412–423.

подозрение или условность, идеи комбинируются не точно таким же образом, как и в утверждении, выражающем твердую уверенность? *Способ комбинации идей составляет часть внутреннего строения объекта мышления или содержания ума.* Иногда этот объект представляет собой сочлененную целостность, элементы которой связаны между собой отношениями, одним из которых может быть отношение предиката к субъекту. Но когда у нас уже есть объект, внутреннее строение которого определено в утверждении, по поводу этого объекта в целом возникает вопрос: «Реален ли данный объект? Истинно ли данное утверждение?» В ответе «Да» на *этот* вопрос и заключается тот новый психический акт, который Брентано называет «суждением», но который я предпочитаю называть «верой».

Следовательно, в любом утверждении, коль скоро в него верят, сомневаются в нем или не верят в него, следует различать четыре элемента: субъект, предикат и отношение между ними (любого рода), — то есть то, что образует *объект* веры, — и, наконец, психическую установку нашего ума в отношении всего утверждения в целом, — то есть собственно веру[1].

Признав, что эта установка есть состояние сознания *sui generis*, внутренний анализ которого ничего более дать нам не может, перейдем ко второму способу рассмотрения предмета веры: *При каких обстоятельствах мы считаем вещи реальными?* Вскоре мы увидим, сколь богатый материал для обсуждения мы тем самым получаем.

Различные порядки реальности

Представим себе новорожденный ум, целиком пустой и не заполненный никаким опытом. Предположим, что первым его опытом становится визуальное впечатление (расплывчатое или отчетливое — не играет роли) горящей свечи на черном фоне и ничего более, так что пока этот образ длится, он составляет всю вселенную, известную названному уму. Предположим так же (для упрощения гипотезы), что свеча лишь воображается и что мы, психологи, не можем обнаружить во внешнем мире никакого ее «оригинала». Будет ли эта галлюцинируемая свеча предметом веры, будет ли она обладать для данного ума реальным существованием?

Какой смысл (для такого рода ума) могло бы иметь подозрение в том, что свеча нереальна? Что было бы необходимо для сомнения

1 Великолепное изложении истории мнений по данному предмету см. у А. Марти в: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, VIII, 161 ff. (1884).

или неверия в нее? Когда *мы*, психологи, наблюдающие со стороны, говорим, что свеча нереальна, мы имеем в виду нечто вполне определенное, а именно, то, что существует известный *нам* мир, который *реален* и к которому, как мы видим, свеча не принадлежит; она принадлежит исключительно к данному индивидуальному уму, она не *располагается* нигде более, и т. д. Безусловно, она некоторым образом существует, поскольку составляет содержание галлюцинации данного ума, однако эта галлюцинация, хотя она, несомненно, является существующим фактом, не знает *иных* фактов, а так как эти *иные* факты выступают для нас реалиями *par excellence* и единственными вещами, в которые мы верим, данная свеча находится попросту за пределами нашей реальности и нашей веры.

Однако, согласно выдвинутой гипотезе, *ум, видящий свечу*, не может приходить к подобным заключениям относительно нее, поскольку он не имеет ни малейшего представления о других фактах, действительных либо возможных. Эта свеча является для него всем, она — его абсолют. Все его внимание поглощено ей. Она *есть*, она *такова*, она *там*; он даже не может помыслить себе другую возможную свечу или другое качество этой свечи, другое возможное место или другой возможный объект в этом месте, словом, какую бы то ни было альтернативу; так откуда в этом уме взяться вере в реальности свечи? Предположение о том, что он, возможно, не верит в нее, в данных обстоятельствах лишено смысла[1].

Об этом уже давно говорил Спиноза: «...представим себе мальчика, — сказал он, — воображающего лошадь и ничего более. Так как такое воображение заключает в себе существование лошади и *так как мальчик не представляет ничего, что уничтожало бы это существование*, то он необходимо будет смотреть на лошадь, как на находящуюся налицо, и не будет в состоянии сомневаться в ее существовании, хотя и не знает о нем достоверно... [Я] отрицаю, чтобы человек, поскольку он воспринимает [*percipit*], обходился без всякого утверждения. В самом деле, что такое значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать об этом коне, что он имеет крылья? В самом деле, если бы душа, кроме крылатого коня, ничего другого не воспринимала, то она смотрела бы на него, как на находящегося налицо, и не имела бы никакой причины сомневаться в его существовании, равно как и никакой возможности не признавать

1 В конце главы XIX мы видели, что образ свечи, столь полно овладевший умом, вероятно, приобрел бы осязаемую наглядность. Но этот физиологический случай логически несущественен для предлагаемых здесь аргументов, которые должны быть применимы как к самому яркому ощущению, так и к самому тусклому психическому образу.

его, если только воображение крылатого коня не связано с идеей, уничтожающей [*tollit*] существование этого коня» (Этика, II, 49, Схолия)[1].

Стало быть, ощущение нереальности того, о чем мы мыслим, может возникнуть, только когда данной вещи противоречит некая другая мыслимая нами вещь. *Любой объект, которому ничто не противоречит, ipso facto принимается на веру и утверждается в качестве абсолютной реальности.*

Но как одна мыслимая вещь может противоречить другой? Только если она вступает в спор с этой другой вещью, говоря о ней нечто недопустимое. Возьмем ум, воспринимающий свечу, или мальчика, воспринимающего лошадь. Если кто-либо из них говорит: «Эта свеча или эта лошадь, даже когда я не вижу ее, существует во *внешнем мире*», он перемещает во «внешний мир» объект, который может быть несовместим со всем, что ему известно об этом мире. В таком случае он должен решить, чего придерживаться — наличных восприятий или этого другого знания о мире. Если он придерживается другого знания, то наличные восприятия противоречат ему *в той мере, в какой они соотносятся с этим миром*. Свеча и лошадь, что бы они собой не представляли, не существуют во внешнем пространстве. Конечно, вообще они существуют: они являются психическими объектами, а психические объекты существуют в качестве психических объектов. Но они располагаются в своем собственном пространстве, в пространстве, где они принимают свой особый облик и где не существует реальностей, называемых «внешний мир».

Вернемся еще раз к лошади с крыльями. Если я просто грежу о крылатой лошади, то моя лошадь не сталкивается ни с чем другим и ничто не должно ей противоречить. Эта лошадь, ее крылья и ее место одинаково реальны. Эта лошадь существует лишь в качестве крылатой и к тому же действительно находится там, где она есть, поскольку данное место существует лишь в качестве места этой лошади и пока никак не связано с другими местами в мире. Но если я вторгаюсь со своей лошадью в *уже известный мир* и говорю, например: «У моей старой кобылы Мэгги, стоящей в своем стойле, выросла пара крыльев», все меняется: теперь лошадь и место отождествляются с уже известными лошадью и местом, и *то, что* известно о последних объектах, несовместимо с тем, как воспринимаются первые. «Мэгги с крыльями в своем стойле! Не может такого быть!» То есть крылья нереальны, выдуманы. Мне пригрезилась какая-то небылица о Мэгги, стоящей в своем стойле.

1 Перев. Н. А. Иванцова.

Читатель узна́ет в этих двух случаях два вида суждений, называемых в учебниках по логике, соответственно, экзистенциальными и атрибутивными. «Свеча существует как внешняя реальность» — это экзистенциальное утверждение, а «У моей Мэгги появилась пара крыльев» — атрибутивное[1], и из сказанного вначале следует, что *любые утверждения, будь то атрибутивные или экзистенциальные, принимаются на веру уже только в силу самого факта их постижения, пока не сталкиваются с другими, одновременно принимаемыми на веру утверждениями, поскольку считаются состоящими из тех же терминов, что и эти другие утверждения*. Воображаемая свеча существует вполне по-настоящему, но это не то же самое существование (то есть существование для себя или *extra mentem meam*[2]), которым обладают свечи, воспринимаемые бодрствующим сознанием. Воображаемая лошадь имеет крылья, но ни лошадь, ни крылья не совпадают с лошадьми или крыльями, известными из воспоминаний. В любой момент времени мы можем мыслить ту же самую вещь, которую мы мыслили в любой предыдущий момент, — таков общий закон нашей интеллектуальной конституции. Но когда мы мыслим ее таким способом, который несовместим с другими нашими способами мышления о ней, мы должны выбрать, какого способа мы будем придерживаться, поскольку мы не можем продолжать мыслить одновременно двумя противоречивыми способами. *Поэтому вся разница между реальным и нереальным, вся психология веры, неверия и сомнения основывается на двух психических фактах: во-первых, на том, что мы можем по-разному мыслить одно и то же, и, во-вторых, на том, что при этом мы можем выбирать, какого способа мышления придерживаться, а какой — отвергнуть.*

1 И в экзистенциальных, и в атрибутивных суждениях осуществляется синтез. Об этом говорит приставка *ex* в слове *Existence* и *da* в слове *Dasein*. Выражение «Свеча существует» эквивалентно выражению «Свеча *вон там*», где «вон там» означает реальное пространство, связанное с другими реальными вещами. Это все равно как если сказать: «Свеча находится в одном пространстве с другими реальными вещами». Свече приписывается совершенно конкретный предикат — ее связь с другими вполне конкретными вещами. А *их* реальное существование, как мы увидим позже, сводится к их специфическим отношениям с *нами*. Стало быть, существование — это не субстантивное качество, которое мы приписываем любому объекту; это связь, в конечном итоге замыкающаяся на нас самих и в момент замыкания становящаяся *практической* связью. Но мы еще поговорим об этом. Здесь я хочу лишь указать на искусственность различия между экзистенциальным и атрибутивным утверждением.

2 За пределами моего ума (*лат.*). — *Прим. перев.*

Предметы, которых придерживаются, становятся реальными предметами, свойства, которых придерживаются, становятся реальными свойствами, существование, которого придерживаются, становится реальным существованием, в то время как отвергаемые предметы становятся воображаемыми предметами, отвергаемые атрибуты — ошибочными атрибутами, а отвергаемое существование — существованием в пустоте, в безвестном краю, «где обитают лишь безногие мечты»[1]. Реальные вещи — это, по словам М. Тэна, *остатки* вещей, признанных нереальными.

Множество миров

На практике мы привыкли вообще не *полагать* эти отвергаемые вещи существующими. Обыденная философия распространяет на них принцип *Vae victis*[2]*;* они даже не считаются видимостями; к ним относятся так, словно это всего лишь ничего не значащий пустяк. Однако для подлинно философского ума они все равно обладают существованием, хотя и не таким же, как реальные вещи. *Как* объекты фантазии, *как* ошибки, *как* обитатели страны грез и т. д. они являются в своем роде столь же неотъемлемой частью жизни, столь же бесспорным аспектом вселенной, как и реальные вещи. Поэтому всеобъемлющий мир, который должны объяснять философы, состоит из реальных вещей *плюс* фантазий и иллюзий.

Есть, по крайней мере, две подвселенные, связанные между собой отношениями, которые пытается выявить философия! На самом деле подвселенных, на которые мы обращаем свое внимание, больше, чем две; некоторые из нас обращаются к той, другие — к иной. Существуют различные категории иллюзии и реальности, а также мира абсолютной ошибки (т. е. ошибки, ограничивающейся отдельными индивидами), но, кроме того, в мире абсолютной реальности (т. е. реальности, принимаемой на веру истинным философом) есть мир коллективной ошибки, есть миры абстрактной реальности, относительной или практической реальности, идеальных связей, и есть сверхъестественный мир. Обыденный ум считает все эти подмиры более-менее разрозненными, и, имея дело с одним их них, забывает на время о своих связях с остальными. Истинный философ пытается не только отвести каждому объекту своей мысли надлежащее

1 Цитата из поэмы Альфреда Теннисона «Мод». — *Прим. перев.*

2 Горе побежденным (*лат.*). — *Прим. перев.*

место в одном из этих подмиров, но и определить связь каждого из подмиров с другими подмирами в пределах всеобъемлющего мира, который *имеется*.

Важнейшие подвселенные, которые обычно отделяются друг от друга и признаются большинством из нас существующими (и отличающимися своим собственным, особым стилем существования), таковы:

1) Мир ощущений или физических «вещей», постигаемых инстинктивно и обладающих такими качествами, как теплота, цвет и звук, и такими «силами», как жизнь, химическое сродство, тяготение, электричество, которые находятся внутри либо на поверхности вещей.

2) Мир науки или физических вещей, постигаемых ученым и лишенных вторичных качеств и «сил» (в общепринятом смысле), в котором реальны только твердые тела, жидкости и «законы» (т. е. обычаи) их движения[1].

3) Мир идеальных связей или абстрактных истин, принимаемых на веру или могущих быть принятыми на веру всеми и выражаемых в форме логических, математических, метафизических, этических или эстетических утверждений.

4) Мир «идолов племени», иллюзий или предрассудков, общих для определенного народа. Все образованные люди признают их в качестве одной из подвселенных. Например, к этому миру принадлежит вращение неба вокруг земли. Это вращение не признается ни в одном другом мире, но как «идол племени» оно реально существует. Для некоторых философов «материя» существует только как идол племени. В науке таким «идолом племени» являются «вторичные качества» материи.

5) Различные сверхъестественные миры: христианские рай и ад, мир индуистской мифологии, мир сведенборговских *visa et audita*[2] и т. д. Каждый из них является непротиворечивой системой, между частями которой имеются определенные связи. Например, трезубец Нептуна не обладает никакой реальностью в христианском раю, но в пределах классического Олимпа некоторые его свойства истинны, вне зависимости от присутствия или отсутствия веры в реальность классической мифологии в целом. В один ряд с этими мирами религиозной веры можно поставить множество преднаме-

1 Я определяю научную вселенную здесь радикально механическим образом. На деле, она чаще мыслится более смешанно и больше напоминает привычный физический мир.

2 Увиденное и услышанное (*лат.*). — *Прим. перев.*

ренно выдуманных миров — мир «Илиады», мир «Короля Лира», мир «Записок Пиквикского клуба» и т. п[1].

6) Различные миры индивидуальных мнений, которых столько же, сколько людей.

7) Миры чистого безумия и помешательства, тоже бесконечно разнообразные.

Любой объект нашего мышления соотносится с тем или иным миром из данного либо похожего списка. Он завоевывает нашу веру как объект здравого смысла, объект науки, абстрактный объект, мифологический объект, объект ошибочного представления или объект безумца, и делает это порой мгновенно, но часто — лишь после того, как он проталкивается и продирается среди других объектов, пока не находит такой из них, который будет сносить его присутствие и отношениям с которым ничто не будет противоречить. Например, в научном мире молекулы и электромагнитные волны попросту изгоняют теплоту и цвет объекта, отказываются вступать с ними в какую бы то ни было связь. Но мир «идолов племени» с готовностью их принимает, как мир классического мифа принимает крылатую лошадь, мир индивидуальной галлюцинации — видение свечи, а мир абстрактной истины — утверждение о том, что справедливость сопутствует царственности, даже если на самом деле цари несправедливы. Однако большинство умов (как было сказано выше) не очень четко различают связь миров друг с другом; наше внимание, обращаясь к одному из них, склонно временно отворачиваться от других. Утверждения касательно различных миров делаются с «разных точек зрения», и в таком более-менее хаотичном состоянии сознания большинство думающих людей пребывает всю жизнь. Каждый отдельный мир, *пока на него направлено внимание*, на свой манер реален, только эта реальность ускользает от внимания.

Мир «практических реальностей»

1 Поэтому мы можем говорить, например, что Айвенго *на самом деле* не женился на Ребекке, в противоположность тому, что ему *ошибочно* приписывает Теккерей. Реальный мир Айвенго — это мир, каким он был описан для нас Скоттом. *В этом мире* Айвенго *не* женится на Ребекке. Объекты этого мира связаны между собой совершенно определенными отношениями, которые могут утверждаться или отрицаться. Погрузившись в роман, мы поворачиваемся спиной ко всем прочим мирам, и в течение какого-то времени мир Айвенго остается нашей абсолютной реальностью. Однако, освободившись от его чар, мы обнаруживаем еще более реальный мир, который сводит Айвенго и все, что с ним связано, к простой выдумке и помещает его в одну из подвселенных, объединенных в пункте 5.

Однако у каждого думающего человека есть доминирующие привычки внимания, заставляющие его *из всего разнообразия миров выбирать на практике один, который будет для него миром конечных реальностей*. Он крепко держится за объекты этого мира. Все, что положительно противоречит им, должно быть помещено в другой мир или сгинуть. Например, лошадь может иметь крылья сколько душе угодно, но лишь до тех пор, пока она не претендует быть лошадью из реального мира — *такая* лошадь абсолютно бескрыла. Для большинства людей, как мы вскоре увидим, в подобном привилегированном положении находятся «ощущаемые вещи», составляющие абсолютно реальное ядро мира. Конечно, для того или иного человека могут быть реальными и другие вещи — научные предметы, абстрактные моральные отношения, вещи христианской теологии или нечто небывалое. Но даже для этого особого человека данные вещи обычно не столь реально реальны, как ощущаемые вещи. К ним относятся менее серьезно, и самое большее, что можно сказать о вере в них, состоит в том, что она столь же сильна, как «вера в свои ощущения»[1].

Во всем этом проявляет себя извечная частичность нашей натуры, наша глубоко укорененная склонность к выбору, поскольку в узком и конечном смысле слова «существование», все, что вообще может быть помыслено, существует как *какого-либо* рода объект, будь то объект мифический, объект индивидуального мыслителя или объект во внешнем пространстве и для интеллекта в целом. Ошибки, вымыслы, племенные верования составляют часть

1 Когда мы спим, мир сновидений является нашим реальным миром, поскольку при этом наше внимание отвлекается от чувственного мира. И наоборот, по пробуждении наше внимание обычно отвлекается от мира снов, и он становится нереальным. Но если сновидение преследует нас и обращает на себя наше внимание в течение дня, оно вполне может продолжать присутствовать в нашем сознании как своего рода подвселенная, наравне с миром бодрствования. Вероятно, у большинства людей бывали сны, которые сложно назвать иначе как проблесками подлинно существующей сферы бытия или же уголка «духовного мира». Во все века эти сновидения считались откровениями и оказывали существенное влияние на становление мифологий и возникновение тем, на которых держится вера. В этом случае «бóльшая вселенная», которая помогает нам поверить как в сновидение, так и в реальность бодрствования, представляющую собой ее непосредственный остаток, — это *вся* вселенная, т. е. Природа, Естество *плюс* Сверхъестественное. Сон считается истиной в одной половине этой вселенной, объекты бодрствующего восприятия — в другой. Даже сегодня объекты сновидения составляют часть тех реальностей, веру в которые пытаются пробудить «психоисследователи». Все наши теории, не только теории сверхъестественного, но и наши философские и научные теории, вызывают, подобно снам, разную степень веры в разных умах.

великой Вселенной, сотворенной Богом; Он задумал, чтобы в ней были все эти вещи, каждая на своем месте. Но для нас, смертных созданий, «это значило бы рассматривать вещи слишком мелко»[1]. Простого факта явления какого-либо объекта недостаточно для возникновения реальности. Это может быть метафизическая реальность, реальность для Бога, но нам нужна практическая реальность, реальность для нас самих, и, чтобы мы получили ее, объект должен не просто явиться, он должен предстать *интересным* и *важным*. Миры, объекты которых не являются ни интересными, ни важными, мы попросту отрицаем, ставим на них клеймо *не*реальных.

В относительном смысле, то есть в том смысле, в котором мы противопоставляем реальность простой *не*реальности и в котором одна вещь называется *более* реальной, чем другая, и в нее больше верят, *реальность означает всего лишь связь с нашей эмоциональной и деятельной жизнью*. Таков единственный смысл, которым когда-либо наделялось данное слово в устах практичных людей. *В этом смысле реально все, что возбуждает и стимулирует наш интерес*; всякий раз, когда объект настолько привлекает нас, что мы обращаемся к нему, принимаем его, посвящаем ему свои мысли или обходимся с ним практически, он реален для нас, и мы верим в него. Напротив, всякий раз, когда мы его игнорируем, не смотрим или не воздействуем на его, ни во что его не ставим, отвергаем, он нереален для нас, и мы не верим в него. Поэтому Юм совершенно верно излагал данный вопрос, когда говорил, что вера во что-либо означает лишь наличие живого и активного представления о нем: «Итак, я говорю, что вера есть не что иное, как более яркое, живое, принудительное, устойчивое и прочное представление какого-нибудь объекта, чем то, которого мы могли бы когда-либо достигнуть с помощью одного только воображения... вера состоит не в особой природе или особом порядке идей, но в *способе* их представления и в том, как они *чувствуются* духом. Я сознаюсь, что невозможно в совершенстве объяснить это чувство или этот способ представления... самое верное и надлежащее название для него... *вера*, термин, достаточно понятный каждому уже из обыденной жизни; в философии же мы не можем идти дальше утверждения, что *вера* есть нечто чувствуемое нашим духом и отличающее идеи рассудка от вымыслов воображения[2]. Она придает первым больше веса и влияния, представляет их более значительными, упрочивает

1 «Гамлет», акт 5, сцена 1, пер. Б. Пастернака. — *Прим. перев.*

2 Отличающее реальности от нереальностей, существенное от пустякового и того, что позволительно отвергнуть.

их в нашем уме и делает их руководящим принципом наших поступков»[1].

Или, говоря словами проф. Бэна: «По своей сути вера есть фаза нашей деятельной натуры, называемой также волей»[2].

Таким образом, объект веры, реальность или реально существующее есть нечто совершенно отличное от всех прочих предикатов, которыми может обладать субъект. Последние представляют собой свойства, схватываемые интеллектуальной или чувственной интуицией. Когда мы добавляем какое-либо из них к субъекту, мы расширяем внутреннее содержание последнего, обогащаем его образ в своем уме. Но добавление реальности не ведет к подобному внутреннему обогащению образа; внутренне он остается таким же, как был, лишь укрепляясь и запечатлеваясь в *нас*. «В действительном, — пишет Кант, — содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров... Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется... Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование»[3].

«Выход за его пределы» заключается в установлении либо непосредственных практических связей между ним и нами, либо связей между ним и другими объектами, с которыми мы имеем

---

1 *Юм*, Исследование о человеческом разумении, гл. V, ч. 2 [пер. С. И. Церетели] (я несколько изменил порядок предложений при цитировании).

2 Note to James Mill's «Analysis», I, 394.

3 Критика чистого разума, ч. II, отд. 2, кн. 2, гл. 3, разд. 4 [пер. Н. Лосского]. Юм также пишет: «...просто представляя себе объект, а затем представляя его существующим, мы в действительности ничего не прибавляем и не изменяем в нашей первоначальной идее. Так, утверждая, что Бог существует, мы просто образуем идею Божества соответственно своему представлению о нем и не представляем существование, приписываемое ему, в виде отдельной идеи, которую мы прибавили бы к идее других его качеств и могли бы снова отделить и отличить от них... вера в это существование не прибавляет новых идей к тем, из которых состоит идол объекта. Когда я думаю о Боге, думаю о нем как о существующем и верю в его существование, моя идея о нем не увеличивается и не уменьшается. Но так как очевидно, что между простым представлением существования какого-нибудь объекта и верой в это существование большое различие, и так как это различие заключается не в частях и не в составе представляемой идеи, то отсюда следует, что оно должно заключаться в способе, которым мы представляем эту идею» (Трактат о человеческой природе, ч. III, гл. 7, [пер. С. И. Церетели]).

непосредственные практические связи. Такого рода связи, пока они не преодолены или не вытеснены другими, *ipso facto* являются реальными связями и придают реальность своему объективному термину. *Поэтому, как с абсолютной, так и с практической точки зрения fons et origo*[1] *любой реальности субъективен, т.е. это мы сами.* Как чисто логически мыслящие существа, лишенные эмоций, мы наделяем реальностью любые объекты нашего мышления, поскольку они представляют собой действительные феномены, либо объекты наших мимолетных мыслей, и ничто другое. Но *как мыслящие существа, обладающие эмоциями, мы наделяем еще большей, с нашей точки зрения, степенью реальности любые вещи, которые мы отбираем и выделяем и к которым мы обращаемся* ПО СОБСТВЕННОЙ ВОЛЕ. Они и составляют нашу *живую* реальность, причем не сами по себе, а вместе со всеми непосредственно связанными с ними вещами. Стало быть, реальность, берущая начало в нашем эго, затем распространяется дальше — сначала на все объекты, представляющие непосредственный интерес для нашего эго, а затем — на объекты, наиболее тесно с ними связанные. Она распадается лишь, когда рвется соединяющая их нить. Вся система в целом может быть реальной, только если она сцеплена с нашим эго посредством одного непосредственно *скрепляющего* термина. Но то, что противоречит любому такому скрепляющему термину, даже если это еще один скрепляющий термин, либо не составляет предмет веры, либо становится предметом веры лишь после урегулирования спора.

Итак, мы пришли к важному выводу о том, что *наша реальность, ощущение собственной жизни, которое мы испытываем каждое мгновение, есть конечнейший из конечных предметов нашей веры*. «Столь же несомненно, как то, что я существую!» — такова для нас наивысшая гарантия существования всех прочих вещей. Как Декарт сделал несомненную реальность *cogito* зароком реальности всего, что составляет предмет *cogito*, так и все мы, переживая нашу наличную реальность с абсолютной принудительностью, приписываем почти такую же степень реальности, во-первых, любым вещам, в которых испытываем личную потребность, и, во-вторых, любым дальнейшим вещам, неизменно сопровождающим первые. «Mein Jetzt und Hier, — говорит проф. Липпс, — ist der letzte Angelpunkt für alle Wirklichkeit, also alle Erkenntniss»[2].

---

1 Первоисток (*лат.*). — *Прим. перев.*

2 «Мои здесь и сейчас — это исходная и конечная точка всякой реальности, а, следовательно, всякого познания» (*нем.*). — *Прим. перев.*

Следовательно, мир живых реальностей, противоположных нереальностям, укоренен в эго, понимаемом как деятельное и эмоциональное начало[1]. Это крюк, на котором висит все остальное, абсолютная опора. И если, как говорят, на нарисованном крюке может висеть только нарисованная цепь, то на реальном крюке может висеть только реальная цепь. *Я не способен сомневаться в реальности всех тех вещей, которые тесно и неразрывно связаны с моей жизнью.* Если какие-либо вещи лишены такой связи, для меня это практически равносильно тому, что они вообще не существуют.

При определенных формах меланхолического извращения чувствительности и реактивности ничто нас не трогает, не воодушевляет, не пробуждает естественных переживаний. Вследствие этого от пациентов-меланхоликов можно часто слышать жалобы на то, что они больше ни во что не верят и что из их жизни исчезло всякое ощущение реальности. Они словно покрыты резиной; ничто не задевает их за живое и не будоражит кровь. Согласно Гризингеру, такие пациенты говорят: «Я вижу и слышу! но предметы не трогают меня; между мной и внешним миром словно стоит стена». «У таких больных встречается иногда ослабление периферической чувствительности тела, так что предметы кажутся им несколько неясными, даже шероховатыми, покрытыми шерстью; но если бы это было и постоянно, оно все же не могло бы объяснить подобное явление. Эти изменения в воспринимании ощущения напоминают скорее перемены, которые происходят вообще в нашем умственном отношении к чувственному миру частью в различных возрастах, частью в состояниях волнения и страсти. В детстве мы стоим ближе к миру чувственных явлений, мы живем с ним и в нем, мы связаны с ним более близкой и живой связью. С развитием мышления связь эта ослабляется, живость участия ослабевает, мы видим вещи иначе и делаемся более чуждыми внешнему миру, хотя, вместе с тем, лучше узнаем его. Радость, вообще возбуждающие волнения, снова сближают нас с чувственным миром, все снова производит на нас более живое впечатление; таким образом, радость, возвращая нам быстро и непосредственно самую теплую восприимчивость ко всему чувственному, делает нас моложе. Тяжелые, неприятные волнения производят обратное действие; внешний мир, живой или неоживленный, вдруг делается для нас холодным и чуждым; мы становимся равнодушными к самым любимым предметам, и, так как ничто более не производит на нас живого впечатления,

1 Я использую здесь термин «эго» в обыденном смысле. Это никак не предопределяет то, к чему могут привести (или не привести) дальнейшие попытки проанализировать данное понятие.

то мы тем более чувствуем свое отчуждение от внешних предметов и склонность к внутреннему уединению... В случаях, когда сильный ум не может победить разочарования, душевную холодность и безучастие, то подобные душевные состояния, при которых все холодно и пусто, сердце умерло, мир опустел, нередко кончаются меланхолией, самоубийством или глубоким сумасшествием»[1].

Верховная реальность ощущений

Но тут перед нами встает необходимость уточнения деталей. В чем заключается эта волнительная сила, эта способность возбуждать, эта интересность, которая присуща некоторым объектам? Каковы *собственно* те «сокровенные связи» с нашей жизнью, которые порождают реальность? Какие вещи непосредственно находятся в подобных отношениях и какие другие вещи столь тесно связаны с первыми, что (говоря языком Юма) мы «распространяем нашу предрасположенность» так же и на них?

На эти вопросы нельзя ответить просто и прямо. Вся история человеческой мысли есть нескончаемая попытка ответить на них. С тех пор, как человек стал человеком, он пытается выяснить: «В чем состоят наши подлинные интересы? Какие связи мы называем сокровенными и реальными? Какие вещи мы назовем живыми реальностями, а какие — нет?» Однако мы можем прояснить некоторые психологические моменты.

В отсутствие более сильной противоположной связи любая связь с нашим умом способна сделать объект реальным. Достаточно привлечь хоть каплю нашего внимания. Вернемся к началу главы и вновь рассмотрим свечу, проникающую в пустой ум. Этот ум только и ждал подобного объекта, чтобы жадно наброситься на него. Он набрасывается на него, и начинает верить в свечу. Но когда свеча являет себя одновременно с другими объектами, она вынуждена вступить с ними в соревнование, и тогда возникает вопрос, какие из множества кандидатов на внимание заслуживают веры. Как правило, мы верим во столько вещей, во сколько можем. Если бы могли, мы верили бы вообще во все. Когда мы представляем себе объекты несистематически, они мало конфликтуют друг с другом, и мы можем верить подобным хаотичным образом в безграничное

1 *В. Гризингер*, Душевные болезни, пер. с нем. под ред. Ф. В. Овсянникова, СПб.: Издание В. Ковалевского, 1867, §§ 50, 98, с. 95, 195. Неологизм, к которому часто прибегают, говоря, что опыт «дает нам *осознанное* (*realized*) *ощущение*» истинности того или иного утверждения, иллюстрирует зависимость чувства реальности от *возбуждения*. «Осознается» только то, что волнует нас.

их количество. Ум первобытного дикаря — это джунгли, в которых друг подле друга буйной порослью расцветают галлюцинации, грезы, суеверия, понятия и ощущаемые объекты, не регулируемые ничем, кроме внимания, направляемого в ту или иную сторону. Ум ребенка в точности таков же. Только когда объекты становятся устойчивыми, а их связи закрепляются, начинают чувствоваться несуразности и противоречия, которые должны быть разрешены некоторым однозначным образом. Обычно способность противоречивого объекта поддерживать нашу веру в него пропорциональна ряду качеств, которыми он должен обладать. Одно из этих качеств, которое большинство людей поставило бы на первое место, поскольку оно характеризует объекты ощущения, заключается в том, что он:

1) Притягивает внимание или просто способен овладевать сознанием;

но кроме того:

2) Обладает жизненностью или чувственной остротой, в особенности — способностью доставлять удовольствие или боль;

3) Стимулирует волю, т. е. способен вызывать импульсы активности, чем более инстинктивные — тем лучше;

4) Вызывает эмоциональный интерес в качестве объекта любви, страха, преклонения, желания и т. д.;

5) Сообразуется с некоторыми предпочтительными формам созерцания — единством, простотой, постоянством и т. п.;

6) Не зависит от прочих причин и оказывает собственное причинное воздействие.

Все эти характеристики перетекают одна в одну. Притягательность является результатом жизненности либо эмоционального интереса. То, что жизненно и интересно, стимулирует *eo ipso*[1] волю. Сообразность содержит в себе импульсы активности, а также формы созерцания. Причинная независимость и воздействие удовлетворяют определенной созерцательной потребности и т. д. Поэтому я не буду действовать формально, а буду просто излагать свои замечания в наиболее удобном порядке.

В целом ощущения являются более живыми и кажутся более реальными, чем понятия; вещи, встречающиеся ежечасно, — более реальными, чем вещи, виденные лишь однажды; признаки, воспринимаемые в бодрствующем состоянии, — более реальными, чем признаки, воспринимаемые во сне. Но в силу *разных связей, устанавливаемых объектами между собой*, простое правило, гласящее, что реально живое и постоянное, зачастую оказывается довольно

1 В силу самого факта (*лат.*). — *Прим. перев.*

обманчивым. Умопостигаемая вещь может наделяться большей реальностью, чем вещь ощущаемая, если она тесно связана с другими ощущаемыми вещами, более ясными, постоянными или интересными, нежели вторая. Например, умопостигаемые колебания молекул кажутся физику более реальными, чем ощущаемая теплота, поскольку они тесно связаны со всеми другими фактами движения в мире, который он сделал предметом своих специфических изысканий. Точно так же редкая вещь может считаться более реальной, чем вещь постоянная, если она более широко соотносится с другими постоянными вещами. Таковы все решающие несистематические научные наблюдения. Редкий опыт также, скорее всего, будет считаться более реальным, чем постоянный, если он более интересен и притягателен. Таков вид Сатурна в телескоп; таковы случайные прозрения и озарения, которые опрокидывают привычные способы мышления.

Но ни простое мимолетное понятие, ни простая, ни с чем не связанная, редкость никогда не потеснят нашу веру в ясные или постоянные вещи. Чтобы возобладать, понятие должно *вторгнуться* в мир упорядоченного чувственного опыта. Редкий феномен, чтобы потеснить частый, должен все же соотноситься с другими, более частыми, феноменами. История науки усыпана обломками и руинами теорий — сущностями и принципами, флюидами и силами, — которые держались лишь на доверии, но не были подтверждены фактами ощущений. Исключительные феномены впустую призывают нас поверить в них, пока мы не станем относиться к ним как к уже существующим. Именно это имеет в виду наука под «верификацией»: никакой мыслительный объект не будет принят на веру, пока рано или поздно одним из его *терминов* не станет некий постоянный и ясный объект ощущения. Ср. это с тем, что говорилось выше на стр. 653–657.

Сталобыть,чувственныеобъектылибосоставляютнаширеальности,либо подтверждают их. Умопостигаемые объекты должны вести к ощутимым последствиям, или в них никто не поверит. И эти последствия, пусть даже они оказываются нереальными в сравнении с их причинами (подобно теплу, которое делает нереальным колебания молекул), все же представляют собой вещи, на которых основывается наше знание причин. До чего же странная взаимозависимость: видимость, чтобы существовать, нуждается в реальности, а реальность, чтобы быть познаваемой, нуждается в видимости!

В таком случае, чувственная ясность или острота является жизненно важным фактором реальности, когда возникает конфликт между объектами и необходимостью связать их воедино в уме. Ни один объект, который сам по себе не обладает такой ясностью и не способен перенять ее откуда-либо еще, не сможет преуспеть среди своих

ясных конкурентов, либо вызвать в нас реакцию, в которой заключается вера. На ясные объекты мы, как говорится, *нанизываем* нашу веру во все прочее, и к нам инстинктивно возвращается вера даже в те из них, от которых она была отвращена рефлексией. Посмотрите на упорство, с которым общеизвестный мир цвета, звуков и запахов сопротивляется миру молекул и колебаний. Стоит физику зазеваться, и мир ощущений снова становится его абсолютной реальностью[1].

То, что вещи, изначально лишенные такой стимулирующей силы, но связанные с другими вещами, которые ее имеют, тоже становятся предметом веры, как если бы они обладали этой силой сами, — замечательный психологический факт, который стало невозможно игнорировать после Юма. «Живость первого представления, — пишет он, — распространяется на отношения и передается через их посредство, словно по трубам или каналам, каждой идее, состоящей в какой-нибудь связи с первой идеей... Суеверные люди любят реликвии святых и подвижников по той же причине, в силу которой они прибегают к символам или образам: они надеются с их помощью оживить свою набожность и получить более непосредственное и ясное представление о том примерном образе жизни, которому они стремятся подражать... Очевидно, что для набожных людей наилучшей реликвией святого будут предметы, сделанные им собственноручно; если же его одежда и мебель тоже рассматриваются с этой точки зрения, то это потому,

1 То, каким образом ощущения противопоставляются систематизированным понятиям, и то или иное из них начинает соответственно доминировать в качестве ощущения, испытанного нами самими или знакомого с чужих слов, любопытным образом иллюстрируется сегодняшним состоянием общественной веры в «спиритуалистические» явления. Существуют многочисленные рассказы о бесконтактном передвижении предметов мебели и других материальных объектов в присутствии особых людей, зовущихся медиумами. Такого рода передвижение противоречит нашим воспоминаниям и всей системе общепринятой физической «науки». Вследствие этого те, кто не был его свидетелем, либо сразу же называют подобные рассказы ложью, либо считают эти феномены «обманом» чувств, созданным посредством жульничества или вызванным галлюцинациями. Но тот, кто действительно наблюдал подобный феномен при достаточных для него «проверочных условиях», будет стоять горой за свой чувственный опыт, даже если придется разорвать всю ткань «науки» пополам. Всякий, кто позволил бы каким-то избитым общим местам, касающимся «склонности чувств к обману», отвратить его от верности несомненному опыту зрения, проявил бы малодушие. Разумеется, человек может ошибаться в своем упрямстве в том или ином конкретном случае, но дух, который движет им, наполняет жизнью и здоровьем и саму Науку.

что они некогда были в его распоряжении, что он передвигал их, пользовался ими. В силу сказанного их следует рассматривать как... связанные со святым более краткой цепью следствий, чем какие-нибудь другие явления, на основании которых мы узнаем о реальности его существования. Это явление ясно доказывает, что наличное впечатление в связи с отношением причинности может оживить любую идею, а следовательно, и породить веру, или согласие, как она определена выше... Как среди магометан, так и среди христиан было замечено, что паломники, видевшие Мекку и святую землю, всегда оказывались впоследствии более стойкими и ревностными верующими, чем те, кто не пользовался этими преимуществами. Человек, в памяти которого воскресает живой образ Красного моря, Пустыни, Иерусалима или Галилеи, не может сомневаться в чудесных событиях, о которых повествуют Моисей и евангелисты. Живая идея этих мест способствует легкому переходу к фактам, которые предполагаются связанными с данными местами отношением смежности, и усиливает веру, усиливая живость представления. Воспоминание об этих полях и реках оказывает на простого человека такое же влияние, как новый аргумент... Церемониалы римско-католической церкви можно считать такого же рода опытами. Приверженцы этого странного суеверия, когда их упрекают в актерстве, обычно оправдываются тем, что они чувствуют благодетельное влияние всех этих внешних движений, поз и действий, проявляющееся в оживлении их благочестия и усилении их рвения, которые бы иначе исчезли, будучи направлены исключительно на удаленные и нематериальные объекты. Мы отражаем предметы своей веры в чувственных символах и образах, говорят они, и придаем им благодаря непосредственному присутствию этих символов бóльшую наглядность, чем та, которой мы могли бы достигнуть путем чисто интеллектуального рассмотрения и созерцания»[1].

Примеры Юма достаточно тривиальны, и вещи, в которые нас заставляют поверить связанные с ними чувственные объекты, кажутся ему нереальными, но они все равно свидетельствуют о факте их психологического влияния. Для кого факт существования усопшего или далекого друга не становится более «осознанным» (realize) в тот миг, когда обнаруживается портрет, письмо, предмет одежды или другое материальное напоминание о нем? Весь его облик встает перед нашими очами и говорит с нами, будоражит нас неведомым доселе образом. В детских умах фантазии и реалии

1 Трактат о человеческой природе, кн. 1, ч. 1, гл. 7, 8 и др. [пер. С. И. Церетели] (не по порядку).

живут бок о бок. Но сколь бы живыми не были их фантазии, опорой им все равно служит связь с реальностью. Воображающий ребенок отождествляет свое *dramatis personæ*[1] с определенной куклой или другим материальным объектом, и это явно укрепляет его веру, сколь бы слабо ни напоминал данный объект то, что он призван обозначать. Как правило, здесь лучше всего подходит вещь, реальные качества которой не слишком интересны. Самой полезной куклой, которую я когда-либо видел, был огромный огурец в руках маленькой девочки-индеанки из Амазонии; она нянчила его, мыла, укладывала спать в гамак и разговаривала с ним дни напролет — огурец принимал участие во всех обстоятельствах ее жизни. По словам м-ра Тайлора: «Воображающий ребенок может заставить собаку исполнять роль лошади, а солдатика — роль пастуха, пока, наконец, всякое объективное сходство практически не исчезнет; он может тащить за собой деревяшку, напоминающую корабль, плывущий в море, или карету, едущую по дороге. В данном случае подобие между деревяшкой и кораблем или каретой, конечно, очень слабое, но она — вещь, и ее можно передвигать... она очевидно помогает ребенку упорядочить и развить свои идеи... Что полезного... в том, чтобы забрать ее и лишить ребенка предмета для игр... В последующие годы, даже среди высоко образованных людей, психический процесс, протекающий в ребенке, когда он играет с деревянными солдатиками и лошадками, никуда не исчезает, но обнаружить его можно лишь в более сложных явлениях. Вероятно, ничто так не напоминает в зрелости воздействие куклы на ребенка, как воздействие иллюстраций к сказке на взрослого читателя. Здесь объективное сходство чрезвычайно отдаленное... однако хорошая картинка придает описываемой сцене реальность... Однажды на Земле Ван-Димена м-р Бэкхаус заметил женщину, раскладывающую плоские овальные камни примерно двух дюймов шириной, испещренные черными и красными линиями. Они, как он выяснил, олицетворяли отсутствующих друзей, а один, самый крупный из них, обозначал толстую туземку, проживающую на острове Флиндерс и известную под именем Матушки Браун. Похожие практики встречаются и среди более высокоразвитых рас, нежели злосчастные тасманийцы. В некоторых североамериканских племенах мать, потерявшая ребенка, хранит в качестве постоянного напоминания о нем его колыбель, наполненную черными перьями, и носит ее с собой год или больше. Где бы она не остановилась, она размещает рядом колыбель и разговаривает с ней, пока занимается своими делами, как если бы мертвое нынче тело все еще лежало в ней живым. Здесь

1 Действующее лицо драмы (*лат.*). — *Прим. перев.*

мы не видим никакого идола, но в Африке можно встретить грубую куклу, заменяющую ребенка и хранимую в качестве напоминания... Бастиан наблюдал в Перу, как индеанки, потерявшие ребенка, носят на спине деревянную куклу, олицетворяющую его»[1].

Для многих из нас фотографии умерших выступают своего рода фетишами. Они, надо признать, действительно похожи, но то, что простая материальность напоминания почти также важна, как и сходство, доказывают популярные сто лет назад черные тафтяные «силуэты», которые до сих пор встречаются среди семейных реликвий и об одном из которых Фихте писал своей невесте: «*Die Farbe fehlt, das Auge fehlt, es Fehlt der himmlische Ausdruck deiner lieblichen Züge*»[2] — и все равно продолжал боготворить его. Мнение, которого многие упорно держатся, о том, что язык составляет сущность мышления, верно, по крайней мере, в том отношении, что все внутренние образы неуклонно стремятся присоединиться к чему-то ощущаемому, чтобы обрести плоть и жизнь. Для этой цели подходят слова, жесты, камни, солома, надписи мелом — все что угодно. Как только одна из этих вещей начинает обозначать идею, последняя становится более реальной. Некоторые люди, к числу которых принадлежит и автор, не могут читать лекции без доски: абстрактные понятия должны быть символизированы при помощи букв, квадратов или кругов, а отношения между ними — при помощи линий. Все эти символы, лингвистические, графические и драматические, имеют и другое применение, поскольку они сокращают мысль и закрепляют термины. Но одно из их назначений, несомненно, состоит в пробуждении веры и в придании идеям более живой реальности. Или, к примеру, когда нам рассказывают историю и показывают тот самый нож, которым было совершено убийство, то самое кольцо, тайник с которым обнаружил ясновидец, все произошедшее спускается с небес на землю, и мы начинаем верить еще больше, если при этом видим, что «кирпичи целы, как живые свидетели»[3].

Все сказанное касается привилегированного положения ощущений по отношению к нашей вере. Но среди самих ощущений не все считаются равно реальными. Из массы ощущений больше всего верят в наиболее практически важные, наиболее постоянные

---

1 Researches into the Early History of Mankind, p. 108.

2 «Недостает ни цвета, ни глаз, ни ангельского выражения твоих прелестных черт» (*нем.*). — *Прим. перев.*

3 Цитата из трагедии Шекспира «Генрих VI» (часть II, акт II, сцена 2, пер. Е. Бируковой): «*Смит*: Сэр, он сложил трубу в доме моего отца, и кирпичи целы по сей день, как живые свидетели, так что вы лучше не спорьте». — *Прим. перев.*

и наиболее эстетически выраженные; остальные же низводится до простых знаков и примет первых. Этот факт уже упоминался в предыдущих главах[1]. Реальный цвет вещи есть цветовое ощущение, которое мы получаем, когда она освещена наиболее предпочтительным для глаз образом. То же самое относится к ее реальному размеру, ее реальной форме и т. д. — все это не более чем оптические ощущения, отобранные среди тысяч других, поскольку они обладают эстетическими характеристиками, вызывающими в нас убежденность или наслаждение. Но я не буду повторять то, что уже писал по этому поводу, а перейду к обсуждению тактильных и мускульных ощущений как «первичных качеств», более реальных, чем те «вторичные» качества, которые обнаруживаются глазом, ухом и носом. Почему же мы столь явственно признаем реальным *осязаемое*? Наши мотивы отыскать не сложно. Осязаемые качества наименее изменчивы. Когда бы мы их не воспринимали, они всегда одни и те же. Прочие качества значительно меняются со сменой нашего положения относительно объектов. Но что еще важнее, тактильные свойства наиболее тесно связаны с нашим благополучием или невзгодами. Кинжал ранит нас только при соприкосновении с нашей кожей, яд — только когда вливается в наши уста, и мы способны использовать объект себе на пользу только когда мы можем контролировать его своими мускулами. Поэтому именно осязаемость вещей наиболее важна для нас, а другие чувства, если говорить об их практическом применении, лишь предупреждают нас о том, какие осязаемые вещи следует ожидать. Они — не более чем органы предвосхищения прикосновения, как совершенно ясно показал Беркли[2].

Из всех ощущений *наиболее* пробуждающими веру являются те, которые вызывают удовольствие или боль. Локк решительно утверждает, что качество, доставляющее *удовольствие* или *страдание*, является конечным критерием оценки людьми реальности чего бы то ни было. Обсуждая (с вымышленным берклианцем до Беркли) идею о том, что все наши восприятия могут быть просто сном, он говорит: «...тому, быть может, будет угодно услышать во сне мой ответ, что... я думаю, что он признает очень большую разницу между нахождением в огне, во сне или наяву. Но если бы кто решился быть таким скептиком, чтобы утверждать, будто то, что я называю „находиться в огне наяву“, есть лишь сон и что мы не можем тем самым узнать с достоверностью о существовании вне нас такой вещи, как огонь, я отвечаю [следующее]: если мы

1 См. том I, с. 274–275; том II, с. 869 и след.

2 См.: Опыт новой теории зрения, § 59.

знаем достоверно, что удовольствие или страдание происходит от прикосновения к нам определенных предметов, существование которых мы воспринимаем своими чувствами или видим во сне, что воспринимаем, — то эта достоверность так же велика, как наше благополучие или несчастье, и сверх этого нам безразлично, идет ли речь о знании или существовании»[1].

Влияние эмоций и побуждений к действию на веру

Качество, вызывающее эмоцию, потрясающее нас, толкающее или побуждающее нас к действию, связано с нашей верой в реальность объекта не меньше, нежели качество, доставляющее удовольствие или страдание. В главе XXV я покажу, что наши эмоции, вероятно, обязаны своей остротой телесным ощущениям, которые лежат в их основе. Поэтому нашу склонность верить в эмоционально возбуждающие объекты (объекты страха, желания и т. п.) можно объяснить без привлечения какого-либо принципиально нового принципа отбора. В самом общем виде можно сказать: чем больше постигаемый объект *возбуждает* нас, тем более он реален. Один и тот же объект возбуждает нас по-разному в разное время. Нравственные и религиозные истины бьют нам «не в бровь, а глаз» больше в одних случаях, чем в других. По словам Эмерсона, «каждый час жизни различен по своему весу и последствиям. Вера посещает нас лишь в отдельные мгновения... Но глубина этих быстротечных мгновений побуждает нас приписывать им бóльшую реальность, нежели всем прочим переживаниям»[2]. Безусловно, отчасти «глубина» означает проникновение мыслью в более широкие системы единообразных связей, но гораздо чаще она выражается в эмоцио-

1 Опыт о человеческом разумении, кн. IV, гл. 2, § 14 [пер. А. Н. Савина]. В другом месте: «Кто видит горящую свечу и испытал силу ее пламени, сунув в него палец, тот не будет особенно сомневаться в том, что вне его существует нечто, причиняющее ему вред и сильную боль... И если наш сновидец соблаговолит испытать, является ли пылающий жар стеклоплавильной печи просто бредовым состоянием человека, и сунет в печь свою руку, то он, быть может, придет в себя, обретя большую, чем он хотел бы, уверенность в том, что этот жар есть далеко не только простое воображение. Эта очевидность велика настолько, насколько это желательно для нас: она так же достоверна для нас, как наше удовольствие или страдание, т. е. наше счастье или несчастье. И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия. Такой уверенности в существовании вещей вне нас достаточно, чтобы направить нас к достижению добра и уклонению от зла, которые мы имеем от вещей, а в этом и состоит важное значение нашего знакомства с вещами» (там же, кн. IV, гл. 11, § 8).

2 Цитата из эссе Эмерсона «Сверх-душа». — *Прим. перев.*

нальном трепете. Если обратиться к более тривиальным примерам, то человек, не верящий в призраков днем, начинает временно верить в них, когда, очутившись глубокой ночью в одиночестве, чувствует, что у него стынет кровь в жилах, сердце начинает учащенно биться и ноги сами уносят его от загадочного звука или видения. Когда мы идем по краю тротуара, мысль о падении не порождает эмоцию страха, поэтому к ней не присовокупляется ощущение реальности и мы уверены, что не упадем. Но на краю обрыва тягостное чувство, вызванное идеей возможного падения, заставляет нас поверить в неминуемую реальность последнего и отказаться от продолжения движения.

Самым убедительным доказательством того, что человек *sui compos*[1], является его способность воздерживаться от веры в присутствии эмоционально возбуждающей идеи. Воспитание такой способности есть высочайшая цель образования. Необученные люди не обладают подобной способностью. *Всякая возбуждающая мысль, возникающая у естественного человека, вызывает у него доверие. Воспринимать со страстью — значит eo ipso утверждать.* По словам Бэджгота: «Калиф Омар... сжег Александрийскую библиотеку со словами: «Книги, говорящие о том, чего нет в Коране, опасны, а книги, говорящие о том, что в Коране есть, бесполезны! “ Возможно, никто никогда не верил во что-либо более убежденно, чем Омар — в это. Но нельзя представить себе, чтобы эта вера основывалась на рассуждениях. Его вера в Магомета, в Коран и в достаточность Корана выражалась для него, судя по всему, в спонтанных эмоциональных порывах; в ней можно отыскать некоторые следы рассудочной деятельности, но они не определяют силу эмоции, не являются ее причиной и вряд ли даже оправдывают ее... Вероятно, всесторонне изучив предмет, можно доказать, что «убежденность» является одной из самых сильных человеческих эмоций, наиболее тесно связанной с телесным состоянием... сопровождаемым или предваряемым ощущением, которое Скотт описывает устами своего предсказателя как прелюдию к пророчеству:

И вот, пылая как в огне,
Пророчество явилось мне.
Никем не произнесено,
В душе с тех пор горит оно[2]...

Горячий огонь словно пылает в мозгу. Люди, испытавшие такие насыщенные состояния ума, меняли ход истории, направляли в лучшую или худшую сторону мировоззрение миллионов

1 Владеет собой (*лат.*). — *Прим. перев.*

2 *Вальтер Скотт*, Дева озера, песнь iv, строфа 6, пер. Т. Сильман. — *Прим. перев.*

и разоряли либо спасали страны и эпохи. Но эта насыщенность не есть признак истины, поскольку она наиболее сильна там, где люди больше всего отличаются друг от друга. Этим чувством были наполнены антикатоличество Джона Нокса и антипротестантизм Игнатия Лойолы, каждый из которых, я полагаю, переживал его насколько глубоко, насколько это вообще возможно»[1].

Причиной веры является, безусловно, телесное волнение, вызванное возбуждающей идеей. «*Так* переживаемое мной не может быть ложью». Все наши религиозные и сверхъестественные верования носят подобный характер. Самым верным ручательством бессмертия служит тоска по дорогим нам людям, от которой у нас щемит в груди, а свидетельством существования Бога — то неприятное ощущение, которое мы испытываем, представляя себе отсутствие подобного Провидения и помощи. То же самое касается наших политических либо финансовых упований и страхов, а также вещей и людей, которые вызывают у нас ужас и желание. «Бакалейщик имеет полное представление о международной политике, а юная леди — исчерпывающую теорию таинств, и ни тот, ни другая в этом не сомневаются... Девочка в доме сельского священника будет уверена, что „Париж никому не взять“ или что «Бисмарк — негодяй»» — и все потому, что они либо в определенный момент отнеслись к этим вещам со страстью, либо связали их с другими вещами, к которым они относились со страстью.

Месье Ренувье называет эту веру, основанную лишь на страстной убежденности, *умственным головокружением*[2]. Другие объекты склоняют к сомнению или недоверию, но объект страсти делает нас глухим ко всему, кроме него самого, и мы, не колеблясь, утверждаем его. Такими объектами являются бредовые идеи душевнобольного человека, от которых он порой может неожиданно отстраняться, но которые вновь возвращаются и сбивают его с ног. И таковы же, в высшей степени, внезапные убеждения, которые охватывают толпу людей и заставляют их исступленно себя вести. Какое действие не возьми — побиение пророка камнями, ликование при встрече победителя, сжигание ведьмы, травлю еретика или еврея, начало безнадежного предприятия или бегство от противника — тот факт, что вера в определенный объект *ведет к столь бурному действию*, является достаточной причиной для появления подобной веры. Двигательный импульс сметает все; ничто не может ему противостоять.

1 *W. Bagehot*, On the emotion of conviction // Literary Studies, II, p. 412–417.

2 *Ch. Renouvier*, Psychologie rationelle, гл. 12.

Вся история колдовства и ранней медицины является иллюстрацией той легкости, с которой то, чему повезло стать объектом внимания, принимается на веру, когда к вере примешивается эмоциональное настроение. «Причина болезни?» Когда дикарь спрашивает о причине чего-либо, он имеет в виду только «Кто виноват?» Теоретическое любопытство вытекает из требований практической жизни. Тогда можно обвинить колдуна, указав на заклятие или чары, которые он навел, не прося больше никаких «доказательств». Какие доказательства нужны помимо этого глубокого чувства виновности преступника, на которое откликаются все наши внутренности и члены?[1]

---

1 Два примера из тысячи:

T. Рид, Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла, гл. 11, разд. 9 [пер. с англ. Д. Петрова под ред. А. В. Говорунова, СПб.: Наука, с. 71]: «Я помню, как много лет тому назад в эту местность привезли белого быка такого огромного, что люди приходили за много миль, чтобы на него посмотреть. А несколько месяцев спустя случилось необыкновенное количество смертей среди женщин во время родов. Два таких необычных события, следовавших одно за другим, дали основание подозревать, будто между ними существует связь, и послужили поводом к установлению общего среди сельских жителей мнения, что причиной этих смертей был белый бык».

H. M. Stanley, Through the Dark Continent, II, p. 384: «На третий день нашей остановки в Мова я, чувствуя себя вполне спокойно среди этих людей ввиду их дружеского расположения, сел записывать в свой дневник термины для статей, чтобы пополнить свой уже довольно богатый словарь местных слов. Я успел поработать лишь несколько минут, когда обратил внимание на странное беспокойство окружающих, которые столпились вокруг меня, а затем бросились врассыпную. Вскоре до нас донеслись громкие и пронзительные боевые кличи, разносившиеся над равниной. Два часа спустя вдалеке появилась длинная вереница воинов, которая спустилась на равнину и двинулась в сторону нашего лагеря. Их было от пяти до шести сотен. Мы, в свою очередь, не предприняли почти никаких шагов, за исключением тех, которые бы позволили нам защититься в случае нападения. Но я завел среди них множество друзей и был твердо уверен, что смогу предотвратить открытое столкновение. Когда они собрались примерно в сотне ярдов перед нашим лагерем, Сафени и я вышли к ним и сели на половине пути. Около полудюжины жителей Мова подошли к нам, и начались шаури.

— Что стряслось, друзья мои? — спросил я. — Почему вы пришли с оружием в руках и в таком большом количестве, будто собираетесь сражаться? Сражаться! Сражаться с нами, вашими друзьями! Помилуйте! Здесь явно какая-то ошибка.

— Мунделе, — ответил один из них, — наши люди сказали, что видели, как ты вчера делал какие-то пометки на тара-тара (бумаге). Это очень плохо. Наша страна опустеет, наши козы умрут, наши бананы сгниют, а наши женщины высохнут. Что мы сделали тебе, что ты хочешь убить нас? Мы продавали тебе пищу и приносили тебе вино каждый день. Тво-

Доверие к способу лечения имеет те же самые психологические корни. Если и есть что-то невыносимое (особенно для сердца женщины), то это невозможность ничего поделать, когда возлюбленный болен или страдает. Сделать что-либо — это облегчение. Соответственно, любое предложенное лекарство становится искрой, падающей на горючую почву. Ум, по этой подсказке, мгновенно переходит к действию, посылает за лекарством и, по крайней мере, в течение одного дня верит, что опасность миновала. Поэтому вина, страх и надежда являются великими страстями, порождающими веру, в том числе — в будущее, настоящее и прошлое.

Вышесказанное является иллюстрацией элементов списка, предложенного ранее на стр. 921. Любые объекты представления, вызывающие у нас ощущения (в особенности — интерес), возбуждающие в нас моторные импульсы либо пробуждающие в нас ненависть, желание или страх, достаточно реальны для нас. Наши требования в том, что касается реальности, имеют своим пределом

им людям позволено спокойно ходить, где они пожелают. Почему Мунделе такой злой? Мы собрались, чтобы сразиться с тобой, если ты сейчас же не сожжешь тара-тара у нас на глазах. Если ты сожжешь ее, мы уйдем и будем, как и прежде, твоими друзьями.

Я попросил их подождать и оставил с ними Сафени в качестве залога моего возвращения. До моего навеса от этого места не было и пятидесяти ярдов, но по пути к нему мой мозг пытался придумать план, как обойтись с этим суеверным безумием. В моем дневнике было множество ценных заметок... Я не мог пожертвовать ими из-за детской прихоти дикарей. Разыскивая свой футляр для книг, я натолкнулся на томик Шекспира (издание Чандоса), сильно потрепанный и зачитанный и по размеру в точности совпадающий с моим дневником, к тому же у него была похожая обложка; он мог бы сойти за дневник, учитывая, что никто не помнил внешний облик последнего достаточно хорошо. Я взял книгу с собой и вернулся к ним.

— Это та тара-тара, друзья, которую вы хотите сжечь?

— Да, да, это она!

— Что ж, берите ее и сожгите или оставьте у себя.

— Ни за что. Нет, нет, нет. Мы не прикоснемся к ней. Это фетиш. Ты должен сжечь ее.

— Я! Ладно, пусть так. Я сделаю все, что будет угодно моим добрым друзьям из Мова.

Мы подошли к ближайшему костру. Я с сожалением попрощался со своим гениальным спутником, который длинными скучными ночами успокаивал мой ум, раздавленный невыносимыми бедствиями, а затем мрачно предал невинного Шекспира огню, с церемониальным почтением возложив на него хворост.

— У-ф-ф, — вздохнули с облегчением бедные обманутые туземцы. — Теперь беда миновала. — И среди них раздалось нечто вроде возгласов одобрения, которыми и завершился эпизод сожжения Шекспира».

наши действия и эмоции, наши удовольствия и страдания. Существуют конечные устойчивости, от которых, как мы увидели, зависит вся цепочка наших верований; объекты сцепляются один с другим подобно пчелам, которые, роясь, сцепляются друг с другом, до тех пор, пока, *de proche en proche*[1], *поддерживающая их ветвь, Я, не оказывается занятой и заполненной.*

Вера в объекты теории

Таким образом, существует бесчисленное количество сугубо умопостигаемых или воображаемых объектов, которые представляются нашему уму сцепленными с ощущениями (порождающими их и пр.), заполняющими разрывы между ними и приводящими их разрозненный хаос к порядку. Каждая из их систем конфликтует с другими системами, и наш выбор того, какой системе отдать свою веру, определяется принципами, которые достаточны просты, сколь бы утонченным и сложным не было их применение к деталям. *Умопостигаемая система, чтобы быть принятой за истину, должна охватывать, по крайней мере, реальность ощущаемых объектов и объяснять их воздействие на нас, и больше ничего. Система, которая охватывает большинство из них и достоверно объясняет или претендует на объяснение большинства из них, ceteris paribus*[2]*, восторжествует.* Нет нужды говорить, как далеко еще человечество от изобретения такой системы. Однако всевозможные материализмы, идеализмы и гилозоизмы показывают, с каким усердием такие попытки предпринимаются. Вполне понятно, что некоторые конкурирующие теории должны одинаково хорошо включать в свою схему актуальный порядок наших ощущений, подобно тому как однофлюидные и двуфлюидные теории электричества одинаково хорошо описывали в своих формулах все известные электрические явления. Науки полны такого рода альтернатив. В какую же теорию поверить? *Наиболее глубокую веру будет вызывать та теория, которая предлагает нам не только объекты, способные удовлетворительно объяснить наш чувственный опыт, но и объекты, которые нам более всего интересны, которые в наибольшей мере соответствуют нашим эстетическим, эмоциональным и деятельностным потребностям.* Поэтому здесь, в высших областях интеллектуальной жизни, происходит такой же выбор среди общих понятий, какой происходит и среди ощущений. Сначала я остановлюсь на их связи с нашими эмоциональными и деятельностными потребностями — и я не смог бы сказать об этом лучше, чем уже сказал в своей статье,

1 Постепенно (*фр.*). — *Прим. перев.*

2 При прочих равных условиях (*лат.*). — *Прим. перев.*

опубликованной несколько лет назад[1]:

«Та или иная философия может быть безупречна в остальных отношениях, но наличие одного из двух дефектов будет иметь фатальные последствия для ее универсального признания. Во-первых, ее конечным принципом не должен быть принцип, стесняющий и не дающий реализовать наши самые заветные желания и самые драгоценные способности. Пессимистический принцип, вроде шопенгауэровской неискоренимо злой субстанции Воли или гартмановского порочного „мастера на все руки“, Бессознательного, будет без конца вызывать появление опытов в других философиях. В сущности, для большинства людей несовместимость будущего с их желаниями и деятельными устремлениям является источником неослабного беспокойства больше, нежели неопределенность. Посмотрите на попытки разрешить «проблему зла», «загадку страдания». Никто не говорит о «проблеме добра».

Но второй и худший дефект философии, нежели противоречие нашим деятельным наклонностям, заключается в лишении их объекта, на который можно было бы оказывать воздействие. Философия, принцип которой настолько несовместим с нашими самыми сокровенными порывами, что отрицает их полезность для общих дел и одним махом перечеркивает их мотивы, будет даже непопулярнее пессимизма. Уж лучше встретиться с врагом, чем с вечной пустотой! Вот почему материализм никогда не найдет повсеместного признания, сколь бы хорошо он не собирал вещи в атомистическое единство, сколь бы ясно он не предрекал будущую вечность. Материализм отрицает реальность объектов почти всех побуждений, которые мы больше всего лелеем. Реальное *значение* этих побуждений, говорит он, не представляет для нас никакого эмоционального интереса. Но то, что зовется экстрадицией, присуще нашим эмоциям не меньше, чем ощущениям. И те, и другие указывают на объект как на причину наличного чувства. Основания нашего страха в высшей степени объективны! Точно так же веселый человек и унылый человек не просто осознают свои субъективные состояния; если бы это было так, их чувства лишились бы силы. Оба верят, что у их чувств *должна* быть внешняя причина: либо «До чего прекрасен мир! Как чудесна жизнь! “, либо «Существовать так невыносимо скучно! “. Любая философия, которая отрицает обоснованность такого отнесения, объясняя его объекты или переводя их в термины, не имеющие эмоционального значения, лишает ум практически всякого предмета для заботы

1 Rationality, activity and faith // Princeton Review, July 1882, pp. 64–69.

или действия. Это состояние противоположно ночному кошмару, но когда оно внезапно охватывает сознание, то вызывает точно такой же ужас. Во время ночного кошмара у нас есть мотивы для действия, но нет способности; здесь же мы имеем способность, но не имеем мотивов. Безымянная *Unheimlichkeit*[1] охватывает нас при одной мысли о том, что наши конечные цели, объекты наших любви и восхищения, т. е. наших глубочайших энергий, не вечны. Выравнивание ужасного перекоса между вселенной и познающим ее, которое мы постулируем в качестве идеала познания, совершенно аналогично выравниванию не меньшего перекоса между вселенной и *действующим*. Мы требуем, чтобы у нее был *характер*, которому бы соответствовали наши эмоции и деятельные наклонности. Каждый из нас, будучи ничтожно малой пылинкой, на которую обрушивается Космос, хочет чувствовать, что его реакция соразмерна требованиям этой безграничной целости, что он, так сказать, уравновешивает ее и способен сделать то, что она ожидает от него. Но поскольку его способности к «деланию» лежат целиком в области его естественных наклонностей, поскольку его реакция заключается в таких эмоциях, как стойкость, надежда, восторг, восхищение, искренность и т. п., и поскольку он с большой неохотой склоняется к страху, отвращению, отчаянию или сомнению, философия, которая узаконивала бы лишь эмоции последнего рода, бросила бы ум на растерзание разочарованию и мольбе.

Лишь крайне редко можно встретить понимание того, насколько полно интеллект пронизан практическими интересами. Теория эволюции начинает делать очень хорошее дело, сводя все психические процессы к рефлекторным действиям. Познание, согласно этой точке зрения, есть не более чем преходящий миг, мгновенный поперечный срез того, что является всецело моторным феноменом. Никто не станет спорить, что в низших формах жизни познание — это всего лишь руководство к надлежащему действию. Изначальным вопросом в отношении вещей, впервые предстающих перед сознанием, является не теоретический вопрос «Что это такое? “, а практический вопрос «Кто идет? “ или, скорее, как прекрасно выразился Горвиц, «Что делать? “ — «*Was fang' ich an?* “ Во всех наших дискуссиях по поводу интеллекта низших животных единственным используемым нами критерием является их внешне целенаправленное *действование*. Словом, познание неполно до тех пор, пока оно не разрешается актом. И хотя последующее психическое развитие, достигающее своего максимума в гипертрофированном головном мозге человека, действительно становится источником

1 Зловещность (*нем.*). — *Прим. перев.*

огромного числа теоретических действий, помимо и сверх тех, которые непосредственно служат практике, однако более раннее требование лишь временно откладывается, а не отменяется, и деятельная натура в конце концов заявляет о своих правах...

Если в этом взгляде содержится хоть какая-то крупица истины, то она заключается в том, что сколь бы туманно философ не определял конечные универсальные данные, нельзя сказать, что он оставляет их неизвестными для нас, пока он. хотя бы в минимальной степени, утверждает, что наше эмоциональное или деятельное отношение к ним должно быть таким, а не иным. Тот, кто говорит „Жизнь реальна, жизнь серьезна", сколько бы он не рассуждал о принципиальной загадочности вещей, дает четкое определение этой загадочности, приписывая ей право вызывать у нас особое настроение, называемое серьезностью, которая означает желание жить энергично, хотя энергия приносит страдание. То же самое касается и того, кто говорит, что все суета. Сколь бы неопределенным не был предикат «суета» *in se*[1], очевидно, что он обозначает нечто, позволяющее сделать правилом своей жизни безболезненность, простое бегство от страданий. Нет более смехотворной непоследовательности, нежели та, которую демонстрируют агностики, сначала заявляя, что сущность вещей непознаваема, а потом — что мысль о ней должна наполнять нас преклонением перед ее великолепием, благоговением и желанием направить наши совместные усилия в том же русле, в котором движутся ее проявления. Непознаваемое может быть бездонным, но оно предъявляет столь ясные требования к нашей деятельности, что мы определенно не можем не знать о его основополагающих качествах.

Если мы окинем взором пространство истории и спросим, какой общей чертой обладают все великие периоды пробуждения, роста человеческого разума, мы обнаружим, думаю, лишь следующее: все они без исключения говорили человеку: «Внутренняя природа реальности конгениальна *способностям*, которыми ты обладаешь». В чем заключалось освобождающее послание первых христиан, как не в провозглашении того, что Бог замечает те слабые и едва заметные порывы, которыми язычество столь грубо пренебрегало? Взять хотя бы покаяние: человек, поступающий совершенно неправильно, может хотя бы покаяться в своих проступках. Но для язычества эта способность покаяния была совершенно излишней, словно человек, опоздавший на ярмарку. Христианство приняло ее и сделало одной из наших внутренних способностей, которая позволяет напрямую обращаться к сердцу Господню. И после того как ночь Средневековья долгое время покрывала позором даже самые благородные позывы

1 Здесь: сам по себе (*лат.*). — *Прим. перев.*

плоти и определяла реальность как то, чему могут быть причастны лишь низкие натуры, в чем заключалась *Sursum corda!*[1] Ренессанса, как не в утверждении того, что прообраз истины, присутствующий в вещах, налагает отпечаток на широчайшую деятельность всего нашего эстетического существа? В чем состояла миссия Лютера и Уэсли, если не во взывании к способностям, которые даже ничтожнейший из людей может иметь в себе: вере и отчаянии, но которые являются личными, не требующими священнического посредничества, и которые ставят их обладателя лицом к лицу перед Богом? Чем было вызвано пожароподобное распространение идей Руссо, как не его уверенностью в том, что человеческая природа находится в гармонии с природой вещей, если только между ними не встревает обычай, оказывающей парализующее воздействие? Каким образом Кант и Фихте, Гете и Шиллер вдохновляли своих современников, если не заявляя: «Используйте все свои способности; это единственное послушание, которое налагает вселенная»? А Карлейль со своей проповедью Труда, Факта, Истины — как он смог бы воодушевить нас, не сказав, что вселенная ставит перед нами лишь те задачи, которые способен исполнить даже нижайший из нас? Точно так же учение Эмерсона, гласящее, что все, что было или будет, имеется в окружающем нас. Теперь, что человек должен подчиниться, — «Тот, кто смирился с тем, что он *есть*, суть часть Предназначения», — есть не что иное как изгнание любого скептицизма во имя естественных способностей.

Словом, «сын человеческий! *стань на ноги твои*, и Я буду говорить с тобою»[2] — единственное откровение истины, которое дали человеку прошедшие века. Но этого оказалось достаточно, чтобы удовлетворить бóльшую часть его рациональных потребностей. Ни одна из этих формул не определила универсальную сущность *in se* и *per se*[3] *лучше, нежели агностическое х*, но простой уверенности в том, что мои способности, как они есть, не посторонни, а соотносятся с ней, что она говорит с ними и определенным образом узнает об их ответе, что я, если захочу, могу соответствовать ей и что я не просто бездомный бродяга, достаточно, чтобы сделать ее рациональной для моих чувств в означенном выше смысле. Нет ничего абсурднее, нежели упование на окончательный триумф философии, которая отказывается признать — и признать эмпатическим образом — законность самой могущественной из наших эмоциональных и практических наклонностей. Фатализм, девиз которого в любые

1 Вознесем сердцá! (*лат.*) — вступительный диалог, начальная часть анафоры христианской литургии. — *Прим. перев.*

2 Иезекииль, 2:1. — *Прим. перев.*

3 Сам по себе (*лат.*). — *Прим. перев.*

критические моменты жизни: «Все усилия напрасны», никогда не одержит верх, поскольку стремление предпринимать усилия неистребимо в роду человеческом. Нравственные убеждения, которые взывают к этому стремлению, будут успешны, невзирая на непоследовательность, туманность и неопределенность ожиданий. Человеку нужно правило для своих желаний, и он изобретет его, если оно не будет дано ему».

За эмоциональными и деятельностными потребностями идут интеллектуальные и эстетические. Два великих эстетических принципа: принцип полноты и принцип простоты доминируют как в нашей интеллектуальной, так и в нашей чувственной жизни. И, *ceteris paribus*, ни одна система, которая не является полной, простой и гармоничной, не сможет стать предметом веры, если рядом будут полные, простые и гармоничные системы. Именно последних мы должны без колебаний придерживаться, принимая их с тем волевым настроем, в котором заключается вера. Как говорится в одной замечательной книге: «Закон, гласящий, что наше сознание постоянно стремится к минимуму сложности и к максимуму определенности, имеет громадное значение для всего нашего познания... Следовательно, наша деятельность внимания будет предопределять то, что мы знаем и во что мы верим. Если вещи более чем очевидно сложные, мы не только не сможем обнаружить их сложность посредством своих ограниченных способностей, но и будем испытывать сильное искушение поверить в то, что вещи гораздо проще, нежели они есть на самом деле. Наши мысли о них будут постоянно стремиться к предельной простоте и конкретности. Погрузите человека в полнейший хаос явлений — зрительных образов, звуков, чувств, — и если он продолжит существовать и вообще сохранит рассудок, то его внимание несомненно вскоре обнаружит для него некую ритмичную регулярность, которую он вменит окружающим его вещам, вообразив, что он открыл некие законы порядка в этом безумном новом мире. И потому всякий раз, когда нам кажется, что мы-де твердо установили простой закон природы, нам следует помнить, что в значительной мере этой воображаемой простотой мы, скорее всего, в данном случае обязаны не природе, а неискоренимой предрасположенности нашего собственного ума к регулярности и простоте. Все наши мысли в значительной степени предопределяются этим законом экономии усилий, образцом которого выступает наша деятельность внимания... Целью всего процесса является достижение максимально полного и непротиворечивого представления о реальности, представления, в котором величайшая полнота данных должна сочетаться с величайшей простотой понятия.

Сознание пытается соединить величайшее богатство содержания и величайшую определенность организации»[1].

Полнота достигается путем включения в схему всех чувственных фактов, простота — путем дедуцирования их из мельчайшего возможного числа постоянных и независимых первичных сущностей, а определенность организации — путем ассимиляции последних в идеальные объекты, между которыми устанавливаются внутренне рациональные отношения. Что представляют собой эти идеальные объекты и рациональные отношения, будет показано в отдельной главе[2]. Пока же сказанного вполне достаточно для обоснования высказанного выше положения о том, что нельзя дать быстрый ответ относительно того, какие объекты люди будут считать своими реальностями. Сражение еще не окончено. Наши умы по-прежнему хаотичны, и самое большее, на что мы способны, — это смешивать и достигать компромисса, выражая тот или иной интерес, и следовать поочередно сначала одному, а затем другому принципу. Безусловно, материалистические или так называемые «научные» концепции вселенной до сих пор ставили на первое место чисто интеллектуальные интересы, в отличие от сугубо сентиментальных концепций. Но, с другой стороны, как уже было сказано, они остаются безучастны к эмоциональным и деятельным интересам. *Идеальным объектом веры был бы Бог или «Душа Мира», представленная оптимистически и моралистически (будь такое сочетание возможно) и к тому же помысленная настолько определенно, чтобы можно было показать, почему наш феноменальный опыт должен быть ниспослан нам Им именно таким, каким он нам дан.* Вся наука и вся история объяснялись бы тогда самым глубоким и простым образом. Комната, в которой я сижу, ее осязаемые стены и пол, и чувство, которое мне сообщает воздух и огонь в ней, не менее, чем «научные» понятия о форме существования всех этих феноменов, которые я склонен вырабатывать, когда поворачиваюсь к ним спиной, подтверждались бы, а не де-реализовывались конечным принципом моей веры. Мировая душа посылает мне именно эти феномены для того чтобы я мог отреагировать на них, и одной из таких реакций является интеллектуальная реакция изобретения всех этих понятий. Выходящее *за рамки* грубого опыта является не *альтернативой* ему, а тем, что *подразумевает* его для меня здесь и сейчас. Можно допустить, что если бы подобная система была удовлетворительным образом построена, человечество отказалось бы от всех прочих систем и лишь одну ее считало бы реальной. Пока же,

1 *J. Royce*, The Religious Aspect of Philosophy (Boston, 1885), pp. 316–317, 357.

2 Глава XXVIII.

наряду с приближениями к такой системе, существуют и другие системы, которые, будучи одинаково фрагментарными, имеют свою небольшую аудиторию и срок жизни.

Хочется надеяться, что теперь я достаточно убедительно показал, каковы психологические истоки ощущения реальности. В нашей природе заложены определенные постулаты, и все, что им удовлетворяет, считается реальным[1]. Поэтому на этом я мог бы закончить данную главу, если бы некоторые дополнительные рассуждения не позволяли представить истину в еще более ясном свете.

Сомнение

Вряд ли найдется человек, который (если его спросить) не скажет, что вещи предстают перед нами, прежде всего, *как идеи* и что если мы считаем их реальностью, то только потому, что мы *прибавляем к ним кое-что еще*, а именно, предикат обладания «*реальным существованием вне нашего мышления*». Такого рода представление о том, что нам нужна более высокая способность, нежели простое *наличие*

1 Проф. Ройс прекрасно говорит об этом, обсуждая идеализм и реальность «внешнего» мира: «Если бы можно было написать историю общественного мнения относительно данных тем, сколько малодушия и изворотливости обнаружилось бы в реакции естественного ума на вопрос «Как ты познаешь внешнюю реальность? "! Вместо простого и искреннего ответа: „Под внешним миром я разумею прежде всего то, что я признаю либо требую, то, что я утверждаю, постулирую, активно создаю на основе чувственных данных", естественный человек предлагает нам всевозможные туманные и компромиссные ответы... Когда же закончатся эти бесконечные увертки и колебания?.. Обращаются ко всем этим мелким мотивам, а главный мотив игнорируют. Для обычного человека главным мотивом является *воля к обладанию внешним миром*. Каково бы ни было содержание сознания, разум будет все время спонтанно добавлять к нему мысль: «Но ведь *должно быть* что-то кроме этого»... Всеобщая уверенность в существовании внешнего мира — это *упорная решимость творить его*, отныне и вовек» (Religious Aspect of Philosophy, p. 303–304 — курсив добавлен мной). Такое вмешательство воли обнаруживается наиболее вопиющим образом в том факте, что, хотя внешняя материя достаточно широко подвергается сомнению, в существовании умов, внешних нашему, никто не сомневается. Мы слишком сильно нуждаемся в них, мы слишком социальны по своей сути, чтобы обходиться без них. Видимости материи может быть достаточно, чтобы отреагировать на нее, но не видимости родственных душ. Психический солипсизм является ужасной насмешкой над нашими желаниями, и поэтому, насколько я знаю, никто никогда его всерьез не придерживался. — Главы IX и X книги проф. Ройса являются в целом наиболее ясным изложением психологии веры из тех, с которыми я знаком.

в сознании определенного содержания, чтобы познавать благодаря ей нечто реальное, было распространено в психологии с самых давних пор и лежит в основе схоластики, кантианства и философии здравого смысла. Точно так же как ощущения должны появиться в качестве внутренних переживаний, а затем быть «извлечены», и как объекты памяти должны предстать сначала в качестве ныне нереальных, а затем быть «спроецированы» обратно в качестве прошлых реальностей, так и понятия должны быть *entia rationis*[1] *до тех пор, пока высшая способность пользуется ими как окнами, позволяющими выглянуть за пределы эго, в реальный вне*-психический мир — так гласит общепринятое и всеми разделяемое мнение.

Это, безусловно, правильное описание того, как возникают многие из наших последующих верований. Логическое разделение между чистой мыслью об объекте и верой в его реальность часто является также хронологическим разделением. Наличие идеи и доверие к ней не всегда совпадают, поскольку часто мы сначала делаем допущение, а потом — верим, сначала играем с идеей, формулируем гипотезу относительно объекта мышления, а затем — наделяем его существованием. И мы вполне осознаем последовательность этих двух умственных актов. Но ни один из этих случаев не является *первичным*. Они возможны только в умах, давно приученных к сомнению противоречиями опыта. *Первичное побуждение — немедленно утвердить реальность всего, что постигается умом*[2]. Однако,

1 Мысленные сущности (*лат.*). — *Прим. перев.*

2 «Как мне представляется, основным фактом веры служит первичное доверие. Мы начинаем с веры во все; все, что есть, истинно... Животное, появившееся на свет утром летнего дня, исходит из факта дневного света и полагает этот факт вечным. К каким бы действиям оно не было предрасположено, оно действует без опаски. Если по утру оно начинает круг действий, продолжающийся несколько часов, пожиная все плоды дневного света, то оно, не задумываясь, начало бы тот же круг вечером. Его душевное состояние — это состояние почти безграничной уверенности, но оно пока еще не понимает, что́ означает уверенность.

Изначальная уверенность вскоре сталкивается с препятствиями; противоречащий опыт ведет к новым озарениям. Встреча с преградами и сопротивлением — наш самой первый и самый распространенный источник боли. Он ведет к различению свободных и затрудненных импульсов; бессознательность отрытого пути сменяется сознанием; теперь можно говорить, что мы действительно верим в то, чему никогда ничто не противоречило, как мы не верим в том, чему обнаружилось противоречие. Мы верим, что после рассвета свет длится; мы не верим в то, что он длится бесконечно.

Таким образом, жизненной необходимостью веры является отсутствие того, что ей противоречит, — оно не должно терять свой *prestige*. Количество повторений не играет особой роли в этом процессе: после десяти раз мы

когда мы сомневаемся, в чем заключается последующее разрешение сомнений? Оно заключается либо в чисто словесном действии, в присоединении прилагательных «реальный» или «существующий вовне» (как предикатов) к исходно постигаемой вещи (как субъекту), либо оно заключается в восприятии в данном случае *того, что́ эти прилагательные*, выделенные из других похожих конкретных случаев, *обозначают*. Но что́ эти прилагательные обозначают, мы теперь хорошо знаем. Они обозначают определенные связи (непосредственные или опосредованные) с нами. Любые конкретные объекты, которые до сих пор находились в таких отношениях с нами, были для нас «реальными», «существующими вовне». Так что теперь, когда мы абстрактно признаем некоторую вещь «реальной» (возможно, не имея никакого отчетливого восприятия ее связей), мы как будто говорим: «Она принадлежит к тому же миру, что и эти объекты». Вполне естественно, что нам ежечасно предоставляются возможности для такого сжатого процесса веры. Именно так все удаленные в пространстве или времени объекты принимаются на веру. Например, когда я верю, что какой-то доисторический дикарь обтесал этот кремень, реальность дикаря и его акта не связаны напрямую ни с моими ощущениями, ни с моими эмоциями, ни с моей волей. Моя вера в них подразумевает лишь слабое ощущение *преемственности* между давно умершим дикарем и его поступками и настоящим миром, частью которого является данный кремень. Это прекрасный случай для применения нашей доктрины «каймы» (см. т. I, с. 249). Когда я мыслю дикаря в одной кайме связей, я верю в него; когда я мыслю его без этой каймы или в какой-нибудь другой кайме (например, если я отношу его к разряду «научных диковин» в целом), я не верю в него. Короче говоря, слово «реальный» является каймой.

Отношения между верой и волей

Как мы увидим в главе XXVI, воля есть ни что иное, как форма внимания к некоторым объектам или согласия с их устойчивым присутствием в уме. В случае воли объектами выступают те, существование которых зависит от нашего мышления, например, движения нашего тела или факты, которые в будущем могут стать реальностью вследствие осуществления этих движений. Объекты веры, наоборот, не меняются в зависимости от того, что мы о них думаем. Я *волю* проснуться завтра рано утром; я *верю*, что вчера я проснулся поздно ут-

---

убеждены не меньше, чем после пятидесяти; нас больше убеждают десять неопровергнутых раз, чем пятьдесят раз за и один раз против» (*Bain*, The Emotions and the Will, pp. 511, 512).

ром. Я *волю*, чтобы мой знакомый торговец иностранными книгами из Бостона доставил мне одну немецкую книгу, и с этой целью пишу ему. Я *верю*, что он заставит меня заплатить три доллара за эту книгу, когда она прибудет. И т. д. Здесь важно отметить, что данное различие между объектами воли и веры целиком нематериально, в той мере, в какой речь идет об отношении к ним нашего ума. В обоих случаях ум делает одно и то же: он смотрит на объект и соглашается с его существованием, предается ему, говоря: «Он будет моей реальностью». Словом, его обращение к нему носит заинтересованный, деятельный и эмоциональный характер. Остальное вершит природа, которая в некоторых случаях *делает* реальными объекты, о которых мы думаем подобным образом, а в других — не делает. Природа не может изменить прошлое так, чтобы оно соответствовало нашим мыслям. Она не может изменить звезды или ветер, но она *меняет* наши тела в соответствии с нашими мыслями и через их посредство вызывает более широкие изменения; именно в этом заключается огромное практическое различие между объектами, на которые мы можем направлять или не направлять волю, и объектами, в которые мы можем просто верить или не верить, — одно из самых важных различий на свете. Его корни, однако, лежат не в психологии, а в физиологии, как будет обстоятельно показано в главе о Волении. *Одним словом, воля и вера, подразумевающие определенное отношение между объектами и Я, — это два имени одного и того же* ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО *феномена.* Все вопросы, возникающие относительно одной, возникают и относительно другой. Причины и условия данного специфического отношения должны быть одними в обоих случаях. Вопрос о свободе воли возникает и в случае веры. Если наша воля ничем не предопределена, такой же должна быть и наша вера, и т. д. То есть, первый акт свободы воли вполне естественно был бы актом веры в свободу воли, и т. д. В главе XXVI я снова вернусь к этой теме.

Данную главу можно завершить одним практическим наблюдением. Если вера состоит в эмоциональной реакции всего человеческого существа на объект, то как мы *можем* верить в волю? Мы не способны контролировать свои эмоции. Действительно, человек не может внезапно поверить в волю. Иногда, и не так уж редко, природа преобразует нас в один миг. Она вдруг ставит нас в активную связь с объектами, к которым она до сих оставляла нас безразличными. «Я впервые сознаю, — говорим мы в подобной ситуации, — что это значит!» Такое часто происходит с моральными утверждениями. Мы много раз их слышали, но сейчас они проникают в нашу жизнь, волнуют нас, мы чувствуем их жизненную силу. Такого рода внезапные верования действительно не обретаются посредством воли. Но *постепенно* наша воля может привести нас к таким же результатам с помощью очень простого метода: *мы*

***должны лишь хладнокровно* ДЕЙСТВОВАТЬ *так, как если бы определенная вещь была реальной, и продолжать действовать так, как если бы она была реальной, и она в конечном итоге неуклонно окажется в такой связи с нашей жизнью, что станет реальной*. Она установит такие связи с привычкой и эмоциями, что наш интерес к ней будет именно таким, который характеризует веру. Те, для кого сегодня «Бог» и «Долг» — лишь пустые слова, могли бы сделать их чем-то большим, если бы каждый день понемногу жертвовали в их пользу. Но все это настолько хорошо известные факты морального и религиозного воспитания, что мне нет нужды больше распространяться о них[1].**

Перевод с английского Андрея Корбута

1 *Литература*: *Д. Юм*, Трактат о человеческой природе, ч. III, §§ VII–X; *А. Бэн*, Эмоции и воля, глава о вере (а так же pp. 20 ff.); *Дж. Салли*, Ощущение и интуиция, очерк IV; *Дж. Милль*, Анализ человеческого ума, гл. XI; *Шарль Ренувье*, Psychologie rationelle, т. II, ч. II и Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, ч. VI; *Дж. Г. Ньюмен*, Грамматика согласия; *Дж. Венн*, О некоторых свойствах веры; *В. Брошар*, De l'erreur, ч. II, гл. VI, IX и Revue Philosophique, том XXVIII, номер 1; *Э. Рабье*, Psychologie, гл. XXI, Приложение; *Олле-Лапрун*, De la certitude morale, 1881; *Дж. Ф. Стаут*, Исток познания физической реальности // Mind, январь 1890 г.; *Дж. Пиклер*, Психология веры в существование объектов (London, 1890). — Милль говорит, что мы верим в наличные ощущения, и выводит нашу веру во все остальные вещи из *ассоциации* с данной верой. Это все хорошо, но поскольку он не упоминает эмоциональную или волевую реакцию, Бэн верно обвиняет его в том, что он рассматривает веру как чисто интеллектуальное состояние. Для Бэна вера есть скорее составляющая нашей деятельной жизни. Когда вещь такова, что побуждает нас *действовать* в отношении ее, тогда мы, согласно Бэну, верим в нее. «Но как насчет прошлых или удаленных вещей, в отношении которых мы не способны ничего сделать? И как насчет веры в вещи, которые служат *проверкой* действию?» — спрашивает Салли, который считает, что мы верим в вещь, только когда «ее идея внутренне приближается по своему характеру и интенсивности к ощущению». Очевидно, что каждый из этих авторов подчеркивает правильную сторону вопроса. Мое собственное изложение задумывается как более полное, охватывающее и ощущение, и ассоциацию, и активную реакцию. Наиболее краткая возможная формула была бы, вероятно, такова: *наша вера и наше внимание* есть одно и то же. Реальность — это то, на что обращено наше внимание в данную минуту; внимание — это моторная реакция; мы устроены таким образом, что ощущения заставляют нас обратить на них внимание. О вере и поведении см. статью Лесли Стивена в «Nineteenth Century» за сентябрь 1888 г.

Недавно мое внимание привлек ряд фактов, понимание которых пока дается мне с трудом, поэтому скажу пару слов о них в данной сноске. Я имею в виду такой тип опыта, который часто обнаруживается среди ответов «Да» на «Вопросник о галлюцинациях» и который обычно описывается сообщающими о нем как «впечатление присутствия» кого-то рядом с ними, хотя при этом нет никаких зрительных, слуховых или осязательных ощущений. Из того, каким образом об этом опыте говорят имевшие его, видно, что это

крайне отчетливое и позитивное состояние ума, сопровождаемое верой в реальность его объекта, столь же сильной, как и та, которую нам дает любое непосредственное ощущение. Но при этом с ним не связано *никакое* ощущение. Иногда человек, впечатление о близости которого заявляет о себе, является знакомым, умершим или живым, иногда — неизвестным. Его поза и ситуация часто оказываются чрезвычайно отчетливыми, как и порой слова (воспринимаемые, впрочем, не слухом), которые он хочет сказать.

Данное явление, на первый взгляд, вызвано тем, что чистое *понятие* начинает наполняться той неотложной настоятельностью, которой обладают только обычные ощущения. Но я все же не совсем убежден в том, что такого рода настоятельность заключается в сопутствующих эмоциональных и моторных импульсах. «Впечатление» может прийти внезапно и быстро исчезнуть; оно может не оказывать эмоционального воздействия и не пробуждать моторных следствий помимо тех, в которых заключается его восприятие. В общем, данный вопрос довольно парадоксален, и мы не сможет прийти к какому-либо выводу, пока не будут получены более определенные данные.

Вероятно, наиболее любопытный из присланных мне случаев таков. Предмет наблюдения, м-р П., — исключительно вдумчивый очевидец, хотя рассказ написан его женой.

«М-ра П. всю жизнь время от времени посещали различного рода спорадические иллюзии или впечатления. Если бы я верила в существование скрытых или зачаточных способностей, не относящихся к пяти чувствам, я бы объяснила их следующим образом. Поскольку он полностью слеп и потому остальные его восприятия необычайно остры и развиты, и, если допустить существование рудиментарного шестого чувства, было бы вполне естественно, если бы и это шестое чувство было у него более острым, нежели у остальных людей. Одним из наиболее любопытных его переживаний такого рода был часто являвшийся ему несколько лет назад телесный призрак, который может быть достоин внимания вашего Комитета, занимающегося подобными вещами. В то время у м-ра П. в Бостоне на Бикон-стрит была музыкальная комната, где он упорно и подолгу занимался с небольшим перерывом. На протяжении одного сезона с ним часто случалось очень похожее происшествие: в разгар работы он внезапно чувствовал на своем лице холодное дуновение воздуха и покалывание у кончиков волос, а когда он отворачивался от пианино, некая фигура, которая, как он знал, была мертвецом, проникала в щель под дверью, сплющиваясь, чтобы пролезть в отверстие, и затем вновь обретая человеческий облик. Это был мужчина средних лет, который полз на четвереньках по ковру с запрокинутой головой, пока не упирался в диван и не вытягивался на нем. Несколько секунд он оставался там, но исчезал, как только м-р П. начинал говорить или шевелиться. Наиболее выдающейся чертой данного происшествия была его неизменная повторяемость. Его наступление можно было ожидать каждый день между двумя и четырьмя часами, и ему всегда предшествовало холодное дуновение и всегда появлялась та же самая фигура, которая совершала те же самые действия. Впоследствии м-р П. отнес это переживание на счет крепкого чая. У него была привычка пить за завтраком холодный чай, который всегда бодрил его, и, отказавшись от этой практики, он никогда больше не имел этого или похожего видения. Однако, даже если допустить, что (как, несомненно,

дело и обстояло) данное событие было обманом нервов, сначала утомленных чрезмерной работой, а затем возбужденных этим стимулятором, есть один момент, который до сих пор совершенно необъясним и крайне меня интригует. М-р П. не помнит о том, что значит видеть, и не имеет об этом никакого понятия. Он не способен сформулировать представление о том, что мы имеем в виду под светом или цветом, и поэтому ему ничего не известно об объекте, который не достигает его органов слуха или осязания, хотя они настолько остры, что порой дают ему совершенно иное впечатление, нежели остальным людям. Когда он начинает осознавать присутствие человека или объекта способом, который кажется загадочным посторонним людям, он может всегда естественно и обоснованно обнаружить его по слабым отзвукам, воспринимаемым лишь его чувствительными ушами, или по изменениям атмосферного давления, воспринимаемым только его тонкими осязательными нервами, но в случае описанного видения во время своего переживания он осознавал присутствие, размер и внешний облик без использования какого-либо из этих посредников. Указанная фигура никогда не производила ни малейшего звука и не проходила в нескольких футах от него, однако он знал, что это был человек, что он двигался и в каком направлении он двигался, даже что у него была борода, которая, как и жирные курчавые волосы, была с проседью, а так же то, что он был одет в костюм цвета „перец с солью“. Эти аспекты всякий раз были вполне отчетливы и неизменны. Если бы его спросили, как он воспринимал их, он бы ответил, что не знает, ему просто об этом известно и притом столь глубокого и отчетливо, что его мнения о деталях видения этого человека невозможно поколебать. Похоже, во время этого обмана чувств он действительно видел, чего он никогда не делал в реальной жизни, за исключением первых двух лет детства».

Расспросив самого м-ра П., я не смог установить, было ли здесь задействовано что-то вроде визуального воображения, хотя он был совершенно не способен описать, в каких именно условиях протекало ложное восприятие. Похоже, это было скорее нечто наподобие глубоко определенного понимания, понимания, сопровождавшегося чувством наличной реальности, но в форме, которую сложно отнести к какому-нибудь из разделов моего текста.