НѢМЕЦКАЯ ПСИХОЛОГІЯ

ВЪ

ТЕКУЩЕМЪ СТОЛѢТІИ.

103

ИМ ИОГЕНА
ститута красной профессс
V
032
29

НѢМЕЦКАЯ ПСИХОЛОГІЯ

ВЪ

ТЕКУЩЕМЪ СТОЛѢТІИ

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

СЪ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМЪ ОЧЕРКОМЪ УСПѢХОВЪ ПСИХОЛОГІИ ВЪ АНГЛІИ СО ВРЕМЕНЪ БЭКОНА И ЛОККА.

М. Троицкаго.

Второе, вновь обработанное авторомъ,
изданіе Н. А Абрикосова

ТОМЪ II.

МОСКВА
Типографія А Гатцука, Никитскій бульв., соб. д
1883.

1
193

039
29

ОГЛАВЛЕНІЕ ВТОРОГО ТОМА.

Нѣмецкая психологія текущаго столѣтія въ ея главныхъ направленіяхъ.

ГЛАВА I.

Психологическая метода въ Германіи.

Стр.

Во Франціи.

Судьба методы 4

Сравненіе Гертли и Кондильяка. 7

Школа Гертли и школа Кондильяка 8

Ларомигьеръ 17

Роайе Коларъ Мэнъ-де-Биранъ. Кузенъ 18

Въ Германіи.

Судьба методы

Лейбницъ. Вольфъ. Дальгамъ. Кантъ. Фихте. Фризъ. Гербартъ. Бенеке. Матеріалистическая физіологія . 19

Двѣ энциклопедіи науки. 31

Вольфъ . . . . . —

Изслѣдованіе „сущностей.“

У Лейбница и Вольфа 36

Канта, Фихте, Фриза, Гербарта, Бенеке . . . . . —

Теорія духовныхъ способностей.

У Декарта, Вольфа. 40

Канта 42

Гербарта, Бенеке. 44

Стр.

Состояніе методы индуктивной. . . . . —
Отсутствіе критицизма 45
Индукція у Фрпза и Бенеке. 48

ГЛАВА II.

Психологическій анализъ въ Германіи.

Общее положеніе психологическаго анализа въ Германіи . 52
Теорія причинности 53
Кантъ, Фрпзъ, Гербартъ, Бенеке 54
Изслѣдованіе чувственности. 56
Психологическое. . . . . —
Метафизическое 58
Изслѣдованіе внутренней зависимости духовныхъ явленій . 59
Фризъ. Гербартъ. Бенеке 60
Теорія сосуществованія духовныхъ явленій 63
Реальная современность 66
Существованіе послѣ исчезанія 69
Память 73
„Представленія“.
Схоластическая теорія представленій. 71
Матеріальныя и „интенціональныя“ идеи, у Диджби, Росса, Фрэзера. 77
Идеи—у Декарта, Лейбница 85
Локка, Рида, Д. Стюарта 87
Канта, Фриза, Гербарта, Бенеке. 92
Сознаніе.
Въ популярномъ смыслѣ—Броунъ. Бэнъ. 93
Теорія Рида 96
Критика этой теоріи 98
Внутреннее наблюденіе. 101
„Рефлексія“ Локка 103
Вниманіе. 105
Роль сознанія въ нѣмецкой психологіи 107

ГЛАВА III.

Психологія нѣмецкаго идеализма.

Стр.

Идеализмъ Беркли.
Научная сторона идеализма 112
Собственныя черты идеализма Беркли. Критическія замѣчанія Рида, Броуна, Бэна 114
Особенности *нѣмецкаго идеализма.*
Отношеніе Канта къ идеализму Беркли 122
Сравненіе нѣмецкаго идеализма съ англійскимъ . . . . —
Сравненіе идеализма съ другими направленіями нѣмецкой психологіи 123
Отношеніе нѣмецкаго идеализма къ Спинозѣ и Канту . 125
Исторія нѣмецкаго идеализма 127
„Наукословіе“ *Фихте* старшаго.
Элементы Наукословія 129
Рейнгольдъ старшій . . . . . —
Теорія „абсолютнаго я“ 131
Построеніе системы 133
„Философія природы“ *Шеллинга.*
Отношеніе къ Наукословію 135
Задача Философіи природы 137
Универсальный законъ ума . . . . . —
Построеніе космическихъ преемствъ 139
„Философія религіи или откровенія“ 142
Психологія шеллинговой школы 143
„Исторія души“ *Шуберта:*
Изложеніе 144
Переводъ 151
Месмеризмъ шеллинговой школы 154
Психологическая литература шеллинговой школы 156
Система *Гегеля.*
Теорія „абсолютнаго духа“ 159

Стр.

„Абсолютная метода„ психологіи гегелевой школы.
Начало методы 161
Обработка психологіи 164
„Эволюція“ контрастовъ 167
„Абсолютная необходимость“ 169
Причинность абсолютной методы . . . . . —
Связь трихотомій. Отношеніе къ дѣйствительности.
Прогрессъ абсолютной методы. Разнорѣчія школы . 171
Психологическая литература гегелевой школы 176

ГЛАВА IV

Психологія кантовой школы.

Философія Рида. Споръ съ Юмомъ. Principia universalia
Эстетическая поддержка теоріи „универсальныхъ началъ“. 177
Историческое положеніе философіи Рида.
Отношеніе къ Локку 181
Отношеніе къ Юму 186
Непроизводныя духовныя способности или операціи. . 195
Ридовы „универсальныя начала.“
Пространство и время 196
Идея существованія. Внѣшній міръ. Я 197
Начала истинъ случайныхъ и необходимыхъ . . . 199
Начала эстетики 202
Начала морали 203
Критика теоріи универсальныхъ началъ 204
Философія Канта.
Предшественники и преемники Рида 208
Отношеніе Канта къ Риду 210
Сравненіе Канта съ Ридомъ 213
Дѣло Канта 214
Пространство и время.
Перцепціи. „Внутреннее чувство“ . . . . . —
Производитель пространства и времени 216

Стр.

Природа пространства 218
Природа времени . . . . . —
„Формы“ чувственности 219
„Чистая апперцепція“.
Отношеніе къ Риду 220
Начала науки 221
Идеи разума 222
Взаимное отношеніе идей 223
Идеи субъекта и внѣшняго міра . . . . . —
Идея Божества 224
Практическое ученіе Канта 225
Эстетическія и телеологическія сужденія 226
Психологическая литература кантовой школы 229
Психологія Фриза.
Отношеніе Фриза къ Д. Стюарту 230
Начала психологіи 231
Внѣшнія ощущенія.
Тенденція Фриза 234
Внутреннее чувство 336
Отношеніе къ внѣшнимъ чувствамъ 238
Теорія „темныхъ представленій“. 239
„Самосознаніе“ 241
Память 251
Забвеніе 252
„Оттѣсненіе“ представленій 254
Упрекъ Локку и Юму 259
Теорія современности . . . . . —
Воображеніе.
„Воспроизводительное“ воображеніе 263
Предварительная ассоціація . . . . . —
„Подкрѣпленіе“ представленій 264
Отвлеченіе 270
Воображеніе „производительное“ 271
„Трансцендентальный“ разумъ 273
Отношеніе къ Риду, Д. Стюарту и Канту . . . . . —
Составъ трансцендентальнаго разума 273
Мышленіе 274

Стр.

Критика теоріи мышленія 275
Чувства 277
Воля . . . . . —
Психологическая литература въ духѣ Фриза 279

ГЛАВА V.

Психологія гербартовой школы.

Отношеніе *Гербарта* къ Гертли и Фризу.
Обзоръ психологическихъ теорій Гертли 281
Пристли, Дарвинъ 285
Исторія теоріи ассоціаціи въ Германіи 288
Параллель Гербарта и Гертли 289
Связь Гербарта съ Кантомъ и Фризомъ 291
Вопросы возбужденные теоріею забвенія, Фриза . . . 294
Гербартова теорія сознанія. . . . . —
Теорія „взаимнаго стѣсненія представленій“ 296
Роль контрастовъ 299
Теорія „взаимнаго подкрѣпленія представленій . . . . . —
Математическіе элементы представленій 301
Предметъ „Статики духа“ 302
Предметъ „Механики духа“ 304
Происхожденіе ощущеній 303
Теорія „взаимодѣйствія представленій“.
Основанія теоріи 313
Изложеніе „Статики духа“ 314
Изложеніе „Механики духа“ 322
Критика гербартова фундаментальнаго ученія. 326
Продолженіе существованія и современность отдѣльныхъ представленій. 327
„Сліяніе“. 329
„Стѣсненіе“ и „освобожденіе“ 330
Потемнѣніе представленій 333
„Пособія.“ Скорость движенія представленій . . . . . —
Разборъ простѣйшихъ приложеній фундаментальнаго ученія 334
Значеніе математическаго анализа 340

Стр
Воспроизведеніе 346
Прямое . . . . . —
Косвенное 348
„Ряды“ представленій . . . . . —
Разборъ теоріи воспроизведенія 350
Критика теоріи „ряда“ 351
Пространство и время 352
Изложеніе теоріи . . . . . —
Критика 354
Память, воображеніе, мышленіе 355
„Апперцепція“ 359
Вниманіе 361
Представленіе *я* 362
Внутреннее чувство. Самосознаніе 364
Разборъ 366
Чувства . . . . . —
Стремленія . . . . . —
Психологическая литература Гербартовой школы 368

ГЛАВА VI.

Психологія Бенеке.

Историческое положеніе психологіи *Бенеке* 370
Примитивныя силы 372
Свойство силъ примитивныхъ 374
Критика этихъ свойствъ . . . . . —
Впечатлѣнія 380
Сознаніе 382
Формы сознанія 384
Теорія забвенія 386
„Слѣды“ 391
Различная твердость „психическихъ формацій“ 394
Ассоціація до начала ощущеній 395
Отношеніе къ Гербарту и Фризу 396
Образованіе психической субстанціи 400
Системы примитивныхъ силъ 402
Системы впечатлѣній 404

Стр.

Родство примитивныхъ силъ и впечатлѣній 405
Законъ ощущеній. 414
Законъ образованія новыхъ примитивныхъ силъ . . . 416
Законъ сходства 420
Внутреннее и внѣшнее существованіе души. . . . 421
Связующее свойство впечатлѣній 424
Скрѣпленіе группъ и рядовъ. 427
Законъ уравненія подвижныхъ элементовъ. 430
Психологическая метода Бенеке 432
Приложенія фундаментальныхъ теорій 425
Психологическая литература этого направленія 444

ГЛАВА VII.

Заключеніе и дополнительныя замѣчанія.

Взглядъ назадъ.
Историческое положеніе нѣмецкой психологіи 442
Вліянія изъ Англіи. . . . . 445.
Основная почва нѣмецкой психологіи. 449
„Примирительная метода".
Характеръ примирительной методы. 454
Операція сложенія и сліянія теорій. 460
Прогрессъ нѣмецкой психологіи со временъ Канта . . 466
Общіе выводы. 468
Нѣмецкій эклектизмъ.
„Фабрикація системъ" 469
Виды Фихте младшаго 474
Его психологія. 489
Психологическая литература этого направленія 492
Матеріализмъ и физіологія духа въ Германіи.
Склонность къ реализму 493
Дѣятельность партіи Фейербаха. 495
Интересъ къ физіологіи духа. 502
Споръ Ueber Leib und Seele 505
Психологическія теоріи Лотце, Фортлаге, Фехнера, Вундта. 509
Нѣмецкая физіологическая литература о духѣ. 515

НѢМЕЦКАЯ ПСИХОЛОГІЯ ТЕКУЩАГО СТОЛѢТІЯ ВЪ ЕЯ ГЛАВНЫХЪ НАПРАВЛЕНІЯХЪ.

«For many ages, all the powers of the human understanding seem to have had scarcely any other occupation than that of darkening the whole scene of nature, material and intellectual,—that scene, on which the light of nature and the light of Heaven were shining, as they shine upon it now, and in which it seemed to require all those efforts of voluntary ignorance, which the wise of those ages were so skilful and so successful in making, not to see what was before them, and on every side. You have all, perhaps, read or heard of that celebrated sage of antiquity, who is said to have put out his eyes for no other purpose than that he might study nature better; and, if the anecdote, which there is no reason to credit, were true, it would certainly have been a sufficient proof of that insanity which his fellow-citizens, on another celebrated occasion, ascribed to him What Democritus is thus said to have done, is the very folly in which all mankind concurred for a long succession of centuries. They put out their eyes that they might see nature better; and they saw, as might be supposed, only the dreams of their own imagination».

T. Brown. Philosophy of the Human Mind Lect L

ГЛАВА I.

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДА ВЪ ГЕРМАНІИ.

Судьба методы во Франціи. Сравненіе Гертли и Кондильяка Ларомигьеръ. *Въ Германіи.* Судьба методы. Двѣ энциклопедіи науки Изслѣдованіе «сущностей». Теорія духовныхъ способностей Состояніе методы индуктивной

Въ Бэконѣ и Локкѣ выразились, повидимому, наилучше отличительныя черты генія англійской націи. Наука не поэзія, гдѣ излишняя методичность можетъ вредить живому, естественному развитію минутныхъ вдохновеній; наука есть трудъ, одинъ изъ самыхъ благородныхъ и обильныхъ самыми великими и долговѣчными послѣдствіями Всякому разумному предпріятію, въ какихъ бы то ни было интересахъ, должна предшествовать строгая оцѣнка средствъ ведущихъ къ цѣли. Въ наукѣ это называется изслѣдованіемъ методы. Такимъ образомъ метода есть черта практическая въ нашихъ научныхъ разысканіяхъ; и если справедливы замѣчанія о преобладаніи практическихъ склонностей въ характерѣ англичанъ, то не покажется страннымъ тотъ фактъ, что новая, индуктивная метода своимъ происхожденіемъ и изумительно терпѣливою и тщательною обработкою обязана англичанамъ. Если — какъ легко согласиться — всѣми научными успѣхами въ послѣднія три столѣтія мы обязаны усовершен-

ствованнымъ методамъ, то не трудно признать, какая важная роль, прямая или косвенная, принадлежала, въ исторіи этихъ успѣховъ, ученымъ англійскаго народа;— какъ практическія склонности, къ которымъ иногда относятся такъ холодно, вносятъ свою долю полезныхъ силъ даже въ область теоріи, на которую, повидимому, всего менѣе простирается ихъ вліяніе.

Такимъ же образомъ не покажется, вѣроятно, страннымъ и другой фактъ, что, въ Англіи, метода Бэкона и Локка скоро встрѣтила безусловное признаніе своихъ правъ — какъ въ философіи вещества, такъ и въ философіи духа. Гораздо труднѣе объяснить тотъ пріемъ, какой нашла индуктивная метода на материкѣ Европы. Не пускаясь въ легкія догадки, легко оскорбляющія народныя самолюбія, мы ограничимся простымъ заявленіемъ, что, во Франціи и Германіи, дѣло новой методы имѣло въ наукахъ физическихъ хотя и медленный, но твердый успѣхъ; и рядъ блестящихъ именъ, украшающихъ исторію физическихъ наукъ въ прошедшемъ и текущемъ столѣтіяхъ, замѣчательно пополненъ учеными Германіи и особенно Франціи. Не такъ была принята новая метода въ параллельной области знаній; на этотъ разъ въ ея судьбѣ было много превратностей. Когда система Локка была узнана во Франціи, она увлекла за собою всѣхъ туземныхъ изслѣдователей духа; гораздо болѣе, критицизмъ Локка сдѣлался на время модною страстью всѣхъ образованныхъ французовъ и нашелъ свое воспроизведеніе въ театральныхъ пьесахъ. *) Кондильякъ, восторженный по-

*) На одну изъ такихъ пьесъ указываетъ Д. Стюартъ. Въ комедіи Fausse Agnès, Детуша, автора, умершаго въ 1754 году, героиня пьесы.

клонникъ Локка, далъ тонъ пріемамъ изслѣдованій этого рода, господствовавшій во Франціи въ продолженіи всей послѣдней половины XVIII-го столѣтія. Вмѣстѣ съ методою анализа, въ сочиненіяхъ французскихъ писателей о духѣ водворилась, въ это время, и та благородная простота, та ясность и точность литературнаго стиля, которыми отличаются произведенія Локка и его школы. Но съ началомъ текущаго столѣтія положеніе вещей измѣняется; противъ пріемовъ индуктивнаго изслѣдованія духа начинается реакція Мэнъ-де-Биранъ, Кузенъ начинаютъ давать манеръ изслѣдованія этого предмета другой складъ, реставрирующій прожитые вѣка силлогистики; рядомъ съ этимъ направленіемъ потянулся мистицизмъ; все это, вмѣстѣ съ неотжившимъ матеріализмомъ, произвело во французской литературѣ нравственныхъ наукъ такую спутанность мыслей и такое смѣшеніе языковъ, какихъ далеко

защищается, передъ комическимъ трибуналомъ, манерами и даже выраженіями локковой критики:

«Вы хотите меня судить, — говоритъ она, но чтобы судить здраво, нужно имѣть много знаній, притомъ еще сомнительно, есть ли знанія достовѣрныя .. Итакъ прежде чѣмъ вы произнесете надо мною приговоръ, я прошу предварительно изслѣдовать вмѣстѣ со мною наши знанія вообще, степени этихъ знаній, ихъ предѣлы, ихъ дѣйствительность; — согласиться въ томъ, что такое истина, и есть ли она дѣйствительно; послѣ того мы поведемъ разсужденіе о всеобщихъ предложеніяхъ, объ общихъ правилахъ, о предложеніяхъ легкомысленныхъ, и о слабости и твердости нашего просвѣщенія... Нѣкоторые считаютъ за истину, что человѣкъ родится съ извѣстными врожденными началами, извѣстными первоначальными понятіями, извѣстными чертами, которыя какъ бы напечатлѣны на духѣ, съ первой минуты его существованія. Я давно разбирала это мнѣніе и берусь его оспорить, опровергнуть, уничтожить.. и т. д. и т. д. (Fausse Agnès. Act. III. sc 2). *D Stewart:* Histoire abreg. d. scien . métaph . trad. par Buchon. Part. II. p. 270.

нельзя было ожидать отъ ученыхъ, которые, если и не прибавили, съ своей стороны, ничего существенно новаго къ разъясненію индуктивной методы въ наукахъ о духѣ, по крайней мѣрѣ цѣлыхъ полстолѣтія громче всѣхъ высказывали ея права.

Такое явленіе будетъ менѣе страшно, если всмотримся глубже въ его исторію. Во Франціи, въ продолженіи XVII-го столѣтія и въ первой половинѣ XVIII-го, господствовала система Декарта, не только своею философіею духа, но даже и физикою. Въ своей рѣчи, изданной въ первый разъ въ 1751 году, Д'Аламберъ, упрекая французовъ въ чрезвычайной измѣнчивости вкуса и упорной привязанности къ старымъ мнѣніямъ, замѣчалъ: «Надобно только развернуть наши книги, чтобъ увидѣть, къ удивленію, что еще нѣтъ и тридцати лѣтъ, какъ во Франціи начали отказываться отъ картезіанства. Мопертюи первый между нами осмѣлился открыто объявить себя сторонникомъ Ньютона»...— *) Система Декарта справедливо уважается за то, что она гораздо лучше направила испытывающія силы духа, отбросивъ многіе утонченные и праздные вопросы схоластики. Въ этомъ отношеніи значеніе ея безспорно; но оно было только отрицательное и притомъ весьма неполное. Декартъ остается облагороженнымъ приверженцемъ силлогистики, и въ его знаменитомъ Cogito, ergo sum, выразился весь духъ его методы. Основные вопросы схоластической теологіи и пневматологіи были точно также основными вопросами его системы. Правда, въ сочиненіяхъ Гассенди, въ логикѣ Поръ-Рояля (Арно) проглядываетъ уже знакомство съ

*) *D. Stewart.* Oeuvres, trad. par Jouffroy, Buchon et Huret. Tom. II. p. 185.

Бэкономъ и склонность къ другой методѣ; *) но то были весьма уединенныя и не пользовавшіяся хорошимъ именемъ попытки; и отцемъ французской философіи XVIII-го столѣтія сами французскіе писатели считаютъ Кондильяка. Кондильякъ, выступившій около половины этого столѣтія, заставилъ забыть Декарта, распространивъ своими блестящими сочиненіями привязанность къ методѣ Бэкона и Локка.

Чтобы понять позднѣйшую реакцію противъ его ученія, надобно ближе всмотрѣться, что̀ собственно изъ Локка перенесено Кондильякомъ на французскую почву. Всего лучше это объясняется сопоставленіемъ Кондильяка съ однимъ изъ англійскихъ ученыхъ изъ школы Локка, который въ своемъ направленіи сходится всего ближе съ отцемъ французской философіи XVIII-го столѣтія. Мы разумѣемъ Гертли, литературные труды котораго много содѣйствовали успѣхамъ психологіи. Изъ критики Локка, Гертли усвоилъ себѣ только одно руководительное начало: никакихъ силлогизмовъ о субстанціи духа и индуктивное изслѣдованіе однихъ духовныхъ явленій. Но онъ не хотѣлъ признать другого начала Локка, которому этотъ писатель придавалъ особенное значеніе, какъ противодѣйствіе волновавшимъ тогда общественное мнѣніе въ Англіи, теоріямъ Гоббса. Напротивъ, теоріи Гоббса и Гассенди, относительно происхожденія нашихъ идей, нашли въ немъ жаркаго защитника. Въ своемъ сочиненіи «О человѣкѣ», заявляя, что «всѣ наши внутреннія чувства, за исключеніемъ внѣшнихъ ощущеній, можно назвать *идеями*», — что «тѣ изъ идей, которыя сходны съ ощущеніями, можно назвать *идеями ощущенія*, а другія

*) Ibid. p. 175.

идеями ума», онъ прибавляетъ, «что идеи ощущенія суть элементы, изъ которыхъ слагаются всѣ другія», *) и выражаетъ надежду, «что раскрывая и совершенствуя (физіологическое) ученіе объ ассоціаціи, когда нибудь успѣютъ,—онъ или другой кто, — разложить это безконечное разнообразіе сложныхъ идей, называемыхъ идеями *рефлексіи* или *ума*, т. е. свести ихъ къ идеямъ внѣшняго ощущенія, изъ которыхъ онѣ образованы»**). Эти слова показываютъ отчасти, какъ далеко расходятся надежды Гертли съ строгими ограниченіями критики Локка. Но въ одномъ мѣстѣ того же творенія, Гертли высказываетъ и самъ свое отношеніе къ Локку: «не безполезно будетъ», говоритъ онъ, «изслѣдовать здѣсь, насколько теорія, представляемая въ этихъ сочиненіяхъ, удалила меня, въ отношеніи къ логикѣ, отъ превосходнаго творенія Локка о человѣческомъ умѣ, — творенія, которое оказало міру столь великія услуги, разсѣевая предразсудки и препятствія, замедлявшія успѣхи положительной и полезной науки.

«И во-первыхъ, мнѣ кажется, что всѣ наши идеи, даже самыя сложныя, происходятъ изъ внѣшняго ощущенія, и что *рефлексія не составляетъ особеннаго источника идей*, какъ это думаетъ г. Локкъ»***).

Итакъ въ томъ важномъ пунктѣ логики наукъ о духѣ, который мы формулировали какъ второе руководительное начало локковой критики****), Гертли уклонился отъ Локка и, какъ извѣстно, въ широкой школѣ Локка,—

*) *Hartley*: On Man. 4-th ed. p. 2.

**) Ibid p. 75.

***) Ibid. p. 360. Oeuvres de D. Stewart. Tom. II. p. 201.

****) См. Т. I. стр. 66.

если только можно назвать школою всѣ послѣдующія за нимъ генераціи англійскихъ ученыхъ,—создалъ собственную школу, небольшую по количеству лицъ, представлявшихъ ее въ XVIII-мъ столѣтіи, но сильную по ихъ талантамъ, извѣстнымъ всему образованному міру. Мы имѣемъ въ виду его продолжателей,—Пристли, Дарвина, Бельшама, Горнъ-Тука. Это школа такъ-называемыхъ англійскихъ сенсуалистовъ и, начиная съ Пристли. матеріалистовъ, поддерживавшихъ въ Англіи преданія Гоббса.

Кондильякъ сдѣлалъ тоже самое во Франціи, что Гертли въ Англіи онъ отбросилъ рефлексію Локка, какъ второй источникъ нашихъ идей, довольствуясь однимъ внѣшнимъ ощущеніемъ. Но въ то время какъ Гертли ясно сознавалъ, насколько онъ въ своихъ теоріяхъ обязанъ Локку, и съ какого пункта расходится съ нимъ, Кондильякъ,—выступившій на поприще литературы почти въ одно время съ Гертли, — совершенно отожествлялъ начала своей философіи духа съ философіею Локка. Во введеніи къ своему «Опыту о происхожденіи человѣческихъ познаній», замѣтивши, что многія истины добываются часто безсознательно, Кондильякъ прибавляетъ: «въ этомъ-то можетъ быть и заключается побужденіе заставившее перипатетиковъ принять началомъ, что всѣ наши познанія происходятъ изъ внѣшнихъ чувствъ. Но всѣ были такъ далеки отъ сознанія этой истины, что ни одинъ изъ нихъ не умѣлъ раскрыть ее и, послѣ столькихъ столѣтій, сдѣлать это значило еще сдѣлать открытіе

«Бэконъ можетъ быть первый замѣтилъ эту истину. Она составляетъ основаніе того творенія, въ которомъ онъ даетъ такіе превосходные совѣты въ интересѣ успѣха

наукъ. Картезіанцы отвергли это начало съ презрѣніемъ, потому что судили о немъ только по сочиненіямъ перипатетиковъ. Наконецъ Локкъ уловилъ его и имѣетъ преимущество быть первымъ, который доказалъ его». Это мѣсто достаточно ясно показываетъ, какъ понимаетъ Кондильякъ заслуги Локка для философіи духа и въ чемъ признаетъ его неотъемлемое первенство въ ряду мыслителей новаго времени. Но еще нагляднѣе выступаетъ это въ раскрытіи того самаго начала, которое, какъ онъ полагалъ, принято имъ отъ Локка. Такъ, наприм., въ «Трактатѣ объ ощущеніяхъ», Кондильякъ говоритъ: «Если разсмотримъ, что воспоминаніе, сравненіе, сужденіе, различеніе, воображеніе, удивленіе, отвлеченныя идеи, идеи числа и продолженія, знаніе истинъ общихъ или частныхъ, суть только различныя видоизмѣненія вниманія; что страсти, любовь, ненависть, надежда, страхъ суть только различныя видоизмѣненія желанія; и что вниманіе, въ первомъ случаѣ, и желаніе, во второмъ, — въ отношеніи къ которымъ тѣ чувства суть только видоизмѣненія,—суть сами, по своему происхожденію, не больше какъ видоизмѣненія внѣшняго ощущенія (sensation): то не можемъ не вывесть отсюда, что внѣшнее ощущеніе обнимаетъ (envellopre) собою всѣ душевныя способности» *).

Правда, что Кондильякъ никогда не могъ поставить защищаемаго имъ начала съ такою отчетливостію, какъ Гертли. Выраженія, что всѣ способности духа суть только видоизмѣненія (modifications) или преобразованія (transformations) внѣшнихъ ощущеній, сами по себѣ, темны, сбивчивы, неопредѣленны. Положеніе Гертли отчетливо

*) Traité des Sensations. Part. I. Chap VII. Sect. 2.

потому, что онъ, становясь на точку зрѣнія Локка, замѣчаетъ опредѣлительно, что рефлексія послѣдняго излишня подлѣ закона ассоціаціи. И такъ какъ ассоціація есть у Гертли такой же физіологическій процессъ, какъ и самое ощущеніе, то и понятно, что, отрицая рефлексію Локка, Гертли хотѣлъ сказать, что оригинальныхъ операцій духа, въ смыслѣ Локка, не существуетъ и всѣ духовныя явленія стоятъ въ прямой зависимости отъ перемѣнъ органическихъ или дѣятельности мозга; — что высшія или самостоятельныя, по мнѣнію Локка, операціи духа суть только скопленія или аггрегаты внѣшнихъ ощущеній, образующіеся по оригинальнымъ законамъ мозговой системы.—Это и есть единственный точный смыслъ, какой можетъ имѣть и теорія Кондильяка, игнорирующая локкову рефлексію и разсматривающая всѣ операціи духа какъ видоизмѣненія или преобразованія внѣшнихъ ощущеній. Въ такомъ именно смыслѣ ученіе Кондильяка было усвоено его школою, и тѣмъ легче, что оно было, въ существѣ, только новымъ изданіемъ распространенной во Франціи теоріи Гассенди, противъ которой именно вооружался Локкъ. Такимъ образомъ вся разница между Кондильякомъ и Гертли состоитъ въ томъ, что Гертли ясно сознавалъ свое уклоненіе отъ Локка, и весьма отчетливо мотивировалъ оное, между тѣмъ какъ Кондильякъ вовсе не чувствовалъ своего отступленія отъ знаменитаго «Опыта о человѣческомъ умѣ», а потому и не былъ въ состояніи достаточно ясно очертить своей точки зрѣнія, въ противоположность Локку.

Французская литература о духѣ послѣ Кондильяка слѣдовала — какъ мы уже замѣчали — данному имъ направленію, и также заявляла, вслѣдъ за нимъ, что ма-

нерою своего изслѣдованія этого предмета французскіе ученые обязаны Локку. Въ своемъ сочиненіи «О духѣ», Гельвецій писалъ. «Когда Аристотель сказалъ: nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu, онъ, конечно, не соединялъ съ этою аксіомою тѣхъ идей какія Локкъ. Эти идеи были у греческаго философа не больше какъ предусмотрѣніе будущаго открытія, честь котораго принадлежитъ всецѣло философу англійскому. *) Кондорсе выражается объ Аристотелѣ и Локкѣ **) почти въ тѣхъ же словахъ.

Въ предыдущей части нашего сочиненія мы имѣли уже случай останавливаться на такой теоріи, какъ Гертли или Кондильяка. Поставляя всѣ духовныя явленія въ разрядъ различнаго рода явленій чувственныхъ, или въ прямую зависимость отъ перемѣнъ тѣлесныхъ, эти теоріи измѣняютъ во многомъ нашъ взглядъ на духовную жизнь человѣка Тогда мы имѣли бы, въ концѣ, только одни законы физическіе, законы нашего тѣла, а не законы духа; и твердому вѣрованію человѣка, что тѣло есть средство духовнаго существованія, наносится нѣкоторый ущербъ, потому что остается не рѣшительнымъ, не служатъ ли и самыя лучшія чувства и побужденія человѣка, какъ вытекающія, по этой теоріи, изъ конституціи тѣлесной, — просто къ поддержанію нашего тѣла. Мы сказали *не рѣшительнымъ*, потому что даже и при такомъ взглядѣ остается полный просторъ надѣяться, что мудрый Виновникъ человѣческаго духа приноравилъ законы нашего тѣла къ временнымъ потребностямъ нашего духа. И только одна черта этой теоріи влечетъ за

*) De l'Esprit. Discour IV.

**) Tableau des progrès de l'Esprit humain. p. 133, 242.

собою, въ такомъ случаѣ, выводы повидимому опаснаго свойства: это именно полная пассивность духа, и исключительная самостоятельность тѣла, повидимому измѣняющія весь взглядъ на нравственную отвѣтственность человѣка. При самомъ глубокомъ религіозномъ вѣрованіи, мы были бы такимъ образомъ вовлечены въ какой-то фатализмъ, по которому вся наша судьба предопредѣлена заранѣе въ нашей системѣ мозга и нервовъ, совокупно съ другими физическими дѣятелями. Но дальше этого вывода итти не возможно. Есть въ теоріяхъ духа строго и исключительно физіологическихъ нѣкотораго рода фатализмъ; но это, какъ и всякій фатализмъ, не уничтожаетъ нимало—ни соотвѣтственныхъ религіозныхъ вѣрованій, ни нашихъ понятій о существенной разницѣ между духомъ и тѣломъ. Если религіозныя вѣрованія принимаютъ въ этомъ случаѣ особенный оттѣнокъ, (такъ распространенный въ жаркихъ климатахъ), то матеріализму при этомъ нѣтъ ни малѣйшей поблажки. Зависятъ ли отъ тѣла всѣ операціи нашего духа, или только нѣкоторыя, — въ томъ и другомъ случаѣ эта зависимость ограничится извѣстнымъ однообразіемъ преемства вещественныхъ и духовныхъ явленій; и противоположность между ними нимало не ослабляется исключительно физіологическою теоріею духа. Поэтому, когда изъ теоріи сенсуализма, какова Кондильяка и Гертли, дѣлаютъ выводы въ пользу матеріализма и атеизма, то мотивы къ этому лежатъ уже не въ свойствахъ этой теоріи, а въ причинахъ совершенно для ней постороннихъ. Здѣсь не мѣсто изслѣдовать, какого рода эти причины; мы хотѣли только замѣтить эту важную и весьма распространенную ошибку, когда полагаютъ, что сенсуализмъ непремѣнно

ведетъ къ безнравственности, матеріализму и атеизму. Относительно двухъ послѣднихъ предметовъ ошибка эта наглядна. Но и первый предметъ логически отнюдь не вытекаетъ отсюда. Наша нравственность могла бы направляться, въ концѣ, интересами нашего тѣла, но составъ ея естественныхъ явленій отъ этого нимало не измѣняется; мотивы долга, правды и т. д., — откуда бы они въ концѣ не выходили и къ чему бы ни направлялись, — а съ ними вмѣстѣ и существо наказанія, какъ возмѣщеніе недостатка или тупости естественныхъ мотивовъ, — остаются въ своей фактической силѣ, и съ такою же дѣйственностію, какъ и прежде, не взирая на таящійся въ такой теоріи грубый оттѣнокъ фатализма. Кратко сказать, мнѣніе о неизбѣжномъ логическомъ исходѣ безнравственности, матеріализма и атеизма изъ теоріи сенсуализма, есть только случайная ассоціація, которой историческое происхожденіе объяснить не трудно. Она основана на томъ паралогизмѣ, что многіе сенсуалисты были дѣйствительно проповѣдниками теорій оскорбительныхъ для нашей нравственности, матеріалистами и атеистами, — и даже увѣряли публику, что это неизбѣжныя логическія послѣдствія такой теоріи. Что же, поставимъ ли къ этому факту наше Ergo?... Очевидно, что это было бы по меньшей мѣрѣ легкомысленно. Если въ рѣшеніи этого вопроса держаться только указаній исторіи, т. е наблюдать выводы, какіе были сдѣланы изъ этой теоріи въ разныя времена, то нельзя не пріити къ тому заключенію, что подобная теорія, *совмѣстно съ другими, личными и общественными условіями, легко можетъ* повести къ выводамъ не благопріятнымъ для нашихъ высшихъ убѣжденій, и что, напротивъ, внѣ такихъ

условій, оно не даетъ предполагать въ себѣ такой печальной тенденціи и тѣмъ болѣе какой нибудь логической необходимости. Тотъ, кто знаетъ понятія о Божествѣ Гоббса, о безсмертіи — Гертли и Пристли, понятіе о всѣхъ предметахъ нравственности и религіи—Гассенди, тотъ можетъ достаточно убѣдиться, что чистыя понятія объ этихъ предметахъ аббата Кондильяка и его первыхъ послѣдователей,—такъ-называемыхъ французскихъ деистовъ, —отнюдь не были лицемѣріемъ —Темныя понянія о процессѣ нашихъ мыслей могутъ внушать увѣренность, что выводы ученыхъ суть всегда чистое и совершенное дѣло ума, что въ нихъ не выражаются ни страсти, ни частныя и временныя цѣли, ни общественныя склонности въ извѣстную эпоху исторіи На самомъ дѣлѣ это далеко не такъ. Какъ скоро научныя положенія пріобрѣтаются не путемъ строгой индуктивной методы,—тѣми experimenta crucis, которые изображены нами раньше, и основанными на нихъ выводами,—наши заключенія зависятъ большею частію отъ однѣхъ случайностей частнаго предрасположенія и общественныхъ склонностей, и удача или неудача ихъ нимало не свидѣтельствуетъ о логической необходимости этихъ выводовъ. Припоминая, въ какомъ несовершенствѣ находились до сихъ поръ различныя науки о человѣческомъ духѣ, будемъ ли удивляться, что различные философы, изъ одной и той же сенсуалистической теоріи, приходили къ самымъ различнымъ, и часто совершенно противуположнымъ выводамъ относительно началъ нравственности и религіи?—Поэтому всѣ оскорбительные для нашихъ лучшихъ убѣжденій выводы, какіе дѣлались сенсуалистами различныхъ временъ и народовъ, должны служить современному историку болѣе

симптомомъ господствовавшаго тогда вкуса, и личнаго характера писателей, чѣмъ логической тенденціи самой системы.

Такъ, а не иначе, мы смотримъ и на тотъ замѣчательный фактъ новой исторіи, что какъ въ школѣ Гертли, такъ и въ школѣ Кондильяка, постепенно пришли къ самымъ неутѣшительнымъ выводамъ,—къ матеріализму, атеизму и, во Франціи по крайней мѣрѣ, къ нравственному катехизису, возмутительному для совѣсти всякаго благороднаго человѣка. Начало этихъ выводовъ весьма ясно высказано у Дидро: «всякая идея», говоритъ онъ, «должна, въ послѣднемъ анализѣ, разложиться на какое нибудь чувственное представленіе; и такъ какъ все что есть въ нашемъ умѣ, привзошло путемъ нашего внѣшняго ощущенія, то все выходящее изъ нашего ума, есть химера, или же должно, путемъ обратнымъ, указать намъ чувственный предметъ, съ которымъ оно связано. Отсюда великое правило въ философіи: всякое выраженіе, не имѣющее *внѣ насъ* чувственнаго предмета, къ которому оно можетъ относиться, не имѣетъ никакого смысла». *)

Этотъ выводъ Дидро—нельзя не согласиться—очень рѣшителенъ, и пользуясь его мнимо-великимъ правиломъ, мы дѣйствительно должны получить и «Систему природы» барона Гольбаха, и «Катехизисъ» Вольнея. Кратко сказать, вмѣстѣ съ этимъ выводомъ, вся философія духа въ собственномъ смыслѣ, или психологія, становится вѣтвію матеріалистической физіологіи, какъ это мы и видимъ наконецъ у Кабаниса. Такимъ образомъ, въ фактѣ, блестящее начало индуктивной философіи духа, сдѣланное

*) Oeuvres de D Stewart. Tom II. p. 182.

во Франціи Кондильякомъ и возбудившее столько востор женныхъ надеждъ, имѣло жалкій конецъ,—полное отри-цаніе этой науки и ея предмета.—Декартъ смѣнилъ во Франціи схоластику; Кондильякъ Декарта, Кабанисъ Кон-дильяка.

Нѣмецкіе историки философіи духа обыкновенно и оканчиваютъ свою работу на этомъ пунктѣ исторіи на-шей науки во Франціи. «У Англичанъ», говоритъ напр. Розенкранцъ, «философія погибла въ концѣ XVIII-го сто-лѣтія въ утилизмѣ и соціализмѣ, какъ у французовъ была поглощена водоворотомъ революціи». *) Не мало долженъ былъ бы удивиться почтенный ученый тому, что философія духа въ Англіи продолжала и въ текущемъ столѣтіи разработываться, съ отличнымъ успѣхомъ, Бро-уномъ, Гамильтономъ, Джемсомъ Миллемъ, Д. Ст. Мил-лемъ, Спенсеромъ, Бэномъ и многими другими. Еще бо-лѣе должно было бы удивить его то, что философія духа во Франціи, именно съ началомъ текущаго столѣтія, и вступила на единственно возможный для успѣховъ этой нау-ки путь, проложенный Локкомъ. Мы разумѣемъ такихъ писателей Франціи, какъ Ларомигьеръ, Роайе-Коларъ, Жуфруа, Дежерандо и др.

Ларомигьеръ былъ первый замѣчательный француз-скій писатель о духѣ, осмѣлившійся выступить открыто противъ авторитетовъ Кабаниса и Кондильяка; онъ на-чалъ собою рядъ писателей, которые, своею сильною оп-позиціею распространившемуся во Франціи, въ концѣ XVIII го столѣтія, матеріализму, нанесли ему чувствитель-ный ударъ въ общественномъ мнѣніи.

*) *Kant:* Sämmtliche Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert. XII Theil. p. 36.

«Ларомигьеръ», говоритъ Тэнъ, «кромѣ внѣшнихъ ощущеній, опредѣленныхъ впечатлѣніями на органы и описанныхъ Кондильякомъ отмѣтилъ видоизмѣненія или чувства, испытываемыя нами по поводу дѣйствій нашихъ собственныхъ способностей, по поводу двухъ идей, представляющихся въ одно время и сравниваемыхъ, и по поводу дѣйствія, которое представляется произведеніемъ свободнаго дѣятеля. Онъ нашелъ такимъ образомъ, что есть четыре ряда чувствъ или страдательныхъ видоизмѣненій, и что всѣ идеи имѣютъ свое происхожденіе въ томъ или другомъ изъ этихъ чувствъ.» *) Идеи, которыя имѣютъ свое происхожденіе въ собственныхъ состояніяхъ духа, совершенно отличныхъ отъ внѣшнихъ ощущеній, и суть именно идеи локковой рефлексіи Самое названіе этихъ состояній чувствами (sentiments) введено, въ первый разъ, Юмомъ. и вслѣдствіе представляемаго имъ доступа къ недоразумѣніямъ и перетолкованіямъ, встрѣчено было сначала возраженіемъ, но потомъ сдѣлалось самымъ обыкновеннымъ терминомъ. Итакъ, какъ бы мы ни смотрѣли на ларомигьерово дѣленіе второго порядка на три класса, – а мы убѣждены, что оно не выдержитъ строгой критики, — остается весьма важнымъ фактомъ то, что Ларомигьеръ допустилъ вполнѣ одно изъ руководительныхъ началъ локковой критики.—особенный отъ внѣшнихъ чувствъ источникъ идей, въ собственной дѣятельности духа вызываемой внѣшними ощущеніями.

Роайе-Коларъ, Жуфруа и сторонники ихъ слѣдовали Локку съ тѣми особенностями, которыя были заимствованы ими изъ сочиненій Рида и Д. Стюарта. Тэнъ, на-

*) *H. Taine:* Les philosophes français du XIX-me siécle. 1857 p. 14.

писавшій исторію французскихъ философовъ XIX-го столѣтія разсказываетъ, что Роайе-Коларъ встрѣтилъ случайно у одного букиниста «Опытъ о человѣческомъ умѣ» Рида, «купилъ и основалъ новую французскую философію». *) Главная тема Роайе-Колара и Жуфруа, переводчика Д. Стюарта, есть, какъ легко догадаться, столько занимавшее Рида и его знаменитаго ученика «внушеніе» (suggestion). Къ сожалѣнію, въ своихъ опытахъ, эти писатели и ихъ приверженцы далеко не усвоили себѣ всѣхъ пріемовъ индуктивнаго изслѣдованія Рида и Стюарта. Начатая разъ, реакція противъ Кондильяка и Кабаниса не удержалась въ надлежащихъ границахъ. Напротивъ, рядомъ съ умѣреннымъ тономъ, представляемымъ Ларомигьеромъ, Коларомъ и Жуфруа, раздавались еще громче голоса такихъ ученыхъ, какъ Мэнъ-де-Биранъ, который вздумалъ на французскую почву пересадить нѣмецкій идеализмъ Фихте и терялся въ туманныхъ фразахъ объ абсолютномъ «я», —и Кузенъ, который пытался соединить въ своей системѣ, въ одно и тоже время, и Декарта, и Локка, и Шеллинга и Гегеля.—Рядомъ съ Кузеномъ работали — Жозефъ-де-Местръ и богословская школа; Сенъ-Мартенъ и всякаго рода утопіи соціальныя; и наконецъ матеріализмъ. **)

Посмотримъ теперь, какую судьбу метода философіи духа испытала въ Германіи.

*) Ibid. p. 22

**) Превосходный трудъ упомянутаго нами Тэна: De l'Intelligence и другіе, явившіеся послѣ изданія этого сочиненія въ 1867 году, обнаружили снова у французскихъ писателей рѣшительную склонность слѣдовать методѣ Бэкона и Локка въ обработкѣ философіи духа, подтверждая тѣмъ высказываемый нами взглядъ на достоинство этой методы

Какъ мы видѣли, французская философія духа, со временъ Кондильяка, подчинилась вліянію англійской, а со времени Мэнъ-де-Бирана и Кузена, отчасти и нѣмецкой. Изъ этого однакожъ напрасно стали бы заключать, что нѣмецкая литература о духѣ вообще оригинальнѣе французской; въ цѣломъ слѣдовало бы можетъ-быть сказать наоборотъ. Мэнъ-де-Биранъ и Кузенъ усвояли изъ нѣмецкой литературы объ этихъ предметахъ черты далеко не чуждыя ихъ народному генію и только на время изглаженныя въ ихъ литературѣ подавляющимъ вліяніемъ философіи англійской. Разсматривая ближе дѣло этихъ двухъ писателей, нельзя не замѣтить, что въ ихъ сочиненіяхъ французская философія духа сдѣлала только поворотъ къ родному Декарту и его школѣ. Реакція, начатая Ларомигьеромъ, кончилась здѣсь возвращеніемъ къ давно забытымъ преданіямъ силлогистики, уцѣлѣвшимъ въ философіи нѣмецкой. Ибо нѣмецкая наука о духѣ, начиная съ XVII-го столѣтія и донынѣ, въ отношеніи къ методѣ обработки этого предмета, стояла постоянно, прямо или косвенно, подъ двумя совершенно противоположными вліяніями,—облагороженной силлогистики Декарта и его школы, со стороны французской, и индуктивнаго изслѣдованія Бэкона, Локка и его школы, со стороны англійской. Вся исторія нѣмецкой философіи духа представляетъ, въ этомъ отношеніи, непрерывный рядъ колебаній между этими двумя противоположными и непримиримыми направленіями. До половины XVIII го столѣтія въ ней господствуетъ направленіе Декарта, и Лейбницъ съ Вольфомъ заправляютъ умами нѣмецкихъ моралистовъ; съ половины этого столѣтія стали раздаваться громкіе голоса въ пользу Локка Но съ появленіемъ си-

стемы Канта начинается реакція противъ этого направленія, которая тяготѣетъ надъ умами до сороковыхъ годовъ текущаго столѣтія, — когда голоса, раздававшіеся въ пользу индуктивной методы Локка, начали находить болѣе отголоска у нѣмецкихъ изслѣдователей духа, а съ пятидесятыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія, получили замѣтный перевѣсъ надъ направленіемъ противоположнымъ

Выше замѣтили мы, какъ долго во Франціи не могли даже въ физикѣ помириться съ методою Бэкона и признать открытія Ньютона. Тоже самое повторяется и въ Германіи. Знаменитый Лейбницъ, удивлявшій современниковъ необыкновенною, повидимому превосходящею силы человѣка эрудиціею, — преобразовавши по-своему систему Декарта, не только не хотѣлъ принять теорій Ньютона въ физикѣ и оптикѣ, но и возставалъ противъ нихъ съ жаромъ и неутомимостью. Вся эта борьба противъ методы Бэкона и Ньютона высказалась въ знаменитомъ спорѣ его съ англійскимъ ученымъ, Клеркомъ,— спорѣ продолжавшемся много лѣтъ и прекратившемся только со смертію Лейбница.

На мѣсто теорій Ньютона, Лейбницъ хотѣлъ поставить свою систему *предуставленной гармоніи*, *монадъ*, *полноты* и проч., и все это на прирожденномъ или апріорномъ— въ смыслѣ Декарта—законѣ *достаточнаго основанія* «Я свелъ»—писалъ онъ къ одному изъ друзей, въ продолженіи своего диспута съ Клеркомъ—«положеніе нашего спора къ той великой аксіомѣ, что ничего не существуетъ и не случается безъ достаточнаго основанія, почему оно существуетъ такъ, а не иначе. Если онъ («Клеркъ или лучше Ньютонъ») будетъ продолжать отрицать это

то гдѣ будетъ его искренность? Если же онъ уступитъ, то прости пустота, атомы и *вся философія г. Ньютона...*» *).

Такую же сильную оппозицію выказалъ Лейбницъ и противъ философіи Локка. Она основывалась совершенно на томъ же недоразумѣніи, за которое Кондильякъ и его школа столько прославляли Локка. Лейбницъ сводилъ все ученіе Локка къ извѣстному правилу, которое, какъ мы видѣли, школа Кондильяка приписывала Аристотелю—(хотя Джиллисъ **) показалъ, что такой фразы во всѣхъ сочиненіяхъ Аристотеля не отыскивается, и Блеки ***) происхожденіе ея относитъ къ философіи стоической)—nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Лейбницъ соглашался на это, съ своимъ ограниченіемъ: nisi ipse intellectus,—ограниченіемъ, которое есть только буквальный переводъ дѣйствительнаго выраженія объ этомъ предметѣ Аристотеля ****). Д. Стюартъ, который болѣе другихъ раскрылъ ложность взглядовъ на систему Локка, господствующихъ и до нынѣ во Франціи и Германіи, современъ Кондильяка и Лейбница,—замѣчая, что правила, приписываемаго Лейбницемъ Локку, онъ не нашелъ ни въ одномъ изъ локковыхъ сочиненій, сопровождаетъ ограниченіе Лейбница—nisi ipse intellectus—слѣдующими словами: «Это замѣчаніе превосходно и дѣлаетъ честь про-

*) *Leibnitz:* Opera. Tom V. p. 33. Oeuvres d. D. Stewart. Tom. IV. p. 151.

**) *Stewart*: Oeuvres. Tom. II. p. 179.

***) Hist. of the Phil. of Mind. Vol. I. p. 132.

****) Καὶ αὐτος δε νοῦς νοητὸς ἐστιν, ὥσπερ τὰ νοητά. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, το αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον. (О душѣ. кн. III. гл. V.) Oeuvres de D. Stewart. Tom. IV. p. 57; nota.

ницательности критика. Но не легко понять, какъ можно было подобное мнѣніе приписывать автору, который столь часто и столь рѣшительнымъ образомъ высказываетъ, что «рефлексія» есть источникъ идей существенно различныхъ съ тѣми, которыя берутъ свое начало во внѣшнемъ ощущеніи. На мой же взглядъ, выраженіе Лейбница и есть ничто иное, какъ сущность ученія Локка, въ формѣ болѣе сжатой и эпиграмматической. Есть ли въ этой фразѣ что нибудь такое, чего бы Локкъ не раскрылъ яснѣе и шире въ слѣдующей: «предметы внѣшніе даютъ духу идеи чувственныхъ качествъ, т. е., всѣ различныя перпепціи, которыя эти качества въ насъ производятъ; а духъ снабжаетъ умъ идеями своихъ собственныхъ операцій».

«Необыкновенная ревность какую, съ самаго начала своего творенія, Локкъ обнаруживаетъ противъ гипотезы *врожденныхъ идей*, отчасти можетъ служить къ объясненію заблужденія, въ которое впали его комментаторы, въ толкованіи его системы о происхожденіи нашихъ познаній. Читая его аргументы объ этомъ предметѣ, никогда однакожъ не должно упускать изъ виду, что предметомъ его нападеній служитъ теорія врожденныхъ идей Декарта, по которой *врожденная идея* есть будто бы что-то сосуществующее съ духомъ, въ которомъ она обнаруживается,—и воспріемлется умомъ, раньше чѣмъ начали дѣйствовать внѣшнія чувства. Тѣсное родство между этою теоріею и нѣкоторыми ученіями платоновой школы, вѣроятно, и помѣшало Лейбницу судить, съ его обыкновеннымъ безпристрастіемъ, объ аргументахъ употребляемыхъ Локкомъ для ея опроверженія, и дало ему поводъ слишкомъ поспѣшно заключить, что оппозиція Локка

системѣ Декарта вытекаетъ изъ воззрѣній, которыя всецѣло совпадаютъ съ воззрѣніями Гассенди и другихъ оппонентовъ этой системы; многочисленныя мѣста, приведенныя нами изъ Локка, весьма достаточно доказываютъ всю несостоятельность такого мнѣнія». *)

Тѣмъ не менѣе, это неосновательное мнѣніе и громкая слава Лейбница закрыли нѣмецкимъ ученымъ глаза для философіи Локка на цѣлыхъ полстолѣтія. «Было время», писалъ знаменитый Эйлеръ къ одной нѣмецкой принцессѣ, «когда система предуставленной гармоніи была во всей Германіи въ такомъ ходу, что сомнѣвавшіеся въ ней считались невѣждами и тупоумными». **) Это время продолжалось во все царство ученика Лейбница, Вольфа, и кромѣ мистики монадъ и предуставленной гармоніи, прославилось, въ лѣтописяхъ нѣмецкой науки, ученіемъ объ археѣ и двухъ духахъ въ человѣкѣ, добромъ и зломъ, и другими вымыслами Компанеллы и фанъ-Гельмонта, принятыми въ нѣмецкую философію духа Рюдигеромъ, Томазіусомъ и др. Такой мракъ, облегавшій Германію до половины XVIII-го столѣтія, началъ разсѣеваться именно въ то время, когда, во Франціи, Кондильякъ провозгласилъ новую эру философіи, открытую человѣчеству Локкомъ. Можно не безъ основанія думать, что Энгель и Дальгамъ, съ которыми началась въ Германіи заря лучшей науки, ознакомились съ Локкомъ, не изъ собственныхъ сочиненій этого автора, а изъ его французскихъ панегиристовъ Какъ бы то ни было, Дальгамъ, начавшій свою литературную дѣятельность въ 1756 году, по сло-

*) *D. Stewart*: Oeuvres. Tom IV. p. 57—63.

**) Ibid. p. 100.

вамъ Ф. Каруса, «говорилъ уже о психологіи κατ' ἐξοχήν, которая не пускалась бы въ изслѣдованіе глубочайшей связи души и тѣла, а удерживала свою любознательность, въ отношеніи къ душѣ, *въ предѣлахъ человѣческаго духа* и остерегалась обольщеній. «*Этотъ* вѣрный путь», по выраженію Дальгама, «проложенъ Локкомъ». «Здѣсь», продолжаетъ Карусъ, «*въ первый разъ прозвучало въ Германіи*, *) что *психологія* обыкновенно разсматривалась какъ часть *метафизики* (пневматологія), и что она, какъ и вся метафизика, могла бы быть обработываема по методѣ исторической». **) Въ 1757 г. появился «Опытъ о человѣческомъ умѣ» Локка въ нѣмецкой обработкѣ Полея. Эта обработка показалась неудовлетворительною и вызвала новую, Титмана, въ 1791, за этими обработками послѣдовалъ полный переводъ Теннемана, отъ 1795—797 годовъ. Въ тоже время, съ половины XVIII-го столѣтія, стали переводиться, въ большомъ количествѣ, сочиненія изъ школы Локка и школы Кондильяка. Такимъ образомъ мы встрѣчаемъ переводы Юма (1759, 793) Боне (1772), Гертли (1772), Гельвеція (1774), Пристли (1784), Кондильяка (1787), Рида (1782), Догальда Стюарта (1797) и проч И вмѣстѣ съ этими переводами явились попытки оригинальныхъ сочиненій въ томъ же духѣ, въ трудахъ Шульце, Пелица, Абихта, Гофбауэра, Якоби и др., равно какъ и литературный органъ новой методы изслѣдованія духовныхъ явленій — въ Allgemeine Repertorium fur empyrische Psychologie und verwandte Wissen-

*) Весь курсивъ въ подлинникѣ.

**) *F. A. Carus* Geschichte der Psychologie. 1808 III Th. p 595.

schaften, изданіи Маухардта. Впрочемъ Ф. Карусъ совершенно правъ, когда, въ своей исторіи психологіи, изданной по смерти автора, въ 1808 году, замѣчаетъ, что изъ двухъ новыхъ направленій, спиритуализма и матеріализма, ведущихъ свое начало отъ Декарта и Гоббса, матеріализмъ «не нашелъ такого благопріятнаго пріема, какъ спиритуализмъ, по крайней мѣрѣ въ Германіи». *) Какія нибудь твердыя направленія въ преслѣдованіи новой методы въ наукѣ о духѣ, были въ это время еще чужды Германіи; и за исключеніемъ скептицизма Шульце, склонявшагося къ Юму, и благочестиваго матеріализма Тидемана, сближавшагося съ Додуэлемъ и Пристли, мы не открываемъ никакихъ симптомовъ того, по крайней мѣрѣ въ попыткахъ оригинальныхъ; хотя нельзя не видѣть, что переводная литература уже выражала нѣкоторую склонность нѣмецкой публики къ теоріямъ французскихъ кавалеровъ двора Фридриха Великаго, Д'Аржанса и Мопертюи

Ноакъ, не помнимъ гдѣ, замѣчаетъ съ прискорбіемъ, что индуктивное направленіе философіи духа въ Германіи не удержалось. Ноакъ винитъ въ этомъ Фихте и особенно Шеллинга. Однако такъ ли это? Они ли начали эту реакцію? Какъ бы наше мнѣніе ни показалось страннымъ, мы рѣшаемся утверждать, что реакція противъ индуктивной методы изслѣдованія, сопровождавшаяся такими печальными послѣдствіями для науки въ Германіи, начата Кантомъ. Кантъ предупредилъ дѣло Кузена во Франціи; и сравнивая результаты предпріятія обоихъ, мы не знаемъ, кому изъ нихъ отдать преимущество. Одна порча литера-

*) Ibid. p. 526.

турнаго вкуса нѣмецкихъ ученыхъ,—именно эта страсть къ непроницаемо-темному складу стиля,—одно это обстоятельство, отозвавшееся въ послѣдствіи вреднымъ образомъ отчасти и на другихъ европейскихъ литературахъ, есть важная историческая вина Канта. Но стиль всегда выражаетъ по меньшей мѣрѣ логическіе пріемы изслѣдованія; и новый стиль Канта, самъ по себѣ, доказываетъ рѣшительную перемѣну въ логическомъ направленіи изслѣдованій духа въ Германіи, — перемѣну, которая, съ теченіемъ времени испортила усилія нѣсколькихъ поколѣній нѣмецкихъ ученыхъ.

Дѣло Канта мы можемъ уяснить только въ ходѣ цѣлаго нашего изслѣдованія; въ настоящемъ случаѣ ограничимся немногими предварительными замѣчаніями.

Тотъ весьма бы обманулся, кто бы подумалъ что, въ теченіи послѣдней половины XVIII-го столѣтія, Декартъ и его нѣмецкая школа, представляемая Лейбницемъ и Вольфомъ, потеряли совершенно свою силу въ нѣмецкихъ университетахъ. Напротивъ, она отошла на время только на задній планъ, и въ виду новыхъ стремленій, выходившихъ изъ Англіи и Франціи, продолжала свой кафарсисъ. Работы Ламберта, Морица, Плуке и другихъ, показываютъ, что они старались сблизиться, по возможности, съ методою Бэкона и Локка, или, какъ говорится, работали въ *примирительномъ* направленіи. Кантъ былъ только плодомъ этихъ примирительныхъ усилій. Воспитанный первоначально въ духѣ Вольфа, неутомимо изучавшій Лейбница, Декарта, Спинозу и др., Кантъ, какъ самъ разсказываетъ, случайно узналъ Юма, который произвелъ на него потрясающее впечатлѣніе. Вся послѣдующая литературная дѣятельность его про-

исходила подъ вліяніемъ этихъ двухъ совершенно разнородныхъ и непримиримыхъ впечатлѣній. Кантъ ознакомился съ Локкомъ, Юмомъ, Ридомъ и другими учеными изъ школы Локка, и мало по малу въ немъ сформировалось то направленіе, которое въ цѣломъ представляетъ нѣчто оригинальное, и въ частяхъ соединеніе самыхъ непримиримыхъ теорій — Декарта, Лейбница, Спинозы, Локка, Юма, Рида и другихъ;—направленіе, въ которомъ преобладающею стихіею оставалась тенденція Декарта и схоластики, но по наружности господствовала критика Локка и Юма.

Въ настоящее время, кажется, нѣтъ большой нужды доказывать, что критическое направленіе философіи обязано своимъ происхожденіемъ не Канту, а Локку, у котораго Кантъ заимствовалъ и предметъ своей философской критики и первое руководительное начало методы;*) это начинаютъ чувствовать и сами нѣмецкіе ученые **). Противоположныя увѣренія историковъ изъ школы Гегеля.— Мишле, Эрдмана и т. д., за которыми въ новое время слѣдовалъ и Куно Фишеръ, потеряли значительно свой кредитъ. Отъ Локка же Кантъ принялъ и другое руководительное начало его критики ***), но только на половину; и это для нѣкотораго сбереженія началъ Декарта. Кантъ согласенъ съ Локкомъ и его школою, что существуютъ два источника идей, совершенно отличные другъ отъ друга: ощущенія и собственныя операціи духа; но идеи второго порядка не производятся впервые съ началомъ этихъ опе-

*) Недоступность человѣческому знанію нефеноменальной сущности вещей. См. Т. I стр. 55.

**) См. *M. W. Drobisch.* Ueber Locke, den Vorlaufer Kant's. Zeitschrift fur exacte Philosophie, von Allihn und Ziller. Band II. Heft 1.

***) См. Т I стр. 66.

рацій, какъ у Локка и его школы, а напротивъ, вступаютъ въ эти операціи, какъ предсуществовавшія въ различныхъ способностяхъ духа, до начала ощущеній, согласно съ ученіемъ Лейбница и Декарта. Правда, что этимъ готовымъ идеямъ, при первомъ руководительномъ началѣ Локка, не предстояло играть большой роли въ нашихъ познаніяхъ, и отъ схоластической метафизики и пневматологіи Кантъ, повидимому, отказался; но какъ привиллегированный классъ идей, существующій въ духѣ человѣка раньше всякаго ощущенія, онъ получилъ, у Канта, привиллегированную роль въ дѣлахъ опыта и наблюденія; и средневѣковыя претензіи силлогизма, какъ независимой отъ индукціи методы философствованія, были такимъ образомъ спасены. А этого уже было достаточно чтобы, съ помощью такого орудія, снова направить усилія нѣмецкихъ философовъ къ схоластическимъ изслѣдованіямъ нефеноменальной сущности вещей.

Дѣло не заставило себя ждать. Глубокіе умы Фихте, Шеллинга, Гегеля, обратились къ изслѣдованію «божественной» сущности всѣхъ вещей, на манеръ Спинозы, который, съ счастливой руки Лессинга, началъ, въ концѣ XVIII-го столѣтія, волновать умы нѣмецкихъ ученыхъ. Идя шагъ за шагомъ въ отрицаніи строгой методы изслѣдованія духовныхъ явленій, нѣмецкая литература этого направленія постепенно и оригинально воспроизвела—и Бруно, и Якова Бема, и средневѣковыхъ мистиковъ, и гностицизмъ, и неоплатонизмъ, и буддизмъ.

Это мистическое настроеніе, овладѣвшее нѣмецкими учеными подъ вліяніемъ Канта и Спинозы, господствовало въ Германіи почти до сороковыхъ годовъ; и до сего дня еще не исчезли его слѣды. Ученые, недовольные

этимъ явленіемъ въ наукѣ, тщетно старались ослабить его вліяніе своими литературными трудами; они не были замѣчаемы, тѣмъ болѣе, что и сами обнаружили на своихъ произведеніяхъ слѣды того же настроенія. Оппозиція работала различными путями переводились сочиненія самаго противоположнаго склада, какъ Кабаниса (1804), Пристли (1806), писались сильныя и язвительныя критики, какъ Шмида, Кеппена, Вельѣма и др., и составлялись литературные труды съ другимъ направленіемъ, между которыми пріятное впечатлѣніе производятъ сочиненія Фриза, Гербарта и Бенеке. Охлаждающее впечатлѣніе на пылкихъ нѣмецкихъ изслѣдователей духа, производила также выступавшая все яснѣе и яснѣе, съ 20-хъ годовъ текущаго столѣтія, матеріалистическая тенденція нѣмецкой физіологіи, въ сочиненіяхъ Гартмана, Гейнрота, Грооса, Фридрейха, Блюмредера, Гризингера и т. д... Около сороковыхъ годовъ, къ этому направленію примкнули перебѣжчики изъ школы Гегеля, съ Фейрбахомъ во главѣ; и для Германіи настали времена французскихъ энциклонедистовъ и Кабаниса.

Послѣднее направленіе считается сегодня модными въ Германіи, и нераздѣляющіе его признаются—выражаясь словами Эйлера — «невѣждами и тупоумными».— Что же, не ужели здѣсь и конецъ нѣмецкой философіи духа? Или за нѣмецкими Кабанисами явятся нѣмецкіе Ламонтьеры, Роайе-Колары, Жуфруа? Угомонятся страсти, упадетъ окончательно мистика,—и составляющій ей противовѣсъ, нѣмецкій матеріализмъ липится своей случайной исторической опоры и уступитъ спокойному и зрѣлому изслѣдованію духовныхъ явленій по методѣ Бэкона и Локка? Было бы смѣло дѣлать такое предсказаніе; во

всякомъ случаѣ настоящее увлеченіе, само по себѣ, отнюдь не доказываетъ своей долговѣчности*). Мы припоминаемъ злую, но совершенно вѣрную замѣтку на эти нѣмецкія увлеченія Д. Стюарта. «Было бы весьма забавнымъ трудомъ», говоритъ онъ по поводу увлеченія нѣмцевъ предуставленною гармоніею Лейбница, «перечислить всѣ метафизическія системы, какія эта ученая нація, — наблюдательная и даже глубокая и изобрѣтательная во всѣхъ отрасляхъ науки, гдѣ воображеніе не имѣетъ вліянія на сужденіе,—послѣдовательно принимала съ полною вѣрою *).

Послѣ этого общаго очерка поочереднаго властвованія въ Германіи методы силлогистической и индуктивной, мы войдемъ, относительно положенія той и другой въ нѣмецкой философіи духа, въ нѣкоторыя подробности, а именно, насколько нѣмецкая философія духа осталась вѣрна преданіямъ схоластики относительно силлогистической методы и связанныхъ съ нею предразсудковъ? И какъ далеко простерлись ея успѣхи въ усвоеніи и разъясненіи методы индуктивной?

Обращаемся къ первому вопросу. Мы видѣли, что индуктивная метода, какъ единственно успѣшная въ наукѣ, заставила Бэкона измѣнить въ основѣ схоластическую энциклопедію наукъ, выбросивши изъ ней такъ-называемую онтологію, пневматологію и космологію, или что схоластики называли метафизикою, и ограничивая

*) Писано до 1867 года, когда впервые издано это сочиненіе. Высказанное здѣсь мнѣніе отчасти оправдалось послѣдующею исторіею нѣмецкой философіи, если считать серіознымъ позднѣйшій успѣхъ философской системы Шопенгауэра и Гартмана.

**) *D. Stewart* Oeuvres. Tom. IV. p. 100

весь кругъ наукъ—индуктивною наукою о веществѣ, или философіею природы, и индуктивною наукою о духѣ, или философіею духа; такъ что философія и наука были понятіями синонимическими философія природы означала просто физику въ обширномъ смыслѣ, или такъ-называемыя у насъ естественныя науки; философія духа—просто психологію и связанныя съ нею различныя политическія и соціальныя науки, равно какъ и различныя практическія дисциплины.—Мы замѣтили также, что Лейбницъ, опровергая Бэкона, Ньютона и Локка, стремился удержать силлогистическую методу и схоластическую систему знаній по образцу Декарта. Философія и наука и здѣсь были синонимами; но то и другое названіе означало здѣсь систему знаній, добываемыхъ путемъ силлогизма, изъ посылокъ составляющихъ, въ своихъ элементахъ или идеяхъ, готовую собственность духа, до начала всякой чувственной дѣятельности и сопровождающихъ ее умственныхъ или чисто духовныхъ операцій. Между тѣмъ смѣлыя ожиданія Лейбница не сбылись: метода Бэкона давала все больше и больше чувствовать свое значеніе въ наукѣ; и вотъ извѣстный послѣдователь нѣмецкаго философа, Вольфъ прибѣгъ къ компромиссу—между схоластическихъ силлогизмомъ и индукціею, энциклопедіею схоластиковъ и энциклопедіею Бэкона;—компромиссу, кототорый, по нашему убѣжденію, сопровождался гораздо болѣе важными послѣдствіями, чѣмъ это обыкновенно предполагаютъ. Вольфъ принялъ въ науку—и средневѣковой силлогизмъ и индукцію, и энциклопедію схоластиковъ и энциклопедію Бэкона. Такимъ образомъ въ Германіи узаконены были двѣ параллельныхъ науки и двѣ энциклопедіи наукъ объ одномъ и томъ же предметѣ,—точно также о

веществѣ, какъ и о духѣ,—и именно: наука и энциклопедія наукъ per syllogismum, по идеи Декарта и Лейбница; и наука и энциклопедія наукъ per inductionem, или по идеи Бэкона и Локка. Этотъ дуализмъ въ наукѣ, это право гражданства двухъ непримиримыхъ между собою методъ и стольже непримиримыхъ системъ знаній о природѣ и духѣ, было очевидно одною изъ самыхъ неестественныхъ комбинацій, какая когда нибудь приходила на мысль примирительному ученому. Опытъ достаточно убѣдилъ, въ послѣдствіи, многихъ нѣмецкихъ ученыхъ въ полной неосуществимости такого научнаго плана; но несчастіе этой комбинаціи состояло не въ одной ея неестественности. Вольфъ подарилъ титулъ науки — и системѣ знаній per syllogismum, и системѣ знаній per inductionem; но эпитеты той и другой науки обличаютъ въ немъ пристрастіе схоластика и картезіанца. Наука per inductionem названа *эмпирическою* (empyrica); наука per syllogismum—*раціональною* (rationalis). Чтобы понять, къ какой наукѣ должны были наклоняться симпатіи нѣмецкихъ ученыхъ, надобно припомнить, что до этого времени, эмпириками назывались обыкновенно такіе врачи, которыхъ искуство основано было на однихъ практическихъ замѣчаніяхъ надъ дѣйствіями лѣкарствъ,—иначе сказать, которые не были подготовлены къ своей практикѣ знаніемъ анатоміи, физіологіи и патологіи человѣческаго тѣла. Вольфъ употребилъ слово эмпирическій какъ синонимъ индуктивнаго; но ассоціація невыгодныхъ понятій съ первымъ терминомъ должна была производить свое дѣйствіе на научныя симпатіи, бросая невыгодный свѣтъ на индуктивную науку. Напротивъ наука раціональная, или per syllogismum, удержала за собою пода-

ренный ей еще схоластикою, княжескій титулъ философіи. Такъ что наука per syllogismum, или раціональная, и философія остались у Вольфа синонимами, какъ и въ самые темные вѣка схоластики.—Кому же хотѣлось быть презираемымъ эмпирикомъ? и напротивъ, кому не льстилъ титулъ философа? И вотъ гдѣ скрывается одинъ изъ великихъ тормозовъ для успѣховъ индуктивной методы Бэкона, въ исторіи нѣмецкой науки послѣ Вольфа Дуализмъ послѣдняго такъ вкоренился въ понятія нѣмецкихъ ученыхъ, что даже лица, пренебрегавшія силлогистикою и сочувствовавшія Локку,—какихъ было довольно во второй половинѣ XVIII-го столѣтія,—должны были придавать психологіи, написанной по методѣ Локка, эпитетъ empyrisch, чтобы быть понятыми въ отечествѣ Вольфа. Кантъ удержалъ тоже раздвоеніе въ наукѣ, и двѣ энциклопедіи знаній по двумъ методамъ, за нимъ Фихте. Шеллингъ, Гегель, Фризъ, Гербартъ и др. Вездѣ вы встрѣтите. у этихъ ученыхъ, строгое различіе—между философіею, въ смыслѣ Вольфа и схоластики, обработывающею всѣ предметы нашихъ знаній per syllogismum или другія, еще болѣе несостоятельныя средства,—и между науками индуктивными или, какъ выражались въ школѣ Гегеля, историческими. Послѣднія предоставлены низшей расѣ ученыхъ, эмпирикамъ; нѣмецкіе же философы присвоили себѣ возвышенности силлогистики. Даже Бенеке и его сторонники, какъ Фортлаге и Фехнеръ,—которые хотѣли слѣдовать строго индуктивной методѣ въ философіи духа и начинать съ психологіи,—и тѣ, при своей методѣ, открыли двери въ области схоластической метафизики; слѣдовательно, не измѣнили преданіямъ Вольфа, и удержали двѣ энциклопедіи наукъ, спасши дѣло философіи и фи-

лософовъ отъ бэконовой профанаціи Но, гордая комбинація Вольфа окончилась въ Германіи неожиданными послѣдствіями. Вольфъ оставилъ имя философіи за энциклопедіею наукъ вычеркнутыхъ Бэкономъ; и когда великая истина бэконовой энциклопедіи была сознана въ Германіи,—къ сожалѣнію очень поздно, въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ, и опять не всѣми,—то нѣмецкіе «эмпирики», какъ они титулуются Вольфомъ, а съ ними и нѣмецкая публика, стали выказывать явное неуваженіе, не къ схоластикѣ,—какъ это было послѣ Бэкона въ Англіи,—а къ философіи и къ философамъ[1]...

Это вольфово разграниченіе между философіею и нефилософіею надобно всегда имѣть въ виду, чтобы не потеряться въ лабиринтѣ нѣмецкой терминологіи. Философія занимается у нихъ всѣми предметами знанія,—и веществомъ, и духомъ, но занимается по методамъ схоластики, предоставляя не-философіи обработывать тѣже предметы по методѣ Бэкона. Такимъ образомъ у нихъ существуетъ и физика Ньютона, обработываемая «эмпириками», и физика раціональная, обработываемая «философами» и носящая привиллегированное названіе «философіи природы». У нихъ есть психологія эмпирическая или индуктивная, и есть метафизика души или схоластическая пневматологія. Есть науки соціальныя и политическія, предоставленныя факультетамъ юридическому и камеральному, это соціальная и политическая эмпирія; есть потомъ философія права, философія обществъ, философія исторіи, политическаго искуства и т. д., которыя построяются независимо отъ всякаго наведенія и экспериментаціи, и обработка которыхъ предоставлена факультетамъ философскимъ. Легко представить себѣ,

какую пользу приносили Германіи философскіе факультеты, насколько работы ихъ не касались презираемой эмпиріи, т. е. индуктивной психологіи, словесности и исторіи Въ своей собственной сферѣ они ограничиваются великою задачею ума,—познаніемъ «сущности» всѣхъ вещей по примѣру золотыхъ временъ Альберта Великаго, Якова Бема и Парацельса.

Такое пониманіе задачи науки есть неизбѣжное слѣдствіе методы. Устраните схоластическую силлогизацію, и остановитесь, какъ Бэконъ, на методѣ индуктивной: гдѣ будетъ мѣсто познанію «сущностей»? Наоборотъ, возьмите силлогизацію независимую отъ индукціи, какъ совершенную научную методу, гдѣ приложеніе ей, если не въ широкихъ равнинахъ «сущностей»? — Познать сущность природы, духа и Божества, заковать ее въ наглядныя формы системы, сочиненной независимо отъ медленнаго и копотливаго труда опытнаго изслѣдованія: — таково второе наслѣдство схоластики, принятое и оберегаемое нѣмецкою «раціональною» наукою, или «философіею».

Надобно ли говорить, что Лейбницъ и Вольфъ, съ этими «монадами» и «предуставленною гармоніею», чаяли раскрыть человѣчеству истинную сущность и незыблемое основаніе міра. Даже Кантъ, убѣдившійся доводами Локка и его школы въ невозможности успѣха такого предпріятія, по ограниченности средствъ человѣческаго ума,—и тотъ умѣлъ отыскать нѣкую незыблемую метафизическую сущность, если не «вещей», то по крайней мѣрѣ «явленій». Многимъ покажется здѣсь тожесловіе; и въ дѣйствительности такое мнѣніе совершенно вѣрно. Но у Канта это вышло иначе; сущность, предоставлен-

пая имъ постиженію науки, лежитъ въ срединѣ между сущностью вещей и явленіями, въ смыслѣ Локка и его школы. Явленія, конечно, наши внутреннія состоянія и ничего больше; но форма ихъ, по Канту, предсуществуетъ въ духовныхъ способностяхъ раньше этихъ явленій; она есть что-то независимое отъ явленій, слѣдовательно высшее ихъ, и если не сущность вещей, то по крайней мѣрѣ сущность явленій; (ибо схоластика вѣрила съ Аристотелемъ, что форма и сущность одно и то же). Такимъ путемъ, Кантъ получилъ заразъ двѣ выгоды. Метафизика спасена и можетъ предаваться изученію сущности явленій, не касаясь въ то же время, по правилу Локка, сущности вещей. Изучаемая метафизическая сущность явленій, разумѣется, весьма достаточна, чтобы заставить забыть о метафизической сущности вещей· потому что, по понятіямъ обыкновенныхъ смертныхъ, это совершенно одно и то же. Такъ это и было усвоено ближайшими мыслителями послѣ Канта, — Фихте и его школою, которые въ этой кантовой сущности явленій отыскали почти все, чего только могли пожелать; и кантову сущность вещей, или вещи сами по себѣ, отчасти отбросили какъ лишній балластъ, мѣшающій свободнымъ полетамъ въ области сущностей. А между тѣмъ эта кантова сущность явленій была дѣйствительно не то, что̀ схоластическія essentiae; послѣднія выходятъ изъ круга явленій, а кантова сущность явленій лежала такъ-сказать между пальцевъ. За нею не нужно было выходить изъ круга явленій, т. е. нашихъ внутреннихъ состояній, потому что это только общая и постоянная форма этихъ самыхъ состояній,—ощущеній, мыслей, вкуса, совѣсти и проч.; т. е., говоря языкомъ Локка, кантова метафизическая

сущность явленій есть только извѣстный характеръ самыхъ явленій, вещественныхъ и духовныхъ, и слѣдовательно подлежитъ наблюдающимъ силамъ нашего духа. Она не выступаетъ изъ круга явленій, и потому называется у Канта не «трансцендентною», какъ сущность вещей, а «трансцендентальною», какъ форма и сущность явленій. Легко вообразить какъ это должно было разгорячить страсти изслѣдователей сущностей: — «сущность» явленій, и такъ близко, что затрудняешься отдѣлить ее отъ самыхъ явленій!. Трансцендентальная эмпирія, не зависимая отъ опыта и наблюденія, и въ тоже время не простирающаяся дальше опыта и наблюденія, дальше простой формы различныхъ духовныхъ операцій!—И вотъ Фихте и его школа, не справляясь ни съ опытомъ, ни съ наблюденіемъ,—такъ они по крайней мѣрѣ думали,—спѣшатъ уловить общую и настоящую, «трансцендетальную» сущность явленій, т. е. нашихъ внутреннихъ и внѣшнихъ впечатлѣній, олицетворяютъ эту абстракцію ихъ общаго характера, превращаютъ въ особое существо, «я», «абсолютное тожество,» «логическую идею» и т. д., и вмѣсто простой формы духовныхъ операцій, получаютъ, въ этой самой формѣ, «божественную» сущность явленій, субстанцію Спинозы, мірового духа фанъ-Гельмонта, и неоплатоническую «эволюцію» Бога!!... Но и это торжество новой метафизики трансцендентальностей имѣлъ весьма жалкій конецъ, когда герои этого направленія сами разоблачили ложь и двусмысліе такой системы, и Фейербахъ провозгласилъ, что эта трансцендентальная сущность—какъ и было въ дѣйствительности—есть только самъ человѣкъ и его собственная исторія... Т. е., отказавшись отъ знанія сущности вещей,—не двусмысленно, какъ у Канта,—

мы ничего не будемъ имѣть для науки кромѣ явленій, явленій и явленій,—фактовъ, фактовъ и фактовъ; и попытка отыскать въ явленіи неявленіе, сдѣланная Кантомъ, была очевиднымъ противорѣчіемъ. Но тотъ мудреный языкъ, та непроницаемая мгла, въ которую была облечена литература этого направленія, начиная съ Канта, долго препятствовала пониманію этой странной науки; ибо понять ее значило опровергнуть. — Но и ученые, возстававшіе противъ такой философіи, оставались, въ принципѣ, вѣрны тому же направленію. Фризъ измѣняетъ методу Канта, но оставляетъ всѣ ея трансцендентальные результаты; и даже вслѣдъ за Якоби, пробиваетъ маленькую брешь въ заповѣдную сущность вещей. Гербартъ, если не самый даровитый, то наиболѣе умѣренный и трезвый изъ всѣхъ нѣмецкихъ «философовъ», возобновилъ, въ нашемъ вѣкѣ, «монадологію» Лейбница; Бенеке, въ своей психологіи, отыскалъ дорогу къ такой фантастической метафизикѣ, какую въ ея широкомъ развитіи, мы встрѣчаемъ только въ «Зендавестѣ» и «Наннѣ» Фехнера. Словомъ, нѣмецкій «философъ» до самаго послѣдняго времени, когда въ Германіи явилось неуваженіе и къ философіи и къ философамъ,—оставался докторомъ Фаустомъ, котораго изобразилъ Гёте, и который скорѣе готовъ отдаться въ руки Мефистофеля, чѣмъ отказаться отъ познанія нефеноменальной сущности вещей.

Одно изъ важныхъ наслѣдствъ схоластики, которое въ Германіи долгое время тормозило успѣхи «эмпирической», т. е. индуктивной психологіи, есть нѣмецкое ученіе о способностяхъ или силахъ духа. Это ученіе схоластики потерпѣло-коренное измѣненіе съ Бэкона и Локка. Какъ скоро однажды было доказано, что наука о духѣ

ограничена изученіемъ однихъ духовныхъ явленій, то само собою подразумѣвалось, что силы или способности духа совпадаютъ съ самыми духовными явленіями; — точнѣе сказать, извѣстными ихъ отношеніями, законами или однообразіями, къ какимъ они сводятся путемъ индукціи или анализа. Выводъ этотъ такъ неизбѣженъ, что, со времени Локка, сдѣлался убѣжденіемъ всей его школы; и вопросъ о способностяхъ основныхъ и производныхъ, у Гертли, Кондильяка, Рида, Д. Стюарта, Броуна и т. д., равнялся вопросу: какіе классы явленій надобно признать далѣе неразложимыми, или несводимыми къ болѣе высшимъ порядкамъ, и разсматривать какъ основныя феноменальныя свойства или силы духа, — и какіе слѣдуетъ признать производными, или считать частными способностями духа. Такъ что основныя способности и основные законы, производныя способности и производные законы (духовныхъ явленій), были тожественными или синонимическими выраженіями. Локкъ высказалъ это по вопросу о волѣ; и въ его школѣ никто не думалъ смотрѣть на это дѣло иначе. Тоже самое было и во Франціи, со временъ Кондильяка. — Но не такъ смотрѣли на это обстоятельство въ Германіи, гдѣ сохранилось во всей силѣ ученіе объ «эссенціяхъ».

Во времена схоластики, когда не умѣли различать между сущностью духа и простыми духовными явленіями, въ эти времена думали, что въ разнообразныхъ внутреннихъ состояніяхъ открывается все существо души; — что наблюдаемые процессы мыслей, духовныхъ волненій и проч., въ этомъ самомъ видѣ принадлежали бы нашей душѣ, даже и тогда если бы она была связана съ другою тѣлесною организаціею, или была свободна отъ всякой тѣ-

лесной организаціи. Такимъ образомъ вѣрующему схоластику загробное существованіе души не представлялось тайной; оно казалось ему простымъ продолженіемъ земного существованія. И когда Помпонатъ, одинъ изъ перипатетиковъ XVI-го столѣтія, увидѣлъ, что такого предположенія психологически оправдать невозможно, такъ какъ наши мысли зависятъ, въ своемъ характерѣ, отъ нашихъ внѣшнихъ ощущеній, которыхъ физическія условія прекращаются съ событіемъ смерти то вывелъ отсюда естественную невозможность безсмертія,—не примѣтивъ, что основа этого предположенія лишена всякой стойкости, и что въ нашихъ внутреннихъ состояніяхъ духа мы имѣемъ дѣло только съ одними временными и зависимыми явленіями. При схоластическомъ взглядѣ на духовныя явленія, при этомъ отожествленіи ихъ съ самою сущностью духа, различные порядки ихъ, или способности духа, естественно воображались различными принадлежностями или свойствами самой субстанціи духа. У Декарта такимъ свойствомъ духовной субстанціи было мышленіе (cogitatio). Съ своею склонностью къ систематизаціи, Вольфъ представилъ огромную таблицу силъ или способностей духа; и всѣ эти силы слѣдовало, по его мнѣнію, представлять какъ свойства самой субстанціи духа. Но что всего хуже, на эти силы духа, подъ вліяніемъ непонятой физики Нютона, продолжали, въ Германіи, смотрѣть какъ на силы самостоятельныя и оригинально дѣйствующія; такъ что всѣ внутреннія состоянія духа, или явленія, сдѣлались именно явленіями этихъ силъ, иначе сказать, дѣйствіями ихъ какъ особенныхъ агентовъ, покоющихся въ самой субстанціи духа, — дѣйствіями, въ которыхъ совершенно открыва-

ются эти, лежащія за явленіями причины, и въ нихъ самая сущность духа. Это олицетвореніе общихъ законовъ духовныхъ явленій, — которому, въ нѣмецкой физикѣ, шло въ параллель олицетвореніе законовъ явленій физическихъ,—совершенно извращало правильную методу индуктивнаго изслѣдованія духовныхъ явленій; потому что, вмѣсто того чтобъ искать причинъ ихъ въ нихъ же самихъ, она заставляла искать ихъ въ воображаемой субстанціи духа, какъ ихъ резервуарѣ. Потому-то «эмпирическая» психологія нѣмецкихъ ученыхъ, въ періодъ перваго увлеченія Локкомъ, т. е. во второй половинѣ XVIII-го столѣтія, и не могла сдѣлать никакого успѣха. Отказавшись отъ изслѣдованія сущности духа, она продолжала, въ духѣ Вольфа, заниматься анатоміею и описаніемъ самостоятельно и оригинально дѣйствующихъ духовныхъ силъ; т. е. не касалась внутренней причинности самыхъ духовныхъ явленій.

Система Канта была завершеніемъ этой схоластической теоріи духовныхъ силъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ этой системѣ, нѣтъ ничего столько слабаго, какъ теорія духовныхъ силъ съ ихъ обстановкою. Кантъ отказался отъ познанія субстанціи духа, но усвоилъ себѣ вольфову таблицу духовныхъ силъ, какъ самостоятельныхъ духовныхъ агентовъ. Несостоятельность этой теоріи выступаетъ рельефно, когда мы разсматриваемъ ее въ связи съ трансцендентальностями Канта. Мы уже выше имѣли случай, замѣтить у него нѣчто среднее между субстанціею духа и его явленіями; и теперь можемъ понять, откуда взялась эта странная средина. Это просто остатокъ схоластической теоріи силъ, удержанной Вольфомъ и его преемниками. Трансцендентальности Канта суть

только особыя свойства духовныхъ силъ, лежащихъ внѣ области явленій духа,—свойства, которыми онѣ владѣютъ, прежде чѣмъ стали дѣйствовать или обнаруживаться въ духовныхъ явленіяхъ, по поводу внѣшнихъ возбужденій,—и которыми, какъ предсуществовавшими въ способностяхъ, и въ этомъ смыслѣ апріорными, запечатлѣны всѣ духовныя явленія умственной, нравственной и эстетической жизни человѣка. Такимъ образомъ создана Кантомъ система трансцендентальныхъ свойствъ, которыя снова олицетворены имъ въ самостоятельныя силы; и вотъ явились два порядка духовныхъ силъ, равно лежащихъ за предѣлами духовныхъ явленій — силы Вольфа, которыя Кантомъ низведены въ разрядъ «эмпирическихъ», и силы «трансцендентальныя», которыми владѣютъ тѣ эмпирическія силы, явились—вольфова «чувственность», и кантова «чистая» или «трансцендентальная» чувственность; вольфовъ «умъ», и кантовъ «чистый» умъ; вольфовъ «разумъ» и «разсудокъ», и кантовъ «трансцендентальный» разумъ и разсудокъ: вольфова «воля», и кантова «автономическая» воля; вольфова «страдательная способность страстей» или различныхъ чувствъ, и кантова «эстетическая способность сужденій». И всѣ эти силы находятся за предѣлами духовныхъ явленій, и притомъ трансцендентальныя силы Канта въ эмпирическихъ силахъ Вольфа!!. До такаго страннаго вида дошла, въ системѣ Канта, схоластическая теорія духовныхъ силъ!.. Духовныя силы явились у Канта не только дѣйствующими самостоятельно, какъ у Вольфа, но и прямо враждебными другъ другу, какъ разсудокъ и разумъ, чувственность и воля и т. д. Множество безсвязныхъ, враждебныхъ и неизвѣстно гдѣ витающихъ, духовныхъ аген-

товъ, — вотъ что главнымъ образомъ заставило Фихте бросить кантову теорію силъ, и возвратиться къ лучшимъ временамъ этой плохой доктрины, временамъ Декарта и Спинозы, когда силы духа представлялись просто-на-просто принадлежностью субстанціи, а у Спинозы, еще и «божественной» субстанціи.

Но въ то время, какъ Фихте увлекъ за собою большинство нѣмецкихъ «философовъ» въ области метафизическихъ созерцаній,—противная партія ударяла въ особенности на изслѣдованія психологическія. Фризъ продолжалъ работу Канта въ отношеніи къ теоріи духовныхъ силъ, и ограниченное число кантовыхъ трансцендентальныхъ способностей увеличилъ до невѣроятности. Удивительно ли, что Гербартъ и Бенеке, почувствовавши всю несостоятельность такой теоріи силъ, съ точки зрѣнія локкова критицизма, воевали противъ нея съ такою запальчивостью; и введенные въ обманъ терминологіею школы Локка и Кондильяка, полагали, что они первые открыли такую вещь, о которой, со времени Локка, въ его школѣ не считали нужнымъ и распространяться. Тѣмъ менѣе слѣдовало этимъ ученымъ настаивать на своихъ открытіяхъ, что они сами, не смотря на всѣ усилія, еще далеко не освободились отъ схоластической теоріи силъ, и далеко не возвысились въ этомъ пунктѣ на точку зрѣнія Локка и его школы. Гербартъ нашелъ себѣ аналогическія силы въ особомъ состояніи нашихъ «представленій»; что же касается Бенеке, который говорилъ объ этомъ громче всѣхъ, то вся его реформа состоитъ единственно въ томъ, что на мѣсто ограниченнаго числа вольфовыхъ силъ, онъ поставилъ цѣлые «милліоны силъ», —чего отнюдь нельзя назвать усовершенствованіемъ те-

оріи Вольфа.—Но для нѣмецкой науки о духѣ Гербартъ и Бенеке сдѣлали много: отрицая вольфову теорію силъ, они разрушили кантовы «трансцендентальности».

Мы разсмотрѣли только самыя существенныя наслѣдства схоластики, сохранившіяся въ философской литературѣ Германіи схоластическую теорію силлогизма, двѣ энциклопедіи науки, разысканіе сущности вещей, скрывающейся за явленіями, и теорію духовныхъ силъ, какъ духовныхъ агентовъ, кроющихся также гдѣ-то за явленіями. Мы видѣли, какъ отъ этихъ преданій схоластики не были свободны даже и такіе писатели, какъ Фрисъ, Гербартъ и Бенеке, ратовавшіе противъ мистицизма Фихте и его школы; и легко предугадать, что при такомъ изобиліи схоластическихъ остатковъ въ составѣ нѣмецкой науки, трудно было развиваться привитой къ нему, методѣ Бэкона и Локка. Въ самомъ дѣлѣ, когда обратимъ пристальное вниманіе на литературные труды писателей, которые болѣе другихъ говорили объ индуктивной методѣ въ наукѣ о духѣ, то вынесемъ убѣжденіе, что нѣмецкая философія духа стоитъ, по отношенію къ методѣ, несравненно ниже не только школы Ларомигьера, Роайе-Колара и Жуфруа, во Франціи, но даже и школы Кондильяка. Въ цѣломъ, огромномъ количествѣ нѣмецкихъ психологовъ не было ни одного, кто бы имѣлъ вполнѣ отчетливое понятіе объ этой индуктивной методѣ, которая не рѣдко хвалилась во введеніяхъ къ ихъ системамъ.

Какъ бы ни показалось страннымъ наше мнѣніе, но мы не перестанемъ утверждать,—что нѣмецкая философія духа не усвоила себѣ критицизма Локка, и въ этомъ состоитъ коренной недугъ ея, мѣшавшій всякой правильной

обработкѣ ея методы. Критицизма не было до Канта; онъ былъ мнимымъ и призрачнымъ въ системѣ Канта и Фриза; и наконецъ, въ рукахъ Фихте, Гербарта и Бенеке, потерялось даже всякое внѣшнее украшеніе критической методы, и философская критика звучитъ въ ихъ системахъ,—если только бываютъ такіе случаи,—также странно, какъ проповѣдь скупаго о нестяжательности, или кровавыя рѣчи покойнаго французскаго конвента, украшенныя цвѣтистыми терминами братства, равенства и свободы. Для нѣмецкихъ ученыхъ было великимъ событіемъ, что на заглавномъ листѣ кантовыхъ сочиненій стояло «Kritik»; между тѣмъ какъ великое твореніе Локка названо скромно «Essay». Нѣтъ нужды, что «Опытъ» Локка есть первый и единственный опытъ здравой философской критики; что, напротивъ, въ критикахъ Канта господствуетъ, въ сущности, вольфова и трансцендентальная схоластическая догматика знанія; что эта догматика скоро была забыта самою нѣмецкою литературою,—для нихъ достаточно что, въ литературѣ ихъ «философіи», были сочиненія, обозначенныя словами «Kritik der Vernunft», и возвращаться къ этому предмету, послѣ Канта, никто не заблагоразсудилъ, — если исключить Фриза, у котораго еще меньше философской критики чѣмъ у Канта: то было простое построеніе системы знаній по преданіямъ Канта, съ прибавкою другихъ элементовъ, мало вяжущихся съ этими преданіями.

И тутъ ровно нѣтъ ничего удивительнаго. Философская критика Локка была воплощеніемъ методы Бэкона; а этой-то методы и недоставало нѣмецкимъ «философамъ», работавшимъ обыковенно per syllogismus или «logicam vulgaricam».

Результаты этого отсутствія критицизма въ нѣмецкой философіи духа у насъ подъ руками. Первый и самый рѣшительный—тотъ, что ни одинъ изъ нѣмецкихъ философовъ духа не усвоилъ себѣ отчетливаго понятія о самомъ предметѣ философіи духа, именно *духовномъ феноменѣ*. Мы оставимъ пока въ сторонѣ школу Фихте, какъ рѣшительное возвращеніе къ схоластическому силлогизму и средневѣковому мистицизму; обратимся къ ученымъ, которые ближе другихъ стояли къ Локку. Что такое духовный феноменъ у Канта и Фриза? Смѣсь чувственнаго содержанія и «чистыхъ», «трансцендентальныхъ» формъ. Ясно, что это не просто феноменъ, что здѣсь подразумѣвается нефеноменальное въ феноменѣ, и что это нефеноменальное, какъ форма матеріи, составляетъ сущность духовнаго феномена. А это тоже самое, что духовный феноменъ, въ существѣ, не есть духовный феноменъ,—т. е. полное противорѣчіе и самоуничтоженіе предложенія. Но тутъ по крайней мѣрѣ слышится терминологія Локка и его школы; посмотримъ дальше. Чѣмъ занимается психологія у Гербарта?—«Статикою» и «механикою» силъ «представленій», тутъ нѣтъ и рѣчи о духовныхъ феноменахъ. Чѣмъ занимается психологія Бенеке?—Важною проблемою, какъ изъ милліоновъ чувственныхъ силъ созидается существо, которое мы называемъ «душею». Это далеко, слишкомъ далеко отъ мысли о духовномъ явленіи. И тоже ясно у Фортлаге, Фехнера и др. Поэтому мы имѣли право утверждать, что школа Кондильяка или Роайе-Колара стояла несравненно выше нѣмецкихъ изслѣдователей духа по методѣ Бэкона и Локка; тѣ знали, что изслѣдуютъ; эти же не имѣли отчетливаго понятія о самомъ предметѣ изслѣдованія философіи духа. Очевидно,

что при такомъ порядкѣ вещей, всякое строгое разъясненіе аналитической методы изслѣдованія духовныхъ явленій невозможно. И его, дѣйствительно, не существуетъ въ цѣлой нѣмецкой литературѣ о духѣ. Тамъ писали системы, по изслѣдованіемъ методы не занимались; говорили, во введеніяхъ, объ индуктивной методѣ и, въ ходѣ изслѣдованія, обнаруживали, что имѣли объ этой методѣ архаическія понятія до-бэконовскихъ временъ.

Доказательства у насъ подъ руками.

Беремъ Фриза. Намъ желательно знать методу психологіи, которую Фризъ называетъ также «психическою антропологіею»; мы читаемъ: «научная метода психической антропологіи слѣдуетъ всѣмъ правиламъ, которыя предписываются вообще теоретическому знанію»*). Разъясненіе этой методы Фризъ не считаетъ для себя обязательнымъ**); что нужды! Мы узнаемъ по крайней мѣрѣ, что психологія должна слѣдовать индуктивной методѣ,— какъ въ другихъ случаяхъ, требовавшихъ не большей опредѣленности въ словахъ, это не разъ и высказывалось Фризомъ. Но что такое индукція, по понятіямъ Фриза? Въ отвѣтъ на это, Фризъ также не разговорчивъ, какъ и въ описаніи методы психологіи. Однако вотъ правило, поставленное имъ для индукціи обстоятельной (vollstandige Induction): что̀ приличествуетъ нѣсколькимъ экземплярамъ одного и того же класса вещей или явленій, то приличествуетъ и цѣлому классу этихъ вещей или явленій»***). Это, очевидно, не индукція Бэкона, а схола-

*) *Fries:* Psychische Anthropologie. 2-te Aufl. 1 Th. p. 3.

**) Ibid.

***) *Fries:* Neue od. anthropologische Kritik der Vernunft. 2-e Aufl. I Band. p. 227.

стическое «inductio per enumerationem simplicem», или простой сводъ сходныхъ наблюденій.

Беремъ Бенеке, который, еще рѣшительнѣе чѣмъ Фризъ, указывалъ необходимость индуктивной методы въ наукѣ о духѣ. Что такое наведеніе у Бенеке? Это всего лучше видно изъ его «Логики», изданной въ 1842 году. Бенеке извѣстны уже были труды Вюэлля (Whewell), Гершеля и, какъ видно изъ другого сочиненія *), даже Логика Д. С. Милля, хотя послѣдняя, къ удивленію, и не цитуется имъ въ самой логикѣ, не смотря на ясныя заимствованія изъ этого источника. Можно ожидать, что Бенеке уже различаетъ наведеніе Бэкона отъ схоластическаго; отнюдь нѣтъ. У него, наведеніе есть процессъ сліянія однородныхъ частныхъ замѣчаній въ общія понятія и сужденія,—образованіе понятій видовъ, родовъ, классовъ и проч.**); такъ что онъ отказываетъ этому процессу даже въ характерѣ вывода или заключенія ***). Ясно, что тутъ далеко еще до experimenta crucis и дедукціи Бэкона или Д. С. Милля; все это остается опять «inductio per enumerationem simplicem».

А между тѣмъ Фризъ и Бенеке громче другихъ требовали индуктивнаго изслѣдованія духа. Мы не упоминаемъ уже о Гербартѣ; онъ отнюдь не признавалъ исключительныхъ правъ этой методы въ наукѣ о духѣ. И въ такомъ именно состояніи и уваженіи находилась до послѣдняго времени индуктивная разработка духа у нѣмецкихъ «философовъ»; не смотря на то, что, съ появленіемъ, въ 1849 году, въ нѣмецкомъ переводѣ «Логики»

*) *Benecke:* Neue Psychologie. p. 318.

**) *Benecke:* Logik. II Th. p. 1—3.

***) Ibid. p. 4.

Д. С Милля, теорія индуктивной методы, представленная англійскимъ ученымъ, нашла горячее сочувствіе между нѣмецкими «эмпириками», и нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр Либихъ, повидимому трудились не даромъ для ея распространенія въ массѣ ученыхъ нѣмецкихъ физиковъ, если взглянуть, между прочимъ, на фактъ касающійся насъ всего ближе,—опыты экспериментальнаго изслѣдованія отношенія между физическими и духовными явленіями, появляющіеся съ 50-хъ годовъ текущаго столѣтія въ нѣмецкой физіологической литературѣ

ГЛАВА II.

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ ВЪ ГЕРМАНІИ.

Теорія причинности. Изслѣдованіе чувственности. Изслѣдованіе внутренней зависимости духовныхъ явленій. Теорія сосуществованія духовныхъ явленій. Память. «Представленія» Сознаніе.

Въ предыдущей главѣ мы показали, что нѣмецкая психологія послѣднихъ двухъ столѣтій, не взирая на нѣкоторое сближеніе съ наукою о духѣ въ Англіи, въ отношеніи къ требованіямъ методы, осталась, въ существѣ, продолженіемъ схоластической рутины. Нѣмецкіе психологи не освободились отъ ложныхъ пріемовъ силлогизаціи, со всѣми ея неизбѣжными предположеніями и послѣдствіями; и если нѣкоторые, увлекаемые потокомъ новыхъ идей, и объявляли себя въ пользу методы индуктивной, то это отнюдь еще не было дѣйствительнымъ поворотомъ на дорогу, указанную Бэкономъ и Локкомъ. Потому что поле для психологическихъ наведеній и дедукцій, засоренное предразсудками схоластики, оставалось попрежнему неразчищеннымъ: и даже болѣе, защитники индуктивной методы въ наукѣ о духѣ, не имѣли яснаго понятія объ экспериментаціи, и разумѣли подъ индукціею схоластическое «*inductio per enumerationem simplicem*».

Попятно, что о психологическомъ анализѣ, въ смыслѣ

бэконовой школы, здѣсь не можетъ быть и рѣчи; такого анализа не существуетъ въ нѣмецкой психологіи. Все чего можно ожидать при такомъ положеніи дѣла, будетъ или произвольное психологическое построеніе, съ претензіею на научное достоинство; или смѣсь такихъ построеній съ наблюденіями схваченными на-удачу. Потому что самое простое требованіе правильной методы,—правдивое описаніе психологическихъ явленій было неисполнимо при оставшейся массѣ средневѣковыхъ предразсудковъ. А это еще далеко отъ цѣлей наведенія. И вотъ результаты такого положенія дѣла:

Нѣмецкіе психологи, не взирая на громадныя усилія, и трату длиннаго періода времени, не успѣли установить ни одного широкаго психологическаго закона, и не объяснили ни одного важнаго психологическаго явленія, безспорно для всѣхъ своихъ школъ и партій.

При такомъ положеніи дѣла, вся послѣдующая характеристика психологическаго анализа въ Германіи, будетъ собственно указаніемъ на его общіе недостатки, стоящіе въ связи съ отмѣченными прежде недостатками методы, и составляющіе простое ихъ послѣдствіе, для обработки частныхъ психологическихъ предметовъ.

Какъ мы уже знаемъ, наука о духѣ, соотвѣтственно природѣ своего предмета, изучаетъ тѣ же самыя вещи, какія и наука о веществѣ или матеріальномъ мірѣ; — т. е. преемства явленій, и сосуществованія ихъ. Преемства и сосуществованія духовныхъ феноменовъ, — вотъ все что можетъ, и должно, подлежать психологической обработкѣ. Посмотримъ, теперь, какъ эти вещи обрабатывались въ Германіи.

Мы видѣли, что правильный анализъ духовныхъ преемствъ былъ подготовленъ теоріею «рефлексіи», или «внушенія», и окончательно установился съ новою теоріею причинности, обработанною и приложенною спеціально къ изученію этого сюжета Броуномъ. Вся реформа теоріи причинности сводилась къ двумъ пунктамъ. во-первыхъ, разсѣянъ былъ мистическій туманъ, наслѣдство схоластики, вслѣдствіе котораго въ причинныхъ отношеніяхъ понималось больше, чѣмъ сколько дается самыми явленіями; и во-вторыхъ, поставлены внѣ всякаго колебанія тѣ однообразія преемствъ, которыя, въ нашихъ глазахъ, составляютъ твердые законы природы. Такимъ образомъ установилась правильная индуктивная теорія причинности, по которой причинная связь есть нѣкоторое неизмѣнное преемство предыдущихъ и послѣдующихъ, не заключающее между своими членами никакого другого отношенія, никакой другой, таинственной связи.

Эта теорія причинныхъ отношеній освободила изученіе духа отъ многихъ праздныхъ вопросовъ, тормозившихъ его успѣхи. Прежде всего, изучая причины и послѣдствія, мы имѣемъ дѣло съ событіями или перемѣнами въ субстанціяхъ, но не съ самыми субстанціями. Намъ нѣтъ никакого дѣла, что это за субстанціи, разсматриваемыя сами по себѣ, и насколько онѣ сходятся или расходятся другъ съ другомъ. Такимъ образомъ, мука картезіанской школы, пытавшейся объяснить *взаимодѣйствіе субстанцій духа и тѣла*, оказалось измышленною, созданною произвольно, и стоящею внѣ круга научныхъ вопросовъ о духѣ.

Далѣе, такъ какъ причинная связь составляется только преемствомъ событій, безъ всякаго прямого отно-

шенія къ мѣсту или пространству, то смежность субстанцій, въ феноменѣ причинной связи, и *actio in distans*,—два предмета, столько занимавшіе схоластику и картезіанскую школу, остались также внѣ научнаго изслѣдованія причинной связи.

Наконецъ, такъ какъ причинная связь совершенно исчерпывается извѣстнымъ отношеніемъ преемства, то терминъ *силы*, какъ чего-то отличнаго отъ самыхъ членовъ преемства, потерялъ также всякій научный смыслъ. Силы, причины, суть вещи совершенно равнозначущія, и выражаютъ именно неизмѣнное и безусловное предъидущее извѣстнаго послѣдующаго въ какомъ нибудь преемствѣ событій. Сила производящая, творческая и проч., и дѣйствія или послѣдствія, производимыя, рождаемыя, творимыя и проч., суть только событія, неизмѣнно и безусловно предшествующія, и другія, безусловно за ними слѣдующія. Подозрѣвать въ актѣ произведенія что нибудь новое, иное, отличное отъ этого отношенія преемства событій, значитъ переходить границы изслѣдованія, предписываемыя индуктивною методою.

Послѣ всего что̀ мы знаемъ о нѣмецкихъ методахъ, намъ не покажется страннымъ, что вопросъ о причинной связи, не взирая на вліянія изъ Англіи, до сихъ поръ не сдѣлалъ въ Германіи почти никакихъ успѣховъ. Кантъ, заинтересованный споромъ Юма и Рида по этому вопросу,—подобно Риду, соглашался съ Юмомъ, что въ явленіяхъ мы, дѣйствительно, не найдемъ ничего кромѣ преемствъ; подобно Риду, не считалъ однакожъ этого преемства вполнѣ достаточнымъ, чтобы составить наше понятіе причинности и, опять подобно Риду, выводилъ послѣднее, не изъ представляющихся опытовъ преемства,

а изъ возникающей по этому поводу операціи ума; и разошелся съ Ридомъ только въ томъ, что у Рида эта операція была «внушеніемъ», между тѣмъ какъ, у него, операціею предсуществующей въ духѣ особенной силы,— «трансцендентальнаго разсудка (Verstand)», апріорнаго (въ смыслѣ схоластики) источника всѣхъ «категорій». Такимъ образомъ Кантъ, своимъ трансцендентальнымъ ученіемъ запуталъ еще болѣе теорію Рида, которая, какъ мы знаемъ, была и безъ того далека отъ истинной, индуктивной теоріи причинности. И затѣмъ, послѣ Канта, или продолжается «трансцендентальное» ученіе о причинности, какъ напр. у Фриза; или дѣлается прямой поворотъ къ школѣ картезіанской и схоластикѣ. Гербартъ разсматриваетъ понятіе причинности въ своей метафизикѣ; смежность субстанцій, взятая въ отношеніи ихъ взаимодѣйствія другъ на друга, и отсюда, ихъ выступаніе въ качествѣ силъ, или причинъ, — эти основныя понятія гербартовой матафизики причинности суть только простое видоизмѣненіе обыкновенныхъ картезіанскихъ теорій этого предмета. Лотце, обыкновенно придерживающійся Гербарта, не находя въ фактическомъ теченіи событій удовлетворительнаго объясненія причинности, прибѣгъ къ испытанному прежде средству—посредничеству Божественной субстанціи, между субстанціями конечными. Бенеке, точно также, не находитъ во внѣшней природѣ настоящей причинной связи, и думаетъ, что понятіе причинности вносится нами туда изъ внутренняго міра нашего собственнаго духа, гдѣ, какъ онъ полагаетъ, дано гораздо больше чѣмъ одно преемство (das Nachher). Такимъ образомъ, у представителей нѣмецкой науки о духѣ сохранились, въ теоріи причинности, оба схоластическихъ предразсуд-

ка, — именно, что въ преемствѣ событій не дается надлежащей причинности, и что этотъ недостатокъ восполняется другими пособіями, метафизическими соображеніями и метафизическими вещами и связями.

Посмотримъ теперь, каковы были плоды этого остатка схоластики для нѣмецкой психологіи.

Съ точки зрѣнія правильной методы, вопросъ объ отношеніи между духомъ и тѣломъ сводится, какъ мы видѣли, къ вопросу объ отношеніи духовныхъ и физическихъ событій, и именно, ихъ причинной связи, или неизмѣнномъ и безусловномъ послѣдованіи однихъ за другими. Такая постановка вопроса широко раздвинула объемъ ученія о нашей чувственности. Потребовалось точное отдѣленіе, въ нашихъ чувственныхъ состояніяхъ, того что̀ производится причинами внѣшними, отъ того что̀ производится причинами внутренними; и несмотря на то, что явленія чувственныя составляютъ собственно предметъ физіологіи, психологическій анализъ оказался здѣсь не только неизлишнимъ, но и одною изъ существенныхъ операцій, которой мы обязаны множествомъ любопытныхъ и важныхъ научныхъ истинъ,—какъ, напр., въ вопросѣ о времени, пространствѣ и матеріи.

Между тѣмъ нѣмецкая психологія этого отдѣла представляетъ въ цѣломъ, явленіе ничѣмъ не отличающееся отъ явленій того же рода въ періодъ схоластики и картезіанства. Прежде всего, психологическаго анализа чувственности не существуетъ вовсе; что̀ такъ занимало Беркли, Рида, Броуна и т. д., въ области ощущеній зрѣнія, осязанія и проч.,—не вызвало въ нѣмецкихъ психологахъ никакихъ усилій къ изслѣдованію. Гораздо больше, если у Фриза, напр., еще хранятся темныя преданія объ от-

крытіяхъ Беркли, то у Гербарта они на половину уже забыты, а у Бенеке не замѣтно и слѣда ихъ. Все ученіе о чувственности ограничивается у нихъ весьма скудною и бѣглою классификаціею нашихъ ощущеній, какъ предмета, на которомъ нѣтъ нужды останавливаться долго; хотя нѣмецкіе психологи считали его обыкновенно полною собственностью психологіи. Только съ пятидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія, нѣмецкая физіологія стала оживлять этотъ отдѣлъ науки о духѣ; и труды Вебера, Мюллера, Лудвига, Гельмгольца и др., пріобрѣли заслуженную извѣстность. Но предпринятые собственно въ интересахъ физіологіи, они естественно чужды всякимъ сложныхъ задачъ этого отдѣла науки о духѣ, ожидающихъ собственно психолога. Такимъ образомъ, важнѣйшіе вопросы этого отдѣла, какъ напр., о времени, пространствѣ и матеріи,—въ нѣмецкой психологіи остались до сихъ поръ не разработанными. И это отнюдь не удивительно, если припомнить, что ни одинъ изъ нѣмецкихъ психологовъ не умѣлъ достаточно оцѣнить значеніе мускульныхъ чувствъ играющихъ здѣсь первостепенную роль. У Фриза и Гербарта, эти чувства еще не отдѣляются отъ чувства осязанія; Бенеке упоминаетъ объ нихъ только мимоходомъ, нисколько не объясняя ихъ, и не пользуясь ими въ психологическомъ анализѣ. Главный интересъ нѣмецкихъ психологовъ въ ученіи о чувственности, какъ и въ цѣлой науки о духѣ, остался по преимуществу гносеологическій,—какъ это было въ школѣ Декарта и раньше. Собрать основные элементы знанія, доставляемые внѣшними чувствами, было преимущественною задачею бѣглыхъ замѣчаній о чувственныхъ состояніяхъ духа

Но если нѣмецкое ученіе о чувственности не богато содержаніемъ собственно психологическимъ, и въ этомъ отношеніи не оказало никакой услуги ни физіологіи, (какъ это было сдѣлано изслѣдованіями Беркли и Броуна, въ области ощущеній зрѣнія и мускуловъ), ни дальнѣйшему ученію о высшихъ явленіяхъ духа,—то преизбыточествуетъ, какъ и въ давно прошедшія времена, различными соображеніями метафизическими Вмѣсто простой задачи изслѣдованія отношенія духовныхъ и физическихъ явленій, рѣшаются попрежнему вопросы объ отношеніи духа и тѣла какъ субстанцій; изслѣдуется ихъ взаимодѣйствіе, тщательно отыскивается мѣсто души въ тѣлѣ и т. д.,—и конечно, все также безуспѣшно, какъ и прежде. Къ чести Фриза должно упомянуть, что онъ остался, въ этомъ случаѣ, совершенно вѣренъ критическимъ указаніямъ Канта,—устранялся отъ вопроса о субстанціяхъ, какъ вещахъ неизвѣстныхъ помимо нашихъ собственныхъ состояній, и спокойно предавался изслѣдованію «трансцендетальностей.» Какъ ни слабо само по себѣ послѣднее, во всякомъ случаѣ первое заслуживаетъ похвалы; особенно если припомнить, что реакція противъ индуктивной методы, начатая Кантомъ, продолжена и здѣсь дальнѣйшею нѣмецкою философіею. Прежде всего мы замѣчаемъ реставрацію картезіанства, съ его мучительными вопросами объ отношеніи такихъ противоположныхъ субстанцій, какъ духъ и тѣло,– о мѣстѣ души въ тѣлѣ и проч. Это именно у Гербарта, Лотце, Фихте младшаго и т.. д. Потомъ воскресла снова мистика. Опредѣлить всѣ ея пути въ этомъ частномъ случаѣ также затруднительно, какъ подвести подъ спеціальные виды всѣ причудливые порывы фантазіи. Достаточно и того,

что мы знаемъ общій законъ такихъ ассоціацій, и можемъ указать ихъ общій результатъ въ нашемъ частномъ случаѣ. Всѣ относящіеся сюда виды мистики занимались измышленіемъ различныхъ формъ *превращенія*, — и по общей, метафизической тенденціи нѣмецкой науки о духѣ, — превращенія метафизическихъ субстанцій и силъ, однѣхъ въ другія. Опредѣлить значеніе такой работы, съ точки зрѣнія индуктивной науки, конечно, не возможно; и несостоятельность ея слишкомъ наглядна, чтобы на ней долго останавливаться въ настоящемъ мѣстѣ. Тѣмъ не менѣе, эта безплодная работа, по преимуществу съ конца XVIII-го столѣтія, составляла, и составляетъ донынѣ, страсть большинства нѣмецкихъ психологовъ. Кратко сказать, за исключеніемъ Фриза, Гербарта, и ихъ приверженцевъ, всѣ другія партіи нѣмецкихъ психологовъ занимаются, вмѣсто индуктивнаго изслѣдованія причинной связи, метафизическими измышленіями различнаго рода превращеній. Метафизическія превращенія составляютъ лозунгъ нѣмецкаго идеализма, отъ Фихте старшаго до Гегеля; они одушевляютъ психологическія соображенія Бенеке, Фортлаге, Фехнера и т. д.; они же, въ настоящее время, служатъ первымъ догматомъ нѣмецкаго матеріализма. Теорія Грува (Grove) о взаимномъ отношеніи физическихъ силъ (Correlation of Physical Forces), переложенная на старый, метафизическій смыслъ превращенія, послужила подспорьемъ этому мистическому направленію, маскируя фактическими данными несостоятельность его метафизическихъ претензій.

Обратимся теперь къ внутренней причинности духовныхъ явленій. Мы видѣли, *) что физіологія оспориваетъ

*) См Т. I. стр. 156.

существованіе такой причинности; и видѣли также, почему психологія признаетъ претензіи физіологіи, на исключительныя права анализа духовныхъ явленій, неосновательными. Но все что̀ подлежитъ въ этомъ случаѣ психологическому анализу, есть только преемство духовныхъ состояній, постоянныя однообразія послѣдовательности духовныхъ перемѣнъ Этимъ ограничивается и исчерпывается, въ общихъ чертахъ, вся обработка основныхъ законовъ нашего духа И по этимъ-то требованіямъ индуктивной методы, они разработаны психологами Англіи, и составляютъ приращеніе нашихъ индуктивныхъ знаній, занимающее почетное мѣсто въ ряду другихъ наукъ о духѣ созданныхъ геніемъ англійскаго народа, — политической экономіи и индуктивной логики.

Если взглянемъ на состояніе психологіи въ Германіи, то положеніе ея невольно приводитъ къ мысли, что отсутствіе правильныхъ методъ изслѣдованія не можетъ быть вознаграждено никакимъ количествомъ рукъ посвященныхъ дѣлу изслѣдованія. Цѣлые отдѣлы психологіи здѣсь остаются, до сихъ поръ, въ своемъ первобытномъ, или средневѣковомъ видѣ; это именно относится къ обработкѣ духовныхъ волненій и воли. Фризъ и Гербартъ едва упоминаютъ о духовныхъ волненіямъ; и—фактъ поразительный!—Бенеке не умѣлъ отличить ихъ отъ состояній умственныхъ. Въ основаніи обыкновенно краткаго ученія о волѣ, лежитъ повсюду фактъ стремленій и отвращеній, какъ самыхъ первыхъ начатковъ нашей произвольности, и изъ него выводится все содержаніе произвольныхъ дѣйствій. Все вниманіе нѣмецкихъ психологовъ поглощено разработкой ума. У Фриза, въ его «Критикѣ разума (Vernunft),» предметъ этотъ занимаетъ двѣ трети всего

содержанія этой, какъ онъ выражается, «теоретической психологіи»; у Гербарта, тотъ же предметъ изслѣдуется собственно дважды: во-первыхъ, въ «Статикѣ» и «Механикѣ духа», и во-вторыхъ, въ ихъ приложеніяхъ; и взятая строго, его психологія чувствъ и воли есть только краткое продолженіе ученія объ умѣ. Почти тоже самое повторяется и у Бенеке. Вслѣдствіе такой преобладающей роли, въ нѣмецкой психологіи, умственнаго или, какъ мы выразились прежде, гносеологическаго интереса, мы и должны обратить, въ дальнѣйшихъ замѣчаніяхъ, особенное вниманіе на нѣмецкую обработку ума.

Если всмотрѣться ближе въ такое положеніе дѣла, то увидимъ, что несоразмѣрность обработки трехъ главныхъ отдѣловъ духовныхъ явленій вытекала главнымъ образомъ изъ неодинаковой ихъ доступности произвольнымъ построеніямъ. Измышленія относительно нашихъ произвольныхъ дѣйствій, или нашихъ чувствъ, неудобно; для измышленія нуженъ также матеріалъ, а въ этихъ частяхъ нѣмецкая психологія не запаслась даже хорошими описаніями. Между тѣмъ состоянія ума, которыя преимущественно обработывались схоластикою и школою Декарта, доставляли богатый матеріалъ. Такимъ образомъ, при отсутствіи стремленій къ анализу, страсть къ построеніямъ обратилась на богатый матеріалъ хорошихъ и плохихъ описаній ума, и еще больше различныхъ вымысловъ объ умѣ. И результатомъ построеній были различные виды зависимости духовныхъ явленій, недоступной никакому наблюденію, и еще менѣе психологической экспериментаціи. Такъ, напр. у Фриза, устроенъ, на подобіе кантовскаго, какой-то причудливый механизмъ духовныхъ явленій, скрытый за самыми явленіями, въ не-

подлежащей наблюденію сферѣ способностей духа, какъ особенныхъ самостоятельныхъ агентовъ. Главная забота его анализа состояла въ томъ, чтобы каждой такой «трансцендентальной», или «эмпирической», силѣ отдать принадлежащую ей долю эмпирическихъ или трансцендентальныхъ функцій; указать, какъ эти силы помогаютъ другъ другу въ своихъ отправленіяхъ, и какъ благодѣтельна эта взаимная услуга ихъ для нашихъ теоретическихъ интересовъ. Этимъ и ограничивается, у Фриза, все построеніе внутренней зависимости духовныхъ явленій: всѣ они зависятъ отъ спеціальныхъ агентовъ, и агенты зависятъ другъ отъ друга въ своемъ обнаруженіи, хотя и самостоятельны до обнаруженія, т. е. внѣ сферы опыта и наблюденій. Гербартъ перенесъ на отношенія «представленій» (Vorstellungen), которыя у него считаются фундаментальными, ту же метафизическую зависимость, какую онъ нашелъ въ метафизикѣ «простыхъ субстанцій», — и именно, взаимную проницаемость представленій другъ для друга и, при этомъ, ихъ взаимныя вліянія другъ на друга, которыя Гербартъ называетъ «взаимнымъ стѣсненіемъ и освобожденіемъ противуположныхъ представленій», дѣлающихся, вслѣдствіе этого обстоятельства, «психическими силами». На этомъ странномъ отношеніи духовныхъ состояній и опирается вся фундаментальная часть гербартовой психологіи. Но теоріями наиболѣе странными отличилась въ этомъ пунктѣ, безспорно, психологія Бенеке. Его ученіе о взаимной зависимости духовныхъ явленій трудно и передать въ этихъ общихъ замѣткахъ. Духовныя явленія, у Бенеке, своеобразно текутъ, расплываются; въ этомъ странномъ свойствѣ ихъ текучести и расплывчивости и ле-

житъ причина всей духовной связности. И вотъ что Бенеке внушаетъ смѣлость доказывать, что причинная зависимость явленій наблюдается только въ духѣ[1]... Другіе психологи или вовсе не касались вопроса о причинной зависимости духовныхъ явленій и ограничивались кое-какими описаніями, или же продолжали и здѣсь мистику «превращеній».

Всѣ сдѣланныя теперь замѣчанія объяснятся еще лучше, въ связи съ вопросомъ о сосуществованіи духовныхъ явленій, составляющимъ душу психологическаго анализа.

По одному изъ основныхъ началъ индуктивной методы, мы абсолютно не знаемъ сущности духа и вещества, независимо отъ состояній собственнаго сознанія; потому что всѣ наши понятія основаны, въ дѣйствительности, на чувствахъ взаимнаго отношенія нашихъ собственныхъ состояній и, слѣдовательно, бываютъ всегда относительны или соотносительны. Но между феноменальными качествами духа и вещества мы не можемъ не признавать существенной разницы; и основная между всѣми разницами та, что вещество есть нѣчто протяженное, дѣлимое, сложное; а духъ есть нѣчто непротяженное, недѣлимое, простое. Отсюда вещество подлежитъ особенному, ему только свойственному анализу,—внѣшнему, реальному, безусловному,—одной вещественной субстанціи посредствомъ другой вещественной субстанціи; а духъ подлежитъ только анализу внутреннему, относительному и кажущемуся,—анализу въ понятіи, или въ чувствѣ отношенія событія послѣдующаго къ двумъ или болѣе предидущимъ;—хотя этотъ относительный анализъ, для на-

шего знанія и науки, имѣетъ совершенно ту же самую цѣну, какъ и анализъ вещественный. Такимъ образомъ изученіе сосуществованія духовныхъ явленій, если и не совпадаетъ прямо съ изученіемъ ихъ преемствъ, то и не отдѣлимо отъ него, потому что, въ дѣйствительности, есть только изученіе взаимныхъ отношеній преемственно возникающихъ духовныхъ событій.

Можно сказать безъ преувеличенія, что это правило индуктивной философіи духа было самымъ плодотворнымъ изъ всѣхъ критическихъ началъ, подготовившихъ поле для психологической экспериментаціи. Потому что оно, однимъ ударомъ, напосило смерть всѣмъ вымысламъ въ наукѣ о духѣ; и пренебреженіе этимъ правиломъ составляетъ, кажется, ближайшее коренное зло всей нѣмецкой психологіи. Такое пренебреженіе, само по себѣ, давало возможность удержать множество средневѣковыхъ предразсудковъ, и открывала дверь къ новымъ. Замѣтимъ только, что существованіе духовныхъ силъ, за предѣлами явленій, кромѣ того что опровергается границами нашего знанія, непримиримо также и съ ученіемъ о простотѣ духа, — какъ это не разъ указывали психологи Англіи, напр. Дромондъ, въ своихъ «Академическихъ вопросахъ», изданныхъ въ 1805 году.—Но это зло нѣмецкой психологіи имѣло безчисленное множество формъ и обнаруженій; мы отмѣтимъ только главныя.

Основныя правила, вытекающія изъ понятія о духѣ, какъ существѣ непротяженномъ, недѣлимомъ и простомъ,— суть слѣдующія. Такъ какъ духъ есть существо простое, то въ немъ возможно одно только преемство, одна послѣдовательность состояній, и невозможна дѣйствительная и безусловная современность ихъ. Какъ существо

простое, *духъ не можетъ существовать въ одно и то же время въ двухъ различныхъ состояніяхъ;* потому что сосуществованіе, современность, какъ дѣйствительное свойство явленій, есть то же самое, что пространственность, протяженность, — признакъ субстанцій тѣлесныхъ. Что̀ называется сосуществованіемъ духовныхъ состояній, отнюдь не есть дѣйствительная современность; и если по временамъ допускается выраженіе, что извѣстныя духовныя состоянія встрѣчаются въ одно и тоже время, то этимъ хотятъ обозначить только или дѣйствительную современность физическихъ перемѣнъ, послѣдовательно вызывающихъ эти состоянія, или незначительность ихъ разстоянія другъ отъ друга, какъ членовъ извѣстнаго длиннаго преемства, или же просто относительную дѣлимость извѣстнаго духовнаго состоянія на его относительные элементы или факторы. Не взирая на современность физическихъ впечатлѣній, духъ сознаетъ ихъ только преемственно или послѣдовательно, и поэтому, не смотря на позднѣйшія комбинаціи элементарныхъ состояній, какъ сложности чисто относительныя и кажущіяся, духъ сохраняетъ всегда единство своего сознанія.

Пусть будутъ приняты эти правила методы, которыя суть не больше, какъ раздѣльное выраженіе контраста между духомъ и тѣломъ,—и мы тотчасъ получимъ, что задача науки о духѣ можетъ быть не иная, какъ изученіе того ряда состояній, въ которыхъ духъ нашъ преемственно существуетъ, и взаимнаго отношенія членовъ этого ряда, какъ постоянныхъ однообразій преемства. Поэтому-то, въ англійской психологіи мы и наблюдаемъ такую правильность въ пріемахъ обработки духовныхъ явленій, раньше чѣмъ была поставлена индуктивная тео-

рія причинности. Ибо эти правила суть простое требованіе одного изъ руководительныхъ началъ локковой критики *).

Наоборотъ, отбросьте эти правила, перемѣшайте признаки духа и вещества; перенесите на духъ какія бы то ни было аналогіи протяженности; или на вещество— какіе бы то ни было признаки вещей непротяженныхъ, какъ наша мысль, наши чувства, наши стремленія или желанія,—и вы превратите всю индуктивную науку о духѣ въ хаосъ. Заимствованіямъ и перенесеніямъ изъ міра вещественнаго въ міръ нравственный не будетъ конца; и психологъ будетъ угадывать духовные законы, не изъ фактовъ самыхъ духовныхъ явленій, открываемыхъ психологическимъ анализомъ, а изъ аналогій доставляемыхъ физикою. Къ сожалѣнію, это простое требованіе здравой методы обыкновенно пренебрегается въ Германіи; и что за странныя воззрѣнія господствуютъ въ ихъ теоріяхъ духовныхъ явленій! То о матеріи говорятъ какъ о духѣ, надѣляютъ ее, какъ и въ самыя наивныя времена физики, аттрибутами мысли, чувства, желаній; то о духѣ говорятъ какъ о матеріи, описываютъ элементы, изъ которыхъ слагается его субстанція, придаютъ ему качества, открываемыя только въ тѣлахъ, процессы, какіе, извѣстны только наукамъ физическимъ, статикѣ и динамикѣ тѣлъ, химіи, физіологіи и т. д

Такимъ образомъ, *для нѣмецкихъ психологовъ, духъ можетъ существовать заразъ въ двухъ, и болѣе отдѣльныхъ состояніяхъ.* Только у одного Фриза мы нашли замѣтку, опровергающую взглядъ, усвоенный, въ этомъ

*) См. Т. I. стр. 55.

пунктѣ, англійскими психологами; другіе, какъ Гербартъ, или Бенеке, не считаютъ нужнымъ входить въ оправданіе такого страннаго положенія; такъ оно представлялось имъ естественнымъ и безспорнымъ! А между тѣмъ на немъ-то и опираются ихъ психологическіе вымыслы; въ немъ заключается исходная точка ихъ операцій въ дѣлѣ психологическихъ построеній.

И во-первыхъ. *Для нѣмецкихъ психологовъ, духъ есть арена, открытая заразъ для множества впечатлѣній или состояній, на которую они вступаютъ въ одно и тоже время, пребывая, такимъ образомъ, въ отношеніи пространственной сопредѣльности или смежности; сходятся между собою, и расходятся; соединяются въ дѣйствительныя сложности, и раздѣляются;—подобно тому, какъ приближаются другъ къ другу, или удаляются другъ отъ друга, какія нибудь вещественныя субстанціи.*

Такой взглядъ былъ, первоначально, простымъ послѣдствіемъ теоріи духовныхъ силъ какъ самостоятельныхъ агентовъ, скрытыхъ за явленіями; это именно относится къ психологіи Вольфа, Канта, Фриза, и ихъ приверженцевъ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ духѣ, не взирая на его простоту, можетъ современно существовать множество самостоятельныхъ духовныхъ агентовъ; то почему же они не могли бы и современно дѣйствовать? И дѣйствительно, по теоріи Канта и Фриза, они иначе и не дѣйствуютъ, какъ современно; всѣ они постоянно нуждаются во взаимномъ пособіи, для исполненія своихъ функцій,—способности «трансцендетальныя» въ «эмпирическихъ», «эмпирическія» въ «трансцендентальныхъ,»

и затѣмъ, каждая «эмпирическая» или «трансценденталь-ная» въ другой «эмпирической» или «трансцендентальной.» И если Гербартъ и Бенеке возстали противъ канто-фризовой теоріи силъ, то это не помѣшало имъ удержать, во всей полнотѣ, вторую половину этой теоріи,—современность приписываемыхъ имъ функцій; остался тотъ же самый механизмъ существующихъ рядомъ агентовъ, и только эти агенты приняли новую форму. Вмѣсто современныхъ агентовъ-способностей, явились современные агенты-дѣйствія, работающія, какъ и ихъ предмѣстники, въ формѣ множества духовныхъ явленій, то мирно, то враждебно сходящихся другъ съ другомъ на аренѣ духа; приближающихся другъ къ другу, или удаляющихся другъ отъ друга, или вступающихъ во взаимную борьбу. Такова, именно, у Гербарта, «борьба противоположныхъ представленій», составляющая содержаніе его «Статики» и «Механики» духа. Психологія Бенеке полна теоріями построенными на современности духовныхъ явленій; такова теорія отношенія «первосилъ» къ «впечатлѣніямъ,» теорія «подвижныхъ элементовъ» и т. д. При этомъ, самымъ крупнымъ остаткомъ этой схоластики будетъ, у Бенеке, теорія «сотенъ и милліоновъ силъ», какъ самостоятельныхъ и современно существующихъ агентовъ.

И вотъ послѣдствіе такого взгляда. Такъ какъ духовныя явленія могутъ существовать какъ рядъ современныхъ, другъ подлѣ друга пребывающихъ состояній духа; то и главные отдѣлы или классы ихъ стоятъ, въ нѣмецкой психологіи, также другъ подлѣ друга, особняками, если только не исчезаютъ въ классѣ однихъ явленій умственныхъ, какъ у Гербарта;—и живое, дѣйствительное отношеніе ихъ порвано; духъ раздробился на

множество самостоятельныхъ духовныхъ частей и частичекъ, сгруппированныхъ въ массы, аггрегаты, или пребывающихъ въ немъ разсѣянно, спорадически;—точно океанъ, скрывающій коралловые острова, стада снующихъ въ немъ животныхъ и т. д.; или атмосфера, наполненная скопляющимися и движущимися облаками, и освѣщенная какими-то миражами...

Во-вторыхъ. *Нѣмецкіе психологи полагаютъ, что состоянія духа не суть состоянія преходящія, что они существуютъ и тогда, когда исчезаютъ, или точнѣе, и послѣ того какъ исчезаютъ,—и существуютъ въ одно и тоже время съ состояніями дѣйствительно существующими или не исчезнувшими.*

Это противорѣчіе въ словахъ, представленное безъ всякихъ прикрасъ, есть только дальнѣйшее послѣдствіе первой теоріи; и, подобно ей, одно изъ самыхъ важныхъ наслѣдствъ схоластики, составляющее, можно-сказать, самую сущность нѣмецкой науки о духѣ.

Дѣло здѣсь идетъ объ умѣ, или о законахъ ассоціаціи. Мы знаемъ, что эти законы раздѣляютъ все наше духовное существованіе на два отдѣла·—оригинальныя впечатлѣнія, какъ-то, ощущенія, духовныя волненія, желанія и проч.;—и воспроизведеніе ихъ по законамъ ассоціаціи, или идеи. Кромѣ этихъ двухъ порядковъ духовныхъ состояній,—этихъ оригинальныхъ впечатлѣній, и этихъ идей, ничего не существуетъ въ нашемъ духѣ; въ нихъ безусловно исчерпываются всѣ духовныя явленія. Но схоластики, хитрые на вымыслы, знали еще и третій порядокъ духовныхъ состояній,—явленій, надобно сказать, не являющихся. Это именно существованіе ори-

гинальныхъ впечатлѣній, въ періодъ времени, протекающаго между ихъ исчезновеніемъ, и воспроизведеніемъ въ формѣ идей. Область, въ какой они существуютъ въ духѣ въ этотъ промежутокъ времени, называлась *памятію*,—какъ особенный, помѣщающійся за предѣлами духовныхъ явленій, «складъ», «магазинъ», или «резервуаръ» исчезнувшихъ впечатлѣній. Такъ что, по теоріи схоластиковъ, всѣ оригинальныя впечатлѣнія духа не исчезаютъ, а только скрываются изъ глазъ, и переходятъ въ новое мѣсто, въ приготовленный для нихъ резервуаръ, за предѣлами дѣйствительныхъ и идеальныхъ впечатлѣній духа.—Такая теорія памяти противорѣчитъ рѣшительно всѣмъ правиламъ индуктивнаго изслѣдованія, занимающагося исключительно фактами. Такъ какъ всѣ состоянія или впечатлѣнія духа продолжаются только извѣстное время, и затѣмъ исчезаютъ, смѣняясь испытываемыми имъ другими, и существованіе духа есть только рядъ преемственныхъ перемѣнъ, будутъ ли это состоянія оригинальныя или идеальныя; то мы и не въ правѣ прибавить къ этому факту что бы то ни было, какой нибудь классъ духовныхъ состояній, которыхъ нельзя отнести ни къ оригинальнымъ впечатлѣніямъ, ни къ идеямъ. Но такъ какъ состоянія духа существуютъ, то въ формѣ оригинальныхъ впечатлѣній, то въ формѣ идей,—то рождается вопросъ: какіе законы рѣшаютъ ихъ существованіе въ формѣ воспроизведеній или идей, если они однажды существовали въ формѣ впечатлѣній оригинальныхъ? Отсюда именно и выходитъ изслѣдованіе законовъ ассоціаціи. Идеальныя состоянія духа имѣютъ свои причины, какъ и впечатлѣнія оригинальныя; и пока не существуетъ этихъ причинъ, не существуетъ и

ихъ дѣйствій, или послѣдствій. Такимъ образомъ впечатлѣнія духа, въ періодъ времени между ихъ оригинальнымъ существованіемъ и воспроизведеніемъ въ формѣ идей, абсолютно не существуютъ въ духѣ; и все, что говорится о ихъ сохраненіи въ духѣ, ихъ живучести и проч., суть только удобныя метафоры, означающія, что исчезнувшія впечатлѣнія или состоянія могутъ быть снова испытаны духомъ въ формѣ идеальной, если будутъ даны фактическія причины ихъ идеальнаго существованія —Но схоластическая теорія памяти грѣшитъ и противъ второй половины того же руководительнаго начала методы. Въ какой бы формѣ ни продолжали существовать оригинальныя впечатлѣнія, во всякомъ случаѣ, они были бы только какими нибудь состояніями духа; и думать, что духъ можетъ существовать въ одно и тоже время во всей массѣ впечатлѣній прошлыхъ, съ прибавкою всѣхъ впечатлѣній настоящихъ, есть тройная ошибка.

И тѣмъ не менѣе, эта теорія памяти есть священный догматъ для всѣхъ нѣмецкихъ психологовъ; и такъ какъ въ ней заключается и послѣдній ключъ къ разгадкѣ всей нѣмецкой науки о духѣ, то мы остановимся на ней съ надлежащею подробностью.

Напередъ замѣтимъ, что однимъ изъ послѣдствій локковой критики было отрицаніе какъ схоластической теоріи духовныхъ силъ, такъ и схоластической теоріи памяти. Такъ какъ необходимость этого результата слишкомъ наглядна, то мы укажемъ лишь кратко на относящіяся сюда историческія данныя. Что Локкъ и Юмъ отрицали такую теорію памяти, объ этомъ замѣчается, съ прискорбіемъ, у Канта и Фриза. Ридъ и Д. Стюартъ столько возставали противъ этой теоріи, и изобразили

въ такихъ непривлекательныхъ краскахъ ея историческія видоизмѣненія, что возбудили даже, у нѣкоторыхъ позднѣйшихъ психологовъ Англіи, сомнѣніе, точно ли существовала такая нелѣпая теорія. Броунъ неоднократно высказалъ всю непримиримость такой теоріи съ правилами индуктивной методы,—по поводу напоминавшей ее теоріи ассоціаціи Гертли. Между лучшими писателями о духѣ, вся разница, въ ученіи о памяти, заключалась въ томъ, что одни, какъ Ридъ и его школа, Д. Стюартъ, Гамильтонъ и др., не подавались на широкое обобщеніе умственныхъ явленій и, въ слѣдъ за Локкомъ, признавали память операціею элементарною, въ ряду многихъ другихъ, — ассоціаціи идей, воображенія, различенія и проч.; другіе же, въ слѣдъ за Юмомъ, находили, что все, что̀ приписывается памяти, сводится къ функціи закона смежности, и отдѣльно отъ воспроизведенія не имѣетъ никакого содержанія. Такимъ образомъ, Бэнъ, по поводу разграниченія Д. Стюарта и Гамильтона, между прочимъ, замѣчаетъ: «О «сохраненіи» (Conservation, Conservative Faculty), отдѣльно отъ «воспроизведенія», мы не знаемъ совершенно ничего. Я имѣю что нибудь въ памяти, значитъ только: я могу, при извѣстномъ поводѣ, воспроизвесть это, или сдѣлать это настоящимъ. Сохраненіе, отдѣльно отъ воспроизведенія, есть вещь не существующая; воспроизведеніе и исполняетъ то, что̀ мы разумѣемъ подъ сохраненіемъ.» *).

Но психологія нѣмецкая, не руководившаяся вообще строгими правилами индуктивной методы, не только удержала эту схоластическую теорію памяти, какъ резервуара или складочнаго мѣста въ духѣ, но и

*) The Senses and the Intellect. p. 639.

увеличила ее другими предразсудками, и дала ей вообще такое широкое развитіе, что у лучшихъ ея представителей въ Германіи, какими безспорно остаются все-таки Гербартъ и Бенеке, этимъ почти и исчерпывается все существенное содержаніе ихъ психологическихъ теорій. Это можетъ показаться невѣроятнымъ, и тѣмъ не менѣе остается безспорнымъ фактомъ. По самой невѣроятности такого изученія духа, мы не можемъ не обратить обстоятельнаго вниманія на его историческіе элементы, и ихъ комбинацію.

Первое мѣсто здѣсь принадлежитъ, конечно, схоластической теоріи памяти.

Схоластическая теорія памяти составляетъ центръ всего средневѣковаго ученія объ умѣ, а по слабой обработкѣ другихъ отдѣловъ духовныхъ явленій, плохо вяжущихся съ подобною теоріею памяти, и центръ почти всей средневѣковой психологіи. Какъ собирается матеріалъ памяти и какое дѣлается изъ него дальнѣйшее употребленіе, это были основные вопросы схоластической науки о духѣ. Такимъ образомъ ученіе о памяти состояло въ тѣсной связи, съ одной стороны, съ ученіемъ объ ощущеніяхъ; съ другой, съ ученіемъ о процессѣ мысли. Главную роль въ цѣлой теоріи памяти и ума играли такъ-называемыя *представленія* (repraesentationes).

Представленія, въ нашемъ языкѣ, не имѣютъ къ счастію, такого смысла, который напоминалъ бы схоластическій. Мы представляемъ что нибудь другимъ,—вещь, лица, резоны, характеры; и можемъ тоже самое дѣлать и для себя,—представлять себѣ, дѣйствіями, движеніями, чужія дѣйствія и движенія, или представлять себѣ тоже самое въ идеи, воспроизводить въ мысли, въ умѣ, а не

наружно. Такой богатый смыслъ слова представлять или представленіе, не легко переводитъ къ тому тѣсному смыслу этого термина, о которомъ теперь будетъ итти дѣло Прежде всего замѣтимъ, что «repraesentatio» схоластиковъ есть именно представленіе чего нибудь въ мысли, идеальное, умственное; во-вторыхъ, составляетъ нѣчто отдѣльное отъ самой мысли, или акта представленія: это только предметъ мыслимый, вещь представляемая, вещь, существующая и раньше акта представленія или мысли, и послѣ акта представленія или мысли, слѣдовательно, отъ этого акта независимая, но отъ которой существенно зависитъ бытіе этого акта. Такая самостоятельная и независимая вещь, составляющая предметъ представленія или мысли, называлась также «идеею», «образомъ», «призракомъ», «видомъ», или «формой» (idea, imago, phantasma, species).

Выраженная въ такомъ видѣ, эта теорія охватываетъ всѣ ея оттѣнки; но, очевидно, довольно темно. Чтобы подойти къ ея настоящему смыслу, надобно прослѣдить ея историческую вентиляцію, стадіи постепеннаго очищенія отъ тѣхъ грубостей, какія она имѣла первоначально, пока не стушевалась наконецъ до такой степени, что только получаемые изъ ней грубые результаты обнаруживаютъ, при историческомъ сравненіи, ея старый закалъ.

Есть вещи въ психологическихъ теоріяхъ стараго времени, до того несообразныя, что передача ихъ въ сколько нибудь сносномъ видѣ становится затруднительною. Къ этому разряду относится, безъ сомнѣнія, и схоластическая теорія «представленій». Чтобы приблизительно стать на эту точку зрѣнія, слѣдуетъ думать такъ,

что духъ заключенъ въ тѣлѣ, какъ иная жидкость заключена въ закрытомъ сосудѣ; т. е. соприкасается съ внутреннею поверхностью тѣла, какъ вещь смежная съ нимъ. Такимъ именно образомъ, по этой теоріи, духъ отдѣляется отъ предметовъ дѣйствующихъ на тѣло, на его поверхность наружную, или такъ-называемые органы внѣшнихъ чувствъ. Такъ какъ, при такомъ центральномъ положеніи духа въ тѣлѣ, онъ не могъ прямо соприкасаться съ предметами, то возникалъ вопросъ: какъ совершается актъ внѣшняго или предметнаго ощущенія?— Отвѣтъ былъ такой, что нѣчто изображающее предметы, нѣкоторыя копіи ихъ, виды, образы, облики, идеи, препровождаются, черезъ извѣстныя среды, напр. свѣтъ, воздухъ и проч., къ органамъ внѣшнихъ чувствъ; здѣсь принимаютъ ихъ соотвѣтственные нервы, и ставятъ такимъ образомъ на той внутренней сторонѣ тѣла, къ которой прилежитъ духъ; а этотъ послѣдній получаетъ, поэтому, способность относиться къ нимъ непосредственно, т. е. безъ всякой, раздѣляющей его отъ нихъ, духовной или вещественной среды. Такъ, напр., «представленія», «образы», или «идеи», посылаемыя къ органу зрѣнія, останавливаются въ сѣтчатой плевѣ глаза, и духъ подступаетъ къ нимъ съ внутренней стороны.

При этомъ слѣдуетъ обратить вниманіе, въ особенности, на два пункта. Представленія или идеи не остаются постоянно въ своемъ первоначальномъ мѣстѣ,— напр. идеи зрѣнія въ сѣтчатой плевѣ глаза, гдѣ духъ впервые знакомится съ ними,—а спустя нѣкоторое время, идутъ дальше, въ мозгъ, соотвѣтственными нервными путями;—напр. идеи зрѣнія, зрительными нервами, къ ихъ перекресту, и далѣе, въ особое, приготовленное для

нихъ мѣсто; тамъ онѣ и остаются впредь до востребованія. Первый актъ знакомства съ «представленіями» будетъ, по теоріи, *ощущеніе* или *внѣшнее ощущеніе;* мѣсто временнаго покоя ихъ, въ центрѣ мозга, будетъ мѣстомъ «склада представленій», «магазиномъ» или «резервуаромъ памяти»; ихъ обратный выходъ, изъ этого темнаго мѣста, на свѣтлое пространство ретины, или другой соотвѣтственной части, будетъ *воспоминаніе, воображеніе, воспроизведеніе.*

При этомъ, схоластики «реалисты» полагали, что, кромѣ «чувственныхъ видовъ», знакомящихъ духъ съ частными предметами, существующія вещи препровождаютъ еще «умственные виды», ознакомляюшіе духъ съ «эссенціями» вещей, съ сущностями родовъ и видовъ,— и которые отличались подъ именемъ «понятій», или общихъ понятій», играющихъ роль въ сужденіяхъ и силлогизмѣ. Это разграниченіе существовало у всѣхъ ученыхъ того времени, пока такъ-называемый «номинализмъ» не сталъ оспоривать присутствіе въ духѣ такихъ общихъ сущностей, и ихъ привиллегированную роль въ процессѣ нашего сужденія и умствованія.

Ко всему этому прибавлялось много спеціальныхъ разсужденій и тонкостей;—напр., о той роли, какую въ этомъ входѣ и выходѣ «представленій» играютъ «животные духи», т. е. такъ-называемыя нервныя жидкости, или нервные токи; о взаимныхъ столкновеніяхъ «представленій», о ихъ поврежденіи, путаницѣ, и вытекающихъ отсюда «иллюзіяхъ», «галлюцинаціяхъ» и т. д.— Все это можетъ показаться преувеличеннымъ; и однакожъ, относящіеся сюда документы покажутъ, что мы еще далеко не представили этой теоріи въ ея настоящихъ краскахъ.

Здѣсь, прежде всего, умѣстно привести свидѣтельство Гоббса, который, какъ мы уже видѣли, призналъ первый, въ новое время, что въ ощущеніяхъ внѣшнихъ мы имѣемъ дѣло только съ собственными внутренними состояніями, а отнюдь не съ какими нибудь качествами внѣшнихъ предметовъ; и что матерія, въ своей независимости отъ нашихъ ощущеній, намъ недоступна. «Во всѣхъ университетахъ христіанскаго міра», говоритъ Гоббсъ, «схоластическая философія, опираясь на нѣкоторыя мѣста изъ Аристотеля, научаетъ насъ, что, для произведенія *зрѣнія*, предметъ видимый посылаетъ во всѣ стороны *видимый видъ* (species), призракъ или образъ или нѣкое видимое существо, котораго принятіе въ глазъ и составляетъ *зрѣніе*. Чтобы произвести слышаніе, слышимый предметъ посылаетъ *слышимый видъ*, который есть слышимый *призракъ*, или нѣкое *слышимое* существо, которое, входя въ ухо, рѣшаетъ тамъ слышаніе. Также говорятъ, что для произведенія ума, предметъ понимаемый посылаетъ *видъ умственный*, который есть видимое умственное существо, и которое, проникая въ разсудокъ, дѣлаетъ то, что мы понимаемъ». «Я говорю это не съ тѣмъ», продолжаетъ Гоббсъ, «чтобы выразить неодобреніе обычаямъ университетовъ; но предполагая вскорѣ говорить о вліяніи, какое они имѣютъ на общественную жизнь, я долженъ пользоваться всѣми случаями, чтобы показать, въ ихъ обычаяхъ, все что̀ требуетъ реформы; а это, прежде всего, *привычка къ ничего незначащимъ фразамъ*»*).

Чтобы нагляднѣе представить, что это за особенныя

*) *Hobbes:* Of Man. Book I. Chap. 1.

существа зрительныя, *слуховыя*, *умственныя* и т. д., называемыя многоразличными именами «представленій». «идей» и т. д ,—замѣтимъ что, въ болѣе мрачныя времена схоластики, были увѣрены, что это существа *матеріальныя*, вещественныя. Пока не были извѣстны законы оптики, думали, что изображеніе предмета на сѣтчатой плевѣ глаза отражается отъ самаго предмета, какъ маленькая вещественная копія его, проходитъ пространство, отдѣляющее его отъ глаза, и проникаетъ въ глазъ. Правда, впечатлѣнія слуха, обонянія и пр., не давали, для этого предположенія, подобнаго нагляднаго повода; но это старались понимать по аналогіи съ чувствомъ зрѣнія. Въ концѣ временъ схоластики, понятія о вещахъ стали облагороживаться, и теорія «представленій» получила значительное улучшеніе; тѣ «зрительныя», «слуховыя», существа стали представлять себѣ не матеріальными, а духовными, мысленными (intentionales), которыя, впрочемъ, исполняли, тѣмъ не менѣе, тѣ же самыя путешествія въ глазъ, мозгъ, какъ и матеріальныя. Между документами въ этомъ родѣ, осталась критика теоріи «вещественныхъ представленій» сэръ-Кэнельма Диджби,—сдѣланная Александромъ Россомъ, защитникомъ, болѣе тонкой теоріи «представленій интенціональныхъ». Россъ, чувствуя нелѣпость первой теоріи, по которой сотни и тысячи матеріальныхъ вещей ежеминутно входятъ въ мозгъ и исполняютъ тамъ различныя услуги,—разбираетъ ее въ весьма комическомъ тонѣ «Атомы», говоритъ онъ своему противнику, «ваше святилище, куда вы скрываетесь при всякомъ поводѣ. Вы хотите теперь, чтобъ эти матеріальныя частицы, дѣйствуя на органы внѣшнихъ чувствъ, проникали въ оные,

смѣшивались тамъ съ животными духами и, черезъ это, съ мозгомъ. Безъ сомнѣнія, при такомъ положеніи вещей, необходимо допустить неимовѣрное движеніе въ мозгѣ. Потому что, если атомы двухъ сражающихся армій проникаютъ въ вашъ мозгъ, каналомъ чувствъ, то они должны дѣлать тамъ гораздо больше суматохи, чѣмъ дѣлала Минерва въ головѣ Юпитера. Вамъ понадобилась бы наковальня Вулкана, чтобъ открыть себѣ черепъ и дать уйти этимъ баталіонамъ; ибо я не думаю, чтобъ эти маленькіе мирмидоны держались также покойно, какъ греки во внутренности троянской лошади. Но если матеріальные атомы какого бы то ни было предмета, напр. лошади, проникаютъ въ органъ,—скажите, сколько требуется такихъ атомовъ, чтобы составить маленькую лошадку? и какимъ образомъ обходится, что это животное, взнузданное и осѣдланное, проникая въ вашъ глазъ, не причиняетъ ему боли, особенно, если на ней находится какой нибудь наѣздникъ, вооруженный большою и острою пикою? И если на этотъ предметъ направится тысяча глазъ, то не будетъ ли онъ уменьшаться, теряя всѣ атомы и частички, вступающія въ эти глаза?.. Или, предположимъ, что вы хотѣли бы видѣть заразъ столько лошадей, сколько ихъ было въ арміи Ксеркса: найдется ли въ вашемъ мозгѣ достаточно конюшень для ихъ помѣщенія? И если вы видите тысячу лошадей одну за другою,—чтожъ, новоприбывшая вытѣсняетъ ли предъидущую? Но, тогда, какою дорогою онѣ отправились бы вонъ? Тою ли, какою вошли, или другою какою? Можетъ быть всѣ онѣ остаются на стойлѣ въ вашемъ мозжечкѣ; а можетъ-быть всѣ уже умерли тамъ. Берегитесь, по крайней мѣрѣ, чтобъ онѣ не погубили вашего мозга, или

не отравили вашихъ оптическихъ духовъ, съ которыми, какъ вы полагаете, онѣ смѣшиваются. Но предположимъ, теперь, что вы видите лошадь въ зеркалѣ; что жъ, не ужели атомы этой лошади сначала проходятъ зеркало, чтобы войти туда, а потомъ проходятъ его обратно, чтобы проникнуть въ вашъ глазъ? Безспорно, что если такова именно ваша философія, то я не думаю, чтобы вы нашли большое число приверженцевъ. Итакъ, не легче ли, не разумнѣе ли допустить, что въ органѣ получается *образъ или представленіе предмета*, рѣшающее *ощущеніе*, чѣмъ предполагать, что въ ваши глаза проникаютъ *самыя матеріальныя частички*, которыя вы называете *атомами?*

«Но мы хотимъ различить, что вы смѣшиваете; т. е. во-первыхъ, органъ называемый *sensorium;* во-вторыхъ, *чувствительную* способность, живущую въ животныхъ духахъ; въ-третьихъ, актъ *ощущенія*, причиняемый предметомъ; въ-четвертыхъ, самый *предметъ*, причиняющій ощущеніе, но отнюдь не внѣшнее чувство или способность; въ-пятыхъ, *видъ* (species), *который есть образъ предмета*; въ-шестыхъ, *среду*, т. е. воздухъ, воду и проч.; въ-седьмыхъ, *чувствующую душу*, которая приводитъ органъ въ дѣйствіе, судитъ и понимаетъ предметъ, при пособіи его посредника, — предметъ, распространяющій и проводящій виды (species), или *качества духовныя и интенціональныя*, въ среду и чувствилище (sensorium)*; а это столько же не трудно, какъ и то, что воскъ получаетъ отпечатокъ или фигуру перстня, и послѣдній ничего не теряетъ изъ своей субстанціи».*)

*) *D. Stewart·* Oeuvres. Tom. II. p. 300.

Такимъ образомъ, въ массѣ схоластическихъ тонкостей Росса, мы узнаёмъ, что онъ не допускаетъ, чтобы «виды», species, были составлены изъ атомовъ, или вещественны; онъ охотнѣе думаетъ, что это нѣкоторыя вещи безтѣлесныя или духовныя, идущія отъ предметовъ, черезъ различныя среды, въ органы и sensorium. Болѣе подробныя психологическія соображенія мы найдемъ, напр., въ «Девтероскопіи» Джона Фрэзера, объясняющаго психологически различныя странныя явленія у людей страдающихъ ипохондріею. «Если вы спросите меня», говоритъ послѣдній, «какъ все это случается, я прошу обратить вниманіе на слѣдующія соображенія, которыя имѣю честь предложить вамъ. Замѣтьте, прежде всего, что къ органу глаза посылаются видимымъ предметомъ зрительные *виды* или *идеи;* что онѣ представляютъ цвѣтъ, фигуру этого предмета, и показываютъ его размѣры, соотвѣтственно разстоянію. Безъ сомнѣнія, въ наши глаза не входятъ ни предметы, ни промежуточное пространство. Поэтому, для увѣдомленія органа требуется *третья вещь*, отдѣльная и отъ предмета, и отъ глаза, точно также какъ и отъ мѣстнаго разстоянія. Эти виды пропускаются въ мозгъ, посредствомъ оптическаго нерва, и слагаются въ магазинѣ памяти; въ противномъ случаѣ, воспоминаніе этихъ предметовъ продолжалось бы лишь столько, сколько ихъ присутствіе; а это воспоминаніе есть ничто иное, какъ воображеніе, или, лучше сказать, душа человѣка, получающая, посредствомъ воображенія, интенціональные виды, которые уже были приняты отъ видимыхъ предметовъ посредствомъ органа глаза, и сложены въ резервуарѣ (receptaculum) памяти. Далѣе, когда мозгъ находится въ состояніи здоровья, эти виды сохра-

няются безъ всякаго поврежденія, точно также какъ и чинъ и порядокъ, въ которомъ они вступили; но если онъ охватывается грубыми парами, когда именно въ животныхъ духахъ и влагахъ случается неистовое движеніе, въ такомъ случаѣ эти идеи, то увеличиваются въ количествѣ, то выростаютъ въ объемѣ, то перемѣняютъ мѣста и смѣшиваются съ другими видами; и проч. и проч.; и этому обману подвергается не одно воображеніе; оно простирается и на внѣшнія чувства, въ особенности зрѣнія и слуха. Потому что зрѣніе есть ничто иное какъ проходъ интенціональныхъ видовъ черезъ кристалликъ до ретины, гдѣ *общее чувство* и судитъ объ нихъ, а оптическіе нервы овладѣваютъ ими и доводятъ до воображенія» ..

«Теперь, если эти виды, полученные и сложенные въ мозгѣ, возвращаются путемъ обратнымъ и поражаютъ ретину и кристалликъ, то, на дѣлѣ, ощущеніе представляемаго ими предмета бываетъ столь же живо, какъ бы онъ проходилъ передъ глазомъ; потому что, въ предполагаемомъ случаѣ, органъ аффектируется почти также, какъ и въ предыдущемъ. Тоже самое относится и къ ощущенію слуха... И пусть не сочтутъ это мнѣніе страннымъ Писатель обширной эрудиціи и богатый опытностью, Карданъ, защищаетъ эту *ретроцессію* видовъ, и ей приписываетъ способность, какою онъ пользовался отъ четырехлѣтняго до семилѣтняго возраста, — видѣть дерева, дикихъ животныхъ, людей, города, арміи приведенныя въ боевой порядокъ, и слышать звукъ военной музыки; онъ поддерживаетъ свое мнѣніе авторитетомъ Аверроэса, автора пользующагося великою репутаціею». *)

*) Ibid. p. 305.

Въ какой именно части мозга находится этотъ складъ, магазинъ или резервуаръ «представленій», объ этомъ не осталось точныхъ указаній. Но изъ словъ Фрэзера не трудно замѣтить общаго мнѣнія, что появленіе ихъ изъ этого склада передъ взоры души требовало нѣкотораго особеннаго движенія ихъ. въ направленіи къ органамъ внѣшнихъ чувствъ. и ясность ихъ должна была возрастать по мѣрѣ приближенія къ ретинѣ, или соотвѣтственнымъ ей частямъ въ другихъ органахъ чувствъ. Самая высокая степень ясности ихъ бываетъ, когда они съ внутренней стороны проходятъ сквозь ретину или другія соотвѣтственныя части, и становятся въ первоначальномъ положеніи, какое занимали въ актѣ ощущенія. Тогда ихъ трудно различать отъ ощущаемыхъ предметовъ, или идей впервые вступающихъ въ органъ; и воображаемое принимается за дѣйствительность.

Судя по времени этихъ наивныхъ теорій, остается только отдать справедливое уваженіе усердію ихъ составителей. Сколько было средствъ, въ томъ состояніи науки, какое тогда переживалось, они пользовались ими;—пользовались, по крайней мѣрѣ на разсвѣтѣ новаго времени, къ искорененію господствовавшихъ тогда суевѣрій, этой демономаніи, которою страдали средневѣковые люди. Но если подобныя же теоріи встрѣчаются и въ нашемъ XIX-мъ вѣкѣ, мы должны, не обинуясь, сказать, что это запоздалый остатокъ варварскаго состоянія физики и психологіи. А между тѣмъ, наслѣдство этихъ теорій составляетъ сущность всего ученія нѣмецкой психологіи объ умѣ, и даже, какъ мы сказали, почти всю сущность этой психологіи. Какимъ образомъ, скажутъ, могли уцѣлѣть подобныя теоріи? и гдѣ, у кого мы находимъ ихъ? На это отвѣ-

чаетъ намъ дальнѣйшая исторія «представленій», къ которой мы сейчасъ и перейдемъ. Замѣтимъ только, что требуется очень немного искуства, чтобы схоластическая теорія «представленій» потеряла свой патріархально-грубый видъ, оставаясь въ существѣ тѣмъ же, что̀ и прежде. Слишкомъ грубо, конечно, что «представленія» отражаются тѣлами, проходятъ физическую среду, кристалликъ, ретину, зрительные нервы, и занимаютъ надлежащее мѣсто въ какой нибудь части мозга, откуда выдвигаются снова на показъ души, и совершаютъ ретроцессію до ретины и кристаллика, получая ясность, приближающуюся иногда, по степени, къ ясности самыхъ ощущеній. Но если поставить дѣло такъ, что эти духовныя или интенціональныя вещи совершаютъ тѣже самые процессы, не внѣ духа, а въ самомъ духѣ, — присутствуютъ напр. въ актѣ ощущенія, потомъ уходятъ куда-то въ самомъ духѣ, откуда снова появляются, и снова уходятъ,— смѣшиваются, по дорогѣ туда и обратно, одна съ другою, и т. д.: то покажется, что тутъ, дѣйствительно, больше, чѣмъ однѣ «ничего незначащія фразы», — есть что-то похожее на дѣло; и этотъ-то призракъ чего-то похожаго на дѣло и есть именно то, что̀ составляетъ душу нѣмецкой психологіи. Измѣняется только сцена дѣйствія, а всѣ вымышленныя дѣйствія остаются тѣже, и играютъ ту же самую роль, въ объясненіи воображенія, разсудка, мышленія и проч. Само собою разумѣется, что подобное положеніе даетъ новыя трудности, столько же несообразныя съ природою дѣла, какъ и первоначальная форма этой теоріи; но здѣсь есть и выгода. Тамъ опредѣлительно знали, по какимъ дорогамъ путешествуютъ представленія въ нашемъ тѣлѣ, и въ какой

вообще части его содержится ихъ складъ, магазинъ, или резервуаръ, а теперь должно представлять все это въ духовномъ видѣ духовное «вступленіе» представленій, духовный «магазинъ» или «резервуаръ ихъ, «духовная «ретроцессія» ихъ, духовная «смѣсь» и «поврежденіе» ихъ, духовныя «путешествія». Тутъ остается полный просторъ для воображенія: приписывай этимъ интенціональнымъ вещамъ какія угодно качества; заставляй ихъ отправлять какія угодно услуги; подвергай ихъ какимъ угодно процессамъ; подчиняй какимъ угодно законамъ. И вотъ гдѣ начало извѣстнаго богатства психологическихъ теорій, представленныхъ корифеями нѣмецкой науки о духѣ!..

Мы прослѣдимъ какъ измѣнилась сцена дѣйствія безтѣлесныхъ или интенціональныхъ представленій.

Теорія интенціональныхъ представленій потерпѣла существенное измѣненіе съ успѣхами физики, и болѣе здравыми понятіями о духѣ, возникшими на развалинахъ схоластики. Прежде всего стало безспорнымъ, что подобныя идеи не могутъ выходить отъ предметовъ и путешествовать въ мозгъ. Декартъ въ особенности возставалъ противъ этой теоріи отражаемыхъ предметами «представленій», и его авторитетъ изгналъ изъ школъ наивное мнѣніе, что духъ можетъ сноситься съ идеями въ мозгѣ, какъ вещь матеріальная сносится съ другою, или что въ духъ можетъ входить что нибудь снаружи, какъ различныя вещественныя субстанціи входятъ въ наше тѣло. Словомъ, у Декарта и въ его школѣ, духъ, такъ-сказать, замкнулся для всѣхъ внѣшнихъ вторженій; но теорія «идей» или «представленій», какъ особенныхъ вещей, далеко не исчезла. Попрежнему, онѣ остались ве-

щами сосуществующими съ духомъ, и намѣстниками представляемыхъ ими предметовъ. Часть ихъ, у Декарта, приносится человѣкомъ съ самымъ рожденіемъ (ideae innatae), часть происходитъ позднѣе, но сохраняетъ тѣже свойства. пребываніе въ духѣ, въ качествѣ вещей, отъ него самого отличныхъ. Лейбницъ пошелъ далѣе Декарта. Онъ предполагалъ, что въ «монадахъ» или душахъ существуютъ изначала копіи всѣхъ предметовъ, что монады суть *живыя зеркала* цѣлой вселенной; что онѣ различаются, въ своемъ достоинствѣ, по степени ясности этихъ, отъ вѣчности имъ присущихъ идей или образовъ, достигающихъ наивысшей ясности въ душѣ человѣка. Но, и здѣсь, первоначальное положеніе «идей»—неясность и сбивчивость; только постепенно онѣ проясняются, выходя изъ глубины духа; но, пріобрѣтши ясность и раздѣльность, не перестаютъ, до востребованія, погружаться снова въ первобытное состояніе «темноты». — Вся эта теорія разсчитана, очевидно, на избѣжаніе труднаго вопроса, какъ могутъ образоваться, въ самомъ духѣ, вещи отъ него отличныя и съ нимъ сосуществующія. Пусть эти безтѣлесныя или интенціональныя представленія лежатъ въ духѣ уже на-готовѣ, и требуется только переходъ изъ «темнаго» состоянія, въ которомъ они находятся въ немъ первоначально, въ состояніе «ясное»,— и вопросъ избѣгнутъ. Это темное состояніе, для идей бывшихъ разъ въ состояніи ясномъ, будетъ память; а для идей не имѣвшихъ этой доли—запасной складъ ихъ, готовый къ услугамъ. Ясное состояніе идей будетъ, смотря по обстоятельствамъ, ощущеніе, воображеніе, мышленіе и т. д. — Такое положеніе идей, если только согласиться съ нимъ, подстрекаетъ къ вопросамъ: что

же заставляетъ ихъ возвращаться въ ихъ прежнее темное состояніе? И какъ совершается это возвращеніе? Какъ они могутъ выходить оттуда снова, и что встрѣчается съ ними при этихъ переходахъ?—Все это и есть основные вопросы нѣмецкой психологіи у ея лучшихъ представителей, Фриза, Гербарта, Бенеке.

Философія Локка имѣла существенное вліяніе на психологическую обработку нашихъ идей. Если Декартъ и его школа признали нелѣпостью, вводить идеи въ духъ снаружи, не только матеріальныя, но и духовныя или интенціональныя: то Локкъ призналъ также невозможнымъ, чтобы душа обладала ими отъ природы и была въ нихъ живымъ зеркаломъ, въ которомъ отражается вселенная. Онѣ не находятся въ духѣ раньше первыхъ опытовъ его; и если имѣютъ какое нибудь отношеніе къ предметамъ, какъ существующимъ независимо отъ духа, то это отношеніе неизвѣстно намъ; наконецъ, онѣ не существуютъ также и въ періодъ времени между ихъ оригинальнымъ появленіемъ въ духѣ, и ихъ воспроизведеніемъ, по собственнымъ законамъ духа. Такимъ образомъ память, отдѣльно отъ воспроизведенія, сдѣлалась, какъ выразился Бэнъ, «вещью несуществующею».

Кажется, что здѣсь средневѣковая теорія идей вырвана съ корнемъ; но Ридъ и, нѣкоторое время, его школа не переставали подозрѣвать, что слабые слѣды этой теоріи остались даже у Локка. Именно, пусть всѣ вышесказанныя положенія суть, дѣйствительно, твердыя убѣжденія Локка,—Ридъ, какъ мы знаемъ, не вполнѣ допускалъ и это;—но идеи описанныя такимъ образомъ, суть ли, для Локка, въ моментъ воспроизведенія, вещи отличныя отъ духа и сосуществующія съ нимъ, или же только

его собственныя состоянія, его акты, его умственныя явленія? Для Рида и Д. Стюарта, которые отчасти отожествляли «рефлексію» Локка съ «внутреннимъ чувствомъ»,—отвѣтъ, казалось, долженъ былъ выйти въ первомъ смыслѣ; но то было недоразумѣніе, и натянутое, предубѣжденное толкованіе,—въ чемъ согласились нынѣ всѣ лучшіе англійскіе писатели. Какимъ образомъ Локкъ могъ предполагать существованіе такихъ недолговѣчныхъ духовныхъ сущностей, отличныхъ отъ духа,—когда онъ ничего не знаетъ кромѣ «ощущенія» и «рефлексіи» кромѣ извѣстныхъ состояній возбуждаемыхъ отвнѣ, и собственныхъ операцій духа, вызываемыхъ этими состояніями? Тоже самое Ридъ предполагалъ и у другихъ своихъ предшественниковъ, изъ школы Локка,—именно напр., у Юма, и однако мы видѣли что у послѣдняго, идея есть только воспроизведеніе всякаго оригинальнаго впечатлѣнія или состоянія, испытаннаго духомъ. Дѣло въ томъ, что, и послѣ Гоббса и Локка, схоластическая теорія идей, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, еще долго не исчезала вполнѣ; что у Локка, Юма и другихъ, встрѣчаются фразы, которыя, взятыя отдѣльно, могутъ быть толкуемы въ схоластическомъ смыслѣ;—какъ толковали Гербартъ и Бенеке объ оставшейся будто бы у Локка, схоластической теоріи способностей; потому что этотъ терминъ встрѣчается у него, какъ и прежде, и не только у него, но и у всѣхъ англійскихъ писателей донынѣ,—и что, наконецъ, Ридъ и Д. Стюартъ не точно поняли нѣкоторыя стороны ученія Локка и создали предразсудки, которые помѣшали имъ взглянуть на дѣло иначе. Такъ какъ эти писатели привязывались собственно къ фразамъ, не входя въ цѣлый духъ ученія Локка; то достаточно также привести нѣсколько фразъ

изъ Локка, чтобъ уничтожить поводы къ такому толкованію. Что такое защищаютъ Ридъ и Д. Стюартъ?

«Слово *идея*»—говоритъ Ридъ въ одномъ мѣстѣ своихъ изслѣдованій,—«въ новыхъ сочиненіяхъ о духѣ представляется такъ часто, что необходимо сдѣлать объ немъ нѣсколько замѣчаній. Оно имѣетъ у новыхъ авторовъ два главныхъ смысла,—одинъ популярный, а другой философскій.

«*Во-первыхъ.* Въ популярной рѣчи, идея есть синонимъ понятія (conception, apprehension, notion). Имѣть идею вещи, значитъ понимать ее Имѣть объ ней идею раздѣльную, значитъ понимать ее раздѣльно. Не имѣть объ ней идеи, значитъ не понимать ее вовсе.

«Если слово идея взять въ популярномъ его значеніи, то не можетъ быть сомнѣнія, что мы имѣемъ такія идеи. Потому что, для сомнѣнія нужно мыслить, а мыслить значитъ имѣть идеи.

«*Во-вторыхъ.* Въ смыслѣ философскомъ, слово идея означаетъ не этотъ *актъ* духа, который мы называемъ мыслію или понятіемъ, а извѣстный *предметъ* мысли.

Ридъ объясняетъ, далѣе, схоластическое значеніе этого термина, и потомъ замѣчаетъ:

«Къ тому что я сказалъ, достаточно прибавить, что если, при случаѣ, я буду употреблять слово *идея* въ смыслѣ схоластическомъ, при объясненіи мнѣнія другихъ, то никогда не воспользуюсь имъ, для выраженія мнѣній собственныхъ; потому что увѣренъ, что идеи, взятыя въ этомъ смыслѣ, суть чистая выдумка философовъ. Что касается популярнаго значенія этого термина, то, для выраженія его, буду пользоваться словами *мысль*, *понятіе*, *постиженіе*, которыя имѣютъ тотъ же самый

смыслъ, какъ и слово греческое, — съ тѣмъ простымъ преимуществомъ, что менѣе подвержены двусмыслію».

Слова Рида Д. Стюартъ сопровождаетъ замѣчаніями, въ которыхъ показываетъ, почему онъ не переставалъ пользоваться терминомъ, который Риду хотѣлось изгнать изъ научной фразеологіи. Послѣ всего что было сказано объ этомъ предметѣ», говоритъ онъ, «я увидѣлъ, что слово *идея* сохраняетъ, и повидимому сохранитъ еще долго, свое мѣсто въ научномъ словарѣ; и пришелъ къ мысли, что легче ограничить и опредѣлить его значеніе, чѣмъ совершенно изгнать. Вотъ почему я обыкновенно прибавляю къ нему какой нибудь синонимъ, напр. *мысль* или *понятіе*,—чтобы, такимъ образомъ, уклониться совершенно отъ напоминаемыхъ имъ теорій. Я остаюсь въ надеждѣ, что, такимъ путемъ, достаточно буду помогать къ искорененію предразсудковъ, сросшихся съ философскимъ смысломъ этого слова»*).

Вотъ и все, что Ридъ и Д. Стюартъ могли сказать положительнаго противъ Локка. Слово *идея* они употребляютъ, какъ синонимъ понятія, а другіе,—такъ по крайней мѣрѣ казалось Риду,—всѣ безъ исключенія, въ значеніи *предмета* мысли, отличнаго отъ самой мысли или понятія, отъ акта мысли или пониманія. Противъ ридова употребленія этого термина возражателей не было,—по меньшей мѣрѣ, между лучшими писателями. Дѣйствительно, слово *идея* означаетъ только извѣстный умственный актъ, извѣстное умственное состояніе духа, назовемъ ли это мыслію, или понятіемъ, или еще какъ. Но развѣ не это именно высказалъ Локкъ, въ первыхъ строкахъ сво-

*) Ibid. p. 277.

его «Опыта,» при самой постановкѣ вопроса объ идеяхъ? Вотъ его слова: «*First*, I schall inquire into the original of those ideas, conceptions, *notions* or whatever else you please to call them...» Правда, что Локкъ охотнѣе употребляетъ слово идея,—какъ и Юмъ, Броунъ и т. д.; но на это, какъ мы видѣли, были свои основанія, высказанныя раздѣльно Юмомъ,—тѣ именно, что подъ идеями разумѣются одиниково и воспроизведенныя ощущенія, и воспроизведенныя волненія, и воспроизведенные акты воли, и воспроизведенныя комбинаціи ощущеній, идей, волненій, желаній и т. д.; и въ этомъ широкомъ смыслѣ, терминъ *понятіе* (notio) не употреблялся, точно также, въ схоластическомъ языкѣ; гораздо больше, съ терминомъ «понятіе» связывались тѣже предразсудки, какіе были связаны съ терминомъ «идея», или «представленіе»; потому что характеръ «понятій» приблизительно описывался, также какъ и характеръ «представленій» или «идей».

Поэтому, искорененію схоластическихъ предразсудковъ помогло, въ дѣйствительности, не столько сопоставленіе термина идея съ терминомъ понятіе, сколько разъясненіе всѣхъ этихъ терминовъ, въ смыслѣ обозначенія извѣстныхъ актовъ или состояній духа, а не сосуществующихъ съ нимъ предметовъ его мысли. И въ этомъ отношеніи, споръ поднятый Ридомъ и Д. Стюартомъ, оказалъ несомнѣнную пользу, онъ заставилъ быть осторожнѣе въ употребленіи терминовъ «идея», «представленіе,» «понятіе»,—и изгналъ, въ Англіи, и послѣдніе слѣды этой схоластической теоріи, еще проглядывавшіе, по временамъ, въ психологическихъ теоріяхъ послѣ Локка.

Нѣтъ нужды, конечно, напоминать, что въ Германіи

дѣло никогда не заходило такъ далеко; теорія идей, какъ она высказана у Лейбница, въ «темныхъ и ясныхъ идеяхъ монадъ», осталась у многихъ во всей своей силѣ; но у лучшихъ психологовъ, подъ вліяніемъ Локка и его школы, потерпѣла нѣкоторое, впрочемъ несущественное измѣненіе. У Канта и Фриза, большая часть идей происхожденія опытнаго, и только малая доля—«трансцендентальнаго.» У Гербарта и Бенеке, всѣ идеи или «представленія» суть собственно происхожденія опытнаго; но тотъ и другой, руководимые своими теоріями причинности, и природы представленій, какъ особенныхъ, современно существующихъ вещей, окружили ихъ опытное происхожденіе мракомъ метафизическихъ гипотезъ. Впрочемъ, вся перемѣна и ограничилась однимъ происхожденіемъ представленій. Кантъ, Фризъ, Гербартъ, Бенеке, уничтожали, въ теоріи Лейбница, прирожденный или первоначальный запасъ идей, и съ этимъ вмѣстѣ тотъ первоначальный процессъ, какъ онѣ изъ идей «темныхъ» становятся «ясными»; но, затѣмъ, ихъ продолжающееся существованіе, въ качествѣ «темныхъ» идей, въ промежуткѣ между ихъ первымъ появленіемъ въ духѣ, и воспроизведеніемъ; ихъ переходъ изъ этого темнаго состоянія въ прежнее «ясное», и всѣ процессы и законы, какіе кому захотѣлось установить для этой «несуществующей вещи»,—все это осталось въ прежней силѣ.—Въ таинственномъ, окруженномъ метафизическою мглою, происхожденіи нашихъ идей, или «представленій,» заключается обычный прологъ нѣмецкихъ психологическихъ системъ; развитіе послѣднихъ составляетъ погруженіе идей въ состояніе «темное», со всѣми подобными обстоятельствами. Не достаетъ только одной черты, чтобы дори-

совать вполнѣ общій очеркъ этой картины «представленій»,—именно, «сознанія» или «самосознанія».

Терминъ *сознаніе* (consiousness), *внутреннее чувство*, *самосознаніе*, — до времени Рида, не игралъ, въ научномъ словарѣ, никакой особенной роли, оставаясь терминомъ популярнымъ и въ точномъ языкѣ неупотребительнымъ. Ридъ первый придалъ ему опредѣленный смыслъ; съ тѣхъ поръ онъ вошелъ въ разрядъ философскихъ терминовъ, хотя и утратилъ свое первоначальное значеніе указанное Ридомъ

Излагая законы духа, мы не останавливались на различныхъ психологическихъ терминахъ, взятыхъ изъ популярной рѣчи и не представляющихъ особенно важныхъ предметовъ для психологической обработки. Такимъ образомъ термины: *память*, *воображеніе*, *сужденіе*, *умозаключеніе* и проч., не нашли особеннаго мѣста въ нашемъ очеркѣ историческихъ успѣховъ психологическаго анализа. И это по той причинѣ, что съ ними не связано никакого особеннаго, въ психологическомъ отношеніи, смысла; все это обозначенія различныхъ частныхъ случаевъ широкой операціи основныхъ законовъ духа,— которыми психологъ пользуется только, какъ синонимами другихъ болѣе точныхъ терминовъ своей науки. Вообще разъясненіе популярныхъ выраженій касающихся духовныхъ явленій, не есть прямая задача психолога; и притомъ едва ли можетъ повести къ какимъ нибудь важнымъ результатамъ. Потому что опытъ достаточно подтвердилъ, что смыслъ ихъ въ различныхъ языкахъ далеко не одинаковъ; и кто придаетъ имъ одно изъ рельефныхъ значеній своей національной рѣчи, часто оказываетъ плохую услугу для другихъ языковъ, въ которыхъ

они выступаютъ съ значеніемъ отличнымъ, или даже не находятся вовсе. Такимъ образомъ мы не упоминали раздѣльно и о *сознаніи*, или *самосознаніи* Что этотъ терминъ не можетъ играть большой роли въ научномъ языкѣ, видно уже изъ того, что въ нѣкоторыхъ языкахъ его не существуетъ. Такъ, Жуффруа, переводчикъ Д. Стюарта, жалуется, что во французскомъ языкѣ не существуетъ слова равносильнаго англійскому consciousness, и что онъ принужденъ переводить его выраженіемъ *conscience*.

Consciousness, *сознаніе*, по своимъ грамматическимъ элементамъ, указываетъ прежде всего, на фактъ *сложный*,—знаніе *сопровождающее*, *сопутствующее*; и всѣ разнообразные смыслы этого слова, повидимому, можно свести къ этой общей идеи,—хотя мы и не видимъ, какую существенную пользу можно извлечь изъ этого объясненія для науки о духѣ. Броунъ остановился на четырехъ, употребительныхъ въ англійской рѣчи, смыслахъ этого слова. Бэнъ нашелъ ихъ тринадцать; и сличеніе указанныхъ имъ значеній, съ употребленіемъ этого слова въ нашемъ языкѣ, убѣждаетъ, что всѣ эти значенія свойственны и русской рѣчи. Такимъ образомъ, самый широкій смыслъ сознанія вытекаетъ изъ нашего наблюденія надъ другими живыми существами, — и именно, смыслъ сопутствія духовныхъ явленій дѣятельности тѣлесной. Если въ тѣлесныхъ состояніяхъ, какъ напр. сна, обморока, лунатизма и т. д., мы не открываемъ никакихъ примѣтъ операціи чувствъ и ума, то говоримъ, что особа находится безъ сознанія; и выходъ изъ этого состоянія, т. е. признаки духовныхъ операцій, означаютъ для насъ, что та же особа приходитъ, или пришла, въ

сознаніе. То же самое наблюденіе мы можемъ прилагать отъ другихъ, къ самимъ себѣ, — выражая, въ терминѣ сознанія, сопутствіе нашей духовной энергіи состояніямъ нашего тѣла. Сознаніе здѣсь равносильно духовнымъ явленіямъ вообще, т. е. ихъ присутствію. Въ этомъ же, но болѣе ограниченномъ смыслѣ,—именно сопровожденія частныхъ обстоятельствъ, сознаніе употребляется для выраженія удовольствій и страданій, внимательности, чувства разности и сходства, мыслей отчетливо воспроизводимыхъ или различаемыхъ въ живомъ процессѣ, идей цѣли, и манеръ исполненія. Такимъ образомъ, дитя не сопровождающее тревоги и наслажденія возрастной жизни собственными чувствами, бываетъ, какъ говорятъ, безсознательно; слѣдить глазами машинально, ничего не замѣчая, значитъ опять, слѣдить безсознательно; не умѣть различить, или не видѣть сходствъ, называется также не сознавать; прійти къ мысли, забывъ или не припомнивъ тѣ пути, какими пришли, значитъ опять прійти безсознательно; дѣлать что нибудь механически, не различая теченія идей или чувствъ, сопровождающихъ механическое дѣйствіе, значитъ дѣлать безсознательно; наоборотъ, — имѣть въ виду цѣль своихъ дѣйствій, или обращать вниманіе, въ минуты дѣйствій, на собственныя манеры исполненія, будетъ, дѣйствовать съ сознаніемъ Все это, очевидно, выраженія частныхъ духовныхъ явленій, сопутствующихъ извѣстнымъ другимъ явленіямъ или событіямъ; и сознаніе есть простое присутствіе ихъ, равно какъ безсознательность есть простой пробѣлъ ихъ. Кажется, что сюда же можно отнести и тотъ случай, когда сознаніе выражаетъ вѣру или убѣжденіе; когда мы, напр., выражаемся, что извѣстное лицо говоритъ безсознательно,

разумѣя подъ этимъ, что оно говоритъ безъ убѣжденія въ истинности своихъ словъ, или при отсутствіи условій, дающихъ эти убѣжденія.

Нѣсколько значеній нашего термина, отличающихся отъ предыдущихъ дополнительнымъ обстоятельствомъ, дается въ тѣхъ видахъ сознанія, которые иначе называются *самосознаніемъ*. Дополнительное обстоятельство здѣсь будетъ преобладаніе чувствъ или состояній, относящихся къ нашему собственному лицу, надъ чувствами или состояніями, относящимися къ предметамъ или лицамъ постороннимъ. Такимъ образомъ, жизнь полная чувствованій, думъ, мечтаній, въ противоположность преслѣдованію какихъ нибудь внѣшнихъ или осязательныхъ цѣлей, называется вообще жизнью сознательною. Такое общее значеніе преобладающей роли субъективныхъ состояній имѣетъ, подлѣ себя, болѣе тѣсное значеніе—направленія чувствъ и мыслей на свое собственное лицо. Такимъ образомъ есть сознаніе нравственное, т. е. своихъ мотивовъ, заслугъ, виновности или невинности. Далѣе, человѣкъ съ сильно развитыми чувствами собственной личности называется человѣкомъ съ сознаніемъ. Память теченія собственныхъ состояній, и связанныхъ съ ними событій, называется также сознаніемъ: что нибудь вышло изъ сознанія, предстало ясно моему сознанію, означаетъ просто забвеніе, или припоминаніе.

Смыслъ термина сознаніе, выработанный въ школѣ Рида, есть нѣкоторая смѣсь двухъ наиболѣе широкихъ популярныхъ значеній его. Ридъ понялъ сознаніе, какъ операцію, *сопровождающую* всѣ другія духовныя операціи или состоянія, и именно *параллельную* имъ, и притомъ *простую*, или неразложимую на другія, болѣе элементарныя

операціи. Это, очевидно, было значительнымъ уклоненіемъ отъ Локка, у котораго соотвѣтствующее значеніе «рефлексіи», какъ акта самонаблюденія, не было поставлено въ числѣ простѣйшихъ операцій духа, а предполагало особенное направленіе тѣхъ же самыхъ операцій, какъ рефлексіи въ широкомъ смыслѣ.

Употребленіе термина сознаніе въ смыслѣ Рида, на которомъ главнымъ образомъ и опиралось все отличіе его философіи отъ философіи Локка, не было никогда общепринятымъ въ Англіи, не только въ періодъ литературной дѣятельности Рида,—какъ это мы видимъ изъ сочиненій его антагонистовъ изъ школы Гертли, — но и послѣ. Въ собственной школѣ его, Броунъ произвелъ, въ этомъ отношеніи, полный расколъ, и въ настоящее время мы не знаемъ значительныхъ защитниковъ его теоріи. Причина этому наглядна. Живое употребленіе термина сознаніе не благопріятствуетъ теоріи Рида; потому что во всѣхъ случаяхъ связываетъ съ этимъ терминомъ или простое значеніе присутствія различныхъ духовныхъ операцій, и слѣдовательно, ничего отдѣльнаго отъ самыхъ операцій, — или болѣе сложный смыслъ сопровожденія различныхъ духовныхъ операцій мыслью о себѣ и чувствами собственной личности Въ томъ и другомъ случаѣ, сознаніе не заключаетъ въ себѣ никакого новаго элемента нашей духовной конституціи, ничего параллельнаго другимъ духовнымъ операціямъ, такъ какъ выражаетъ только простые или сложные случаи тѣхъ же операцій. Но термину Рида не благопріятствуетъ, точно также, и оцѣнка научная; психологическій анализъ не въ состояніи открыть операціи, которая этимъ терминомъ обозначена у Рида. Гораздо болѣе, самое пред-

положеніе такой операціи непримиримо съ требованіями строгой психологической методы. Всѣ эти обстоятельства, не благопріятствующія теоріи Рида, превосходно выставлены Броуномъ.

«Въ системахъ философіи», говоритъ Броунъ, «господствующихъ особенно въ этой части острова» (въ Шотландіи), «сознаніе обыкновенно вводится въ класификацію, какъ одна изъ умственныхъ силъ нашего духа, отличная отъ другихъ его силъ, также какъ послѣднія отличаются другъ отъ друга. Такъ, у д-ра Рида она помѣщена въ его «Каталогѣ» умственныхъ способностей, какъ отдѣльная, особенная сила, и онъ говоритъ, что «это умственная операція своего особеннаго рода, и логически опредѣлена быть не можетъ. Предметы ея суть наши наличныя страданія, удовольствія, надежды, страхи, желанія, сомнѣнія, мысли всякаго рода; однимъ словомъ, всѣ страсти, и всѣ дѣйствія и операціи нашего собственнаго духа, какъ скоро они находятся на-лицо». И въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, которыя нѣтъ нужды приводить, онъ намекаетъ на его коренную разницу отъ другихъ силъ духа, какъ на предметъ, о которомъ не можетъ быть и спора. Тѣмъ не менѣе, я долженъ признаться, что такая попытка какъ бы удвоять наши различныя чувства, принуждая ихъ составлять не сознаніе, а предметъ сознанія, какъ отдѣльной умственной силы,— по моему мнѣнію, не есть вѣрная постановка духовныхъ явленій, и основана отчасти на сбивчивости мысли, и еще болѣе на сбивчивости рѣчи. Ощущеніе не есть какой нибудь предметъ сознанія, отличный отъ самаго сознанія, напротивъ, всякое частное ощущеніе и есть сознаніе въ данную минуту; какъ частная надежда,

или страхъ, или скорбь, или злоба, или просто воспоминаніе, можетъ быть дѣйствительнымъ сознаніемъ въ ближайшую минуту. Кратко, если бы духъ человѣка, и всѣ перемѣны имѣющія въ немъ мѣсто, отъ перваго чувства которымъ жизнь начинается, до послѣдняго, какимъ она заключается, могли предстать передъ взоры какого нибудь другого мыслящаго существа, то оно различило бы въ немъ только извѣстный рядъ чувствъ, т. е. извѣстное число преемственныхъ состояній, которыя, правда, заключали бы разнообразіе внѣшнихъ ощущеній, и мыслей, и страстей, какъ минутныхъ состояній духа, но при этомъ всѣ существовали бы индивидуально, и преемственно другъ за другомъ. Предполагать, что духъ существуетъ въ двухъ различныхъ состояніяхъ, въ одну и туже минуту, есть очевидная нелѣпость. Поэтому, цѣлому ряду состояній духа, каковы бы ни были эти жизненныя минутныя преемственныя состоянія, я и даю имя сознанія,—употребляя этотъ терминъ не для того, чтобы выразить какое нибудь новое, добавочное къ этому цѣлому ряду, состояніе, (потому что къ тому, что уже было цѣлымъ, нельзя прибавить ничего, и духъ, какъ я уже сказалъ, не можетъ быть мыслимъ существующимъ заразъ въ двухъ различныхъ состояніяхъ),—но просто какъ краткій способъ выраженія широкаго разнообразія нашихъ чувствъ; почти также, какъ я употребляю какое нибудь другое родовое слово, чтобы кратко выразить содержащіяся въ немъ частныя разницы. Сознанія не существуетъ точно также подлѣ ощущеній, мыслей, страстей,—какъ не существуетъ четвероногаго или животнаго, какъ отдѣльнаго существа, которое нужно прибавить къ вол-

камъ, тиграмъ, слонамъ и другимъ живымъ тварямъ, которыя я разумѣю въ этихъ терминахъ»*).

Броунъ полагаетъ, что иллюзія сознанія, какъ особенной силы или элементарнаго состоянія духа, параллельнаго всѣмъ другимъ силамъ или операціямъ, выходитъ, между прочимъ, изъ обыкновенныхъ способовъ выраженія,—и именно частаго употребленія мѣстоименія *я*, какъ выраженія чувства нашего личнаго тожества, при смѣнахъ нашихъ минутныхъ состояній. Но здѣсь, какъ онъ показываетъ, связано нѣсколько преемственныхъ фактовъ,—минутное сознаніе, состоящее въ какомъ нибудь чувствѣ духа, и отношеніе его къ тому же духу, который былъ уже въ другихъ состояніяхъ, исчезнувшихъ, прошлыхъ; такъ что вся фраза, съ прибавкою *я*, всегда предполагаетъ, во-первыхъ, какое нибудь чувство дѣйствительное; во-вторыхъ, какое нибудь воспроизведеніе или воспоминаніе, или лучше, цѣлую массу воспоминаемыхъ состояній; и въ-третьихъ, отожествленіе ихъ, или увѣренность, что первое принадлежитъ тому же духу, какому принадлежатъ и послѣднія. Очевидно, что, въ этомъ случаѣ, сознаніе есть фактъ весьма сложный, слагающійся изъ нѣсколькихъ послѣдовательныхъ сознаній минуты,—оригинальнаго впечатлѣнія, и воспроизведенія по законамъ ассоціаціи. Воспроизведеніе переводитъ къ состояніямъ субъективнымъ, отличнымъ отъ сознанія предметнаго, и въ которыхъ мы мыслимъ свойства нашего духа, *я*, какъ противоположности внѣшнимъ предметамъ (и потомъ, косвенно, и окружающимъ лицамъ),—*не-я*. Такой контрастъ

*) *Brown*: Philos. of the Hum. Mind. Lect. XI, p. 68.

наживается постепенно, живымъ отдѣленіемъ состояній личныхъ отъ предметныхъ, состояній собственныхъ отъ состояній другихъ лицъ. Отсюда, у дѣтей мѣстоименіе *я* употребляется не скоро, но это не мѣшаетъ имъ быть *въ сознаніи*, съ первой минуты ихъ земного существованія, съ перваго ощущенія, пріобрѣтеннаго въ ихъ духѣ въ силу неизвѣстныхъ имъ впечатлѣній на органы ихъ чувствъ. Какъ скоро пріобрѣтенъ контрастъ *я* и *не-я*, вслѣдствіе операціи разности, сопровождающей различныя внутреннія смѣны, то операція сходства, или отожествленія всѣхъ появляющихся вновь субъективныхъ состояній, съ состояніями воспроизводимыми, не заставитъ себя ожидать; и мѣстоименіе *я* будетъ часто являться въ рѣчи, при разговорѣ съ другими, и про себя. Но это, какъ замѣчаетъ Броунъ, отнюдь не есть господствующій фактъ въ нашемъ духѣ, можно находиться въ потокѣ настоящихъ чувствъ или впечатлѣній, не вспомнивъ ни на минуту ничего прошлаго; и потомъ, можно вспоминать при данныхъ поводахъ, и не дѣлать отнесенія всего испытываемаго къ тому же духу,—не отожествлять настоящихъ состояній, съ состояніями воспроизводимыми Тогда не состоится и того что выражается мѣстоименіемъ *я*

Другое обстоятельство, на которое указываетъ Броунъ, какъ на источникъ той же иллюзіи, есть работа памяти. «Когда мы мыслимъ» — говоритъ онъ «о чувствахъ давно прошедшихъ, то не можемъ не видѣть, что духъ нашъ здѣсь просто обращается назадъ (retrospective), и память объясняетъ удовлетворительно все событіе. Но когда обращаемся къ чувствамъ весьма недавнимъ, такимъ, можетъ-быть, которыя существовали передъ самымъ этимъ обращеніемъ, то такой короткій про-

межутокъ забывается, и намъ кажется, что первоначальное чувство, и разсматриваніе его, совершенно современны. Мы имѣемъ какое нибудь ощущеніе, оглядываемся мгновенно на это ощущеніе, и такимъ образомъ получаемъ иное сознаніе, отличное отъ этого ощущенія, которое, какъ говорятъ, есть его предметъ. Всякій разъ какъ присуще болѣе, чѣмъ одно ощущеніе, мысль, или волненіе, какъ скоро, какъ говорится, мы сознаемъ ихъ, — сознаніе есть только краткій и быстрый взглядъ назадъ (retrospect). Предметъ его не есть чувство настоящее, но чувство прошлое, — совершенно также, какъ и въ томъ случаѣ, когда озираемся ни на минуту непосредственно предшествующую, а на какое нибудь отдаленное событіе или волненіе нашего дѣтства». *)

Къ этимъ замѣчаніямъ Броуна о происхожденіи иллюзіи сознанія, какъ операціи современной другимъ, — иллюзіи, вытекающей изъ свойствъ рѣчи, или употребленія мѣстоименія *я*, и изъ быстраго перехода отъ настоящаго чувства къ его разсматриванію, т. е. воспроизведенію въ идеи, — остается прибавить, что это послѣднее обстоятельство и разъясняетъ весь секретъ *внутренняго наблюденія* или самонаблюденія, — того что Локкъ называетъ рефлексіею, работою рефлексіи, какъ сосредоточенія на собственныхъ операціяхъ. Общая постановка дѣла уже дается въ приведенныхъ словахъ Броуна; и, еще лучше, въ слѣдующихъ, сказанныхъ прямо по вопросу о внутреннемъ наблюденіи. «Безспорно», говоритъ онъ, что «одинъ и тотъ же недѣлимый духъ, въ умственномъ изслѣдованіи, есть заразъ и предметъ, и наблюдатель. Но

*) Ibid p. 70.

благородное дарованіе памяти, которымъ снабдилъ насъ Творецъ, разрѣшаетъ всю тайну этого страннаго парадокса. Въ силу этой способности, духъ нашъ, простой и недѣлимый, какъ онъ дѣйствительно есть,—какъ бы помножается на себя, и распространяется надъ всѣмъ длиннымъ рядомъ ощущеній и волненій, въ которыхъ онъ, кажется, живетъ снова, и живетъ неоднократно. Что касается самой памяти, то, конечно, нѣтъ спора, что отношеніе мысли къ мысли въ ней не получается; при ней одной не могло бы существовать никакой философіи, — умственной или нравственной, физической или метафизической. Такимъ образомъ, тому чудесному дарованію, которое позволяетъ намъ сравнивать прошлое съ настоящимъ, мы обязаны этимъ чудеснѣйшимъ изъ отношеній, въ которомъ одно и тоже существо есть заразъ и предметъ, и субъектъ созерцающій самого себя и—подобно тому, какъ онъ бросаетъ взглядъ на предметы отъ него отдаленные—сравнивающій мысль съ мыслью, волненіе съ волненіемъ, одобряющій свои нравственныя дѣйствія, съ тѣмъ же довольствомъ, съ какимъ взираетъ на добродѣтели другихъ, кого онъ уважаетъ и любитъ, въ самой отдаленной націи или вѣкѣ,—или же высказывающій приговоръ себѣ, какъ бы преступнику, которымъ гнушается, который дрожитъ отъ сознанія проступка, предъ испытующими очами строгаго и всевѣдущаго судьи». *)

Такимъ образомъ, вся тайна внутренняго наблюденія сводится къ двумъ способностямъ,—воспроизведенію, и чувствамъ различныхъ отношеній воспроизводимыхъ

*) Ibid. Lect. IX, p. 55.

состояній Чувствуя ихъ взаимное отношеніе, при ихъ послѣдовательномъ воспроизведеніи, мы, кажется такимъ образомъ, стоимъ постоянно съ ними рядомъ,—различая, отожествляя, оцѣнивая и т. д. Въ дѣйствительности же, бываетъ только рядъ послѣдовательно смѣняющихся идей и ихъ отношеній. Въ самыхъ воспроизводимыхъ состояніяхъ уже лежитъ удѣльное сознаніе, какое принадлежало имъ, какъ впечатлѣніямъ оригинальнымъ; новое сознаніе ихъ сходства и разностей, и ихъ вліянія на наши чувства и волю, составляющее фактъ оцѣнки ихъ, съ точки зрѣнія счастія и проч., будетъ еще высшимъ элементомъ внутренняго наблюденія, или рефлексіи, какъ сосредоточенія духа на собственныхъ операціяхъ. Вотъ почему, говоря о «рефлексіи» Локка въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, мы выразились, *) что это только частный случай тѣхъ же самыхъ операцій, какія у него поставлены въ «Таблицѣ» рефлексіи вообще, — Perception — Retention—Comparing—Discerning и проч. Духъ уже употребляетъ въ дѣло всѣ свои операціи, прежде чѣмъ остановится на нихъ; а это значитъ, прежде чѣмъ вполнѣ сформируется чувство отличія состояній субъективныхъ отъ объективныхъ, собственнаго духа отъ вещества, и отъ другихъ лицъ. Это отдѣленіе духовныхъ операцій отъ явленій вещественныхъ, въ дѣйствительности, и есть первый шагъ сосредоточенія духа на собственныхъ операціяхъ, или узнаванія ихъ разности, ихъ противоположности веществу; необходимо прибавить только ихъ послѣдующее отожествленіе или сведеніе въ одинъ классъ,—чтобы получить, въ общемъ очеркѣ, фундаментальную фазу въ исторіи рефлексіи какъ сосредоточенія

*) См Т. 1. стр. 62.

духа на собственныхъ операціяхъ, дающаго ему идеи этихъ операцій.

Дальнѣйшее объясненіе феномена внутренняго наблюденія дается фактомъ, который, по мнѣнію Бэна, *) весьма много способствовалъ иллюзіи сознанія, какъ состоянія элементарнаго. а не производнаго,—и какъ современнаго всѣмъ другимъ Это именно возрастающій интересъ, какой мы принимаемъ въ собственномъ своемъ лицѣ. Интересъ, чувство удовольствія, какъ мы знаемъ, задерживаетъ всякое дѣйствіе, или продолжаетъ его, какъ бы останавливаетъ его исчезновеніе Въ отношеніи къ нашимъ ощущеніямъ, идеямъ, волненіямъ, это будетъ именно *внимательность* къ нимъ. Какъ скоро разъ положено основаніе внутреннему наблюденію, то не трудно понять, что операція чувства удовольствія можетъ задержать это явленіе и долѣе того времени, какое оно продолжалось бы, если бы не было этого прибавочнаго обстоятельства. Чѣмъ бы ни обусловливался этотъ интересъ къ своимъ субъективнымъ состояніямъ,—очевидно, что въ немъ, въ чувствахъ удовольствія и ихъ операціи, мы будемъ имѣть усовершенствованіе операціи естественнаго наблюденія, какъ простого факта умственной жизни. Въ нѣкоторыхъ конституціяхъ, къ какимъ нужно отнести всѣ нервные темпераменты, бываетъ природная чувствительность къ интересамъ субъективнаго блага, по крайней мѣрѣ, то несомнѣнно, что у многихъ этотъ интересъ преобладаетъ надъ противоположнымъ интересомъ преслѣдованія практическихъ цѣлей. Сюда надобно отнести большую часть ученыхъ, поэтовъ, писателей и т. д., и обожателей литературы, науки и искуствъ. Каждое новое

*) *Bain*· The Emotions and the Will. p. 565.

впечатлѣніе, каждая новая комбинація мыслей, рѣчи, составляетъ для нихъ предметъ высокаго интереса, вызываетъ взрывъ удовольствія, и въ чувствѣ его отношенія къ вызывающему предмету, останавливаетъ ровное теченіе идей или состояній, и обращаетъ взглядъ ихъ постоянно назадъ, къ впечатлѣніямъ сейчасъ пережитымъ. Очевидно что для ученыхъ, занимающихся духовными явленіями, это одно изъ самыхъ счастливыхъ обстоятельствъ, обогащающихъ ихъ новыми взглядами. Какъ скоро, вслѣдствіе образовавшейся въ этомъ направленіи чуткости, подобное возвращеніе назадъ совершается такъ часто, что кажется непрерывнымъ, то легко прійти къ выводу, что оно, дѣйствительно, параллельно всѣмъ другимъ состояніямъ, или современно имъ; и вотъ почему теорія Рида легко находила себѣ приверженцевъ.

Теперь должно быть понятно, почему сознаніе считается аббревіатурою всѣхъ вообще духовныхъ состояній, и почему различные частные виды его признаются только фактами производными, или сложными изъ тѣхъ же духовныхъ состояній, какъ элементарныхъ сознаній, Къ этому остается прибавить, что терминъ сознанія обыкновенно, не прилагается къ фактамъ воли; и Бэнъ замѣчаетъ, что это совершенно естественно; потому что эти факты, за исключеніемъ мускульныхъ движеній, суть только наши чувства и операціи ума; въ послѣднихъ уже исчерпывается весь кругъ духовныхъ явленій, разсматриваемыхъ внѣ связи съ мускульною системою или тѣломъ. *)

Такимъ образомъ теорія Рида оказалась несостоя-

*) *Bain*: The Emotions and the Will. p 559.

тельною; и неудивительно, что она не могла ни въ одно время привлечь общее сочувствіе всѣхъ англійскихъ психологовъ. Но если эта теорія, родившаяся въ Англіи, не имѣла тамъ долговѣчности, то въ Германіи она утвердилась, съ различными оттѣнками, такъ прочно, что даже матеріалисты, какъ напр. Ноакъ, не затрудняющіеся объяснять, съ своей точки зрѣнія, происхожденіе идей, придумываютъ особенную теорію, чтобъ объяснить происхожденіе сознанія;—фактъ назидательный, показывающій наглядно, что физіологу надо также немного поучиться психологіи, чтобы не трудиться надъ объясненіемъ «несуществующихъ вещей »

Нѣмецкіе психологи, усвоивши чистосердечно ридову теорію сознанія, какъ операціи современной всѣмъ другимъ, превратили его въ особеннаго агента, въ ряду другихъ способностей духа, и соединили съ схоластическою теоріею памяти.

Изъ такого сочетанія многихъ предразсудковъ вышла причудливая теорія, что «представленія», возникая въ актѣ внѣшнихъ ощущеній, отправляются на дно души, въ складъ памяти. и это значитъ, уходятъ изъ сферы «сознанія», какъ параллельнаго или современнаго сознаваемымъ «представленіямъ»; наоборотъ, возвращаясь оттуда, вступаютъ въ область предметовъ сознаваемыхъ, или въ сферу сознанія. Такъ что сфера «сознанія» стала замѣнять лейбницову сферу «ясныхъ представленій», и именно, не измѣняя послѣднюю, а сочетаваясь съ нею; «ясность» представленій и стала именно «сознательностію» ихъ, или показаніемъ того, что представленія составляютъ въ данную минуту предметъ сознанія. Наоборотъ, область «темныхъ» представленій стала, по контрасту,

называться областью «безсознательною». Такимъ образомъ въ понятіяхъ нѣмецкихъ психологовъ, духъ сталъ существовать заразъ, уже не въ двухъ какихъ нибудь различныхъ состояніяхъ, а въ цѣлыхъ трехъ отдѣлахъ состояній, — изъ которыхъ первый дается сознаніемъ, какъ современнымъ множеству представленій; второй, множествомъ современно сознаваемыхъ представленій; третій множествомъ, также существующихъ, но безсознательныхъ представленій хранящихся въ памяти. Духъ вышелъ не только «магазиномъ, наполняемымъ постепенно различными матеріалами», но и раздѣлился на двѣ камеры; камеру обскуру, безсознательную область памяти, и камеру кляру, область сознанія. Къ этому уже не трудно прибавить другія подробности. Такимъ образомъ, у Фриза, усвоившаго эту теорію отъ Канта, возникъ вопросъ о рубежѣ отдѣляющемъ область сознанія, отъ области безсознательной; и это даетъ ему поводъ къ ученію о «горизонтѣ сознанія». И вотъ разгадка всѣхъ относящихся сюда вопросовъ. Что такое внутреннее наблюденіе? Это особое направленіе сознанія на одно изъ сознаваемыхъ «представленій». Что такое забвеніе? Бытіе представленій за «горизонтомъ сознанія». Что такое воспоминаніе? Выходъ «представленій» изъ-за «горизонта сознанія»; и т. д. Но разъ пошедши по этой дорогѣ объясненія, трудно остановиться. Представился новый вопросъ почему представленія не остаются въ горизонтѣ сознанія, а должны уходить за горизонтъ, и оттуда возвращаться только по временамъ? На этотъ вопросъ Фризъ отвѣчаетъ кратко: — потому что новыя представленія «вытѣсняютъ» старыя за «горизонтъ сознанія»!.. Повидимому, что можетъ быть страннѣе та-

кого ученія? и не напоминаетъ ли оно сэра Кэнельма Диджби? Однако Гербартъ, во всѣхъ замѣчаніяхъ о Фризѣ, съ удовольствіемъ останавливается на этой теоріи «вытѣсненія» представленій за горизонтъ сознанія; и вся гербартова «Статика» и «Механика духа» занимается единственно разрѣшеніемъ этого страннаго вопроса. Правда, многое измѣнилось въ психологіи Гербарта; пропали фризовы «силы духа», какъ особенные агенты; но теорія памяти и воспроизведенія осталась таже, и измѣнились только термины. мѣсто «горизонта» сознанія занялъ «порогъ» сознанія, «пунктъ равновѣсія представленій»; и т. д. У Бенеке — видоизмѣненіе той же самой теоріи, и опять новые термины. Область сознанія сохранилась, и область безсознательная получила въ духѣ такое широкое мѣсто, что, кажется, онъ весь превратился въ какую-то таинственную темную лабораторію· это ученіе Бенеке о «слѣдахъ». «Слѣды» замѣняютъ мѣсто «интенціональныхъ представленій», составляющихъ память, но далеко не могутъ быть названы только «темными представленіями» Фриза, или Гербарта,—потому что изъ этихъ интенціональныхъ, «безсознательныхъ представленій» впервые и слагается субстанція нашего духа!!... Кажется, что здѣсь нѣмецкая психологія дошла до послѣднихъ предѣловъ пренебреженія простыми логическими правилами. Ибо здѣсь духъ не только существуетъ въ одно и тоже время во множествѣ различныхъ состояній, а слагается субстанціально, просто изъ «слѣдовъ» своихъ состояній, (т. е., выражаясь словами Бэна, изъ «несуществующихъ вещей»).

Вслѣдствіе такого положенія дѣла, нѣмецкая психологія распадается, у лучшихъ писателей, на двѣ части: въ первой изслѣдуются эти «несуществующія вещи»:

какъ-то, область хранящая идеи, ихъ поступленіе туда, ихъ возвращеніе оттуда, и законы всѣхъ этихъ процессовъ. Это, у Гербарта и Бенеке, составляетъ фундаментальную часть психологіи. Во второй, изъ этихъ «несуществующихъ» вещей объясняются различные схоластическіе и популярные термины: «сознаніе», «память», «воображеніе», «понятіе», какъ отличныя отъ «представленій»,—«сужденія» и т. д.

Отъ общей характеристики психологической методы и психологическаго анализа въ Германіи мы перейдемъ къ подробному разсмотрѣнію главныхъ направленій нѣмецкой психологіи въ текущемъ столѣтіи. Къ послѣднимъ мы относимъ: во-первыхъ, психологію нѣмецкаго *идеализма*; во-вторыхъ, психологію собственно *школы Канта*; въ-третьихъ, психологію *Гербартовой* школы; и въ-четвертыхъ, психологію *Бенеке*. — Въ заключеніе сдѣлаемъ указанія на психологію нѣмецкаго *эклектизма*, и *физіологическую* психологію въ Германіи.

ГЛАВА III

ПСИХОЛОГІЯ НѢМЕЦКАГО ИДЕАЛИЗМА.

Идеализмъ Беркли. Особенности *нѣмецкаго идеализма*. «Наукословіе» *Фихте* старшаго «Философія природы» *Шеллинга*. Психологія шеллинговой школы «Исторія души» *Шуберта*. Система *Гегеля*. Абсолютная» метода психологіи гегелевой школы.

Излагая успѣхи психологической методы и психологическаго анализа, мы не разъ должны были отмѣтить опрометчивые выводы, сдѣланные разными партіями въ школѣ Локка, частію изъ главныхъ руководительныхъ началъ философіи духа, установленныхъ долговременною и многотрудною оцѣнкою относящихся сюда фактовъ, частію изъ главныхъ пріобрѣтеній психологическаго анализа въ основныхъ отдѣлахъ духовнымъ явленій.

Съ другой стороны, упомянувши въ общихъ чертахъ о вліяніяхъ англійской философіи духа на ходъ психологическихъ работъ въ Германіи, мы уклонялись, до времени, отъ вопроса, какого рода были эти вліянія и изъ какихъ партій, въ школѣ Локка, они ближайшимъ образомъ выходили. Мы старались, прежде всего, отчетливо указать, въ нѣмецкой психологіи, остатки схоластики и картезіанства.

Въ настоящемъ мѣстѣ намъ приходится заявить, что

нѣмецкая наука о духѣ, приходя въ соприкосновеніе съ англійскою, всего болѣе усвояла склонности къ существовавшимъ въ послѣдней увлеченіямъ и крайностямъ.

Въ такомъ именно положеніи оказывается *нѣмецкій идеализмъ*, простѣйшій первообразъ котораго находится въ идеализмѣ Беркли.

Объ идеализмѣ Беркли мы упоминали, *) и нашли, что въ одномъ изъ предметовъ спора, Беркли и Юмъ, съ одной стороны, а съ другой, Ридъ и его школа, отнюдь не расходятся между собою. Вся разница, какъ тонко замѣтилъ Броунъ заключается не въ существѣ дѣла, не въ тѣхъ двухъ положеніяхъ, которыя защищаются тою и другою партіею, а единственно въ интонаціи, съ какою онѣ произносятъ совершенно тожественныя положенія. Юмъ утверждаетъ, что существованіе вещественнаго міра, независимаго отъ духа, или нашего сознанія, доказать невозможно, хотя мы и убѣждены въ этомъ; Ридъ, напротивъ, что мы убѣждены въ существованіи вещественнаго міра, независимаго отъ нашего духа, хотя доказать этого и не можемъ. Юмъ акцентируетъ невозможность научнаго доказательства существованія вещественнаго міра; Ридъ ударяетъ на твердое и универсальное убѣжденіе въ этомъ. И какъ мы замѣчали неоднократно, такое положеніе дѣла было простымъ выраженіемъ общаго руководительнаго начала индуктивной науки о духѣ. Обѣ партіи выражаютъ голые факты анализа, — тѣ именно, что изслѣдователь духа, въ числѣ жизненныхъ началъ нашей духовной конституціи, находитъ убѣжденіе въ существованіи внѣшнихъ причинъ

*) См. Томъ 1 стр. 188.

различныхъ чувственныхъ явленій, или нашихъ состояній, и неизмѣнно повторяющееся отнесеніе, къ этимъ внѣшнимъ причинамъ, представляемыхъ послѣдними качествъ; съ другой стороны, углубляясь въ эти причины и относимыя къ нимъ чувственныя качества, мы не идемъ дальше собственныхъ состояній сознанія, дальше нашихъ внѣшнихъ ощущеній, и ихъ сосуществованій и преемствъ. Наше убѣжденіе въ существованіи протяженнаго, вещественнаго міра, независимаго отъ нашего сознанія, возникаетъ раньше чѣмъ мы начинаемъ давать себѣ отчетъ въ своихъ чувствахъ, и пробуждается всякій разъ, когда мы бываемъ въ тѣхъ состояніяхъ, которыя называются внѣшними перцепціями, наблюденіями, или точнѣе, внѣшними ощущеніями нейтральнаго качества, т. е. не заключающими въ себѣ ни удовольствія, ни страданія. Поэтому мы не въ состояніи итти противъ своей конституціональной склонности даже и тогда, когда анализъ приводитъ къ результатамъ несравненно болѣе ограниченнымъ. Такимъ образомъ, пока дѣло не касается точнаго опредѣленія отношенія нашего убѣжденія къ результатамъ анализа, мы выражаемся такъ, какъ чувствуемъ во всякую другую минуту, кромѣ минуты критики;—т. е. говоримъ о существующемъ, внѣ нашего духа, и независимо отъ нашего духа, вещественномъ или протяженномъ мірѣ. Но въ минуты анализа и критики, равно какъ и въ минуты воспоминанія полученныхъ ими результатовъ, мы, тѣмъ не менѣе, остаемся съ скуднымъ сознаніемъ, что наше знаніе не идетъ такъ далеко, какъ наше убѣжденіе; и что вещество, матеріальный міръ, суть только наши внѣшнія ощущенія, и ихъ сосуществованія и преемства. Поэтому, если возникаютъ научныя претензіи

выйти изъ круга нашихъ собственныхъ чувствъ, или эти самыя чувства разсматривать только какъ видоизмѣненія, существующаго внѣ насъ, и независимо отъ насъ, вещества, — мы возвращаемся снова въ расположеніе аналитика и критика; и можемъ показать, что такого рода реализмъ не заслуживаетъ имени науки, или, какъ выразился Д. Стюартъ, «стремится къ цѣли не имѣющей ничего философскаго». Все это, повторяемъ, простое изложеніе фактовъ сознанія, изъ которыхъ одни, факты убѣжденія, подлежатъ провѣркѣ каждаго, потому что суть факты сознанія ежеминутнаго; другіе, факты сознанія научнаго, анализа, критики, суть факты не только не универсальные, а напротивъ, ограничиваются весьма незначительною группою аналитиковъ духа, держащихся строгихъ предписаній индуктивной методы; да и для нихъ, какъ мы сказали, существуютъ только въ сравнительно рѣдкія минуты анализа, или спора.

Но ученіе Беркли, сдѣлавшееся извѣстнымъ подъ именемъ *идеализма*, не ограничивается, подобно философіи Юма и Рида, обнаруженіемъ несостоятельности метафизическихъ доказательствъ существованія матеріи, какъ субстанціи протяженной, — существованія независимаго отъ нашего духа. Противопоставивши имъ показанія анализа, и нашедши, что попытки доказательствъ подобнаго рода не могутъ имѣть научнаго достоинства, Беркли окончилъ рѣшительнымъ *отрицаніемъ существованія матеріи*, независимаго отъ нашего духа. Вотъ положенія Беркли, собранныя Д. Стюартомъ изъ его сочиненій:

«Мы не наблюдаемъ ничего кромѣ нашихъ собственныхъ ощущеній (perceptions) и идей». — «Для всякаго, кто броситъ взглядъ на предметы человѣческихъ знаній,

очевидно, что это суть, или идеи, дѣйствительно отпечатлѣвшіяся на внѣшнихъ чувствахъ; или идеи, которыхъ перцепцію мы получаемъ, наблюдая страсти и акты духа; или, наконецъ, идеи, образованныя при помощи памяти и воображенія,—сочетаваютъ ли они, или раздѣляютъ, или же просто воспроизводятъ, идеи, полученныя первоначально изъ тѣхъ двухъ источниковъ». — «Свѣтъ и цвѣта, тепло и холодъ, протяженіе и фигура, однимъ словомъ, все что̀ мы видимъ и что̀ чувствуемъ,—что же другое, какъ не ощущенія, понятія, идеи, или чувственныя впечатлѣнія; и можно ли, даже въ мысли, хоть одно изъ нихъ отдѣлить отъ ощущеній? Мнѣ, по крайней мѣрѣ, пришлось бы отдѣлять вещь отъ себя самой.—Что касается нашихъ внѣшнихъ чувствъ, то они даютъ намъ просто познаніе нашихъ ощущеній, нашихъ идей, или тѣхъ вещей, которыя получаются непосредственно чувствами, какое бы ни давали имъ имя; но они не говорятъ намъ, существуютъ ли внѣ духа, или независимо отъ ощущеній, вещи похожія на тѣ, какія мы ощущаемъ.—Какъ понятіе или мысль можетъ существовать только въ существѣ мыслящемъ, такъ точно и ощущеніе только въ существѣ ощущающемъ; это актъ или чувство ощущающаго существа, и внутренняя сущность его состоитъ въ томъ, что оно ощущается. Ничто не можетъ походить на ощущеніе, кромѣ одинаковаго ощущенія, въ томъ же, или другомъ духѣ; думать, что какое нибудь качество въ какой нибудь неодушевленной вещи можетъ походить на какое нибудь ощущеніе,—есть нелѣпость и противорѣчіе въ самыхъ словахъ». *)

*) *D Stewart*: Oeuvres, trad par Jouffroi, Huret et Buchon. Tom. II. p 287.

Этихъ аргументовъ совершенно достаточно, чтобъ обратить въ ничто мнимую аргументацію схоластики и картезіанства. Остается только прибавить, что прибавилъ Ридъ, — что опроверженіе схоластическаго предразсудка не оказываетъ ни малѣйшаго вліянія на существующее убѣжденіе, и не только въ кругу читателей подобныхъ опроверженій, но даже и въ собственной особѣ опровергающаго, послѣ того какъ онъ освободился отъ усилій критики и анализа. Беркли, какъ замѣчаетъ Броунъ, самъ чувствовалъ это,—чувствовалъ, что его система не убѣдительна вполнѣ и для него самого,—не какъ спекулятивнаго философа, а просто какъ человѣка, обращающагося съ себѣ подобными, дѣйствующаго, и страдающаго, и воспоминающаго, и надѣющагося, и боящагося *); такъ именно онъ высказался, при обнародованіи своего сочиненія.

Беркли не понималъ психологической природы нашего убѣжденія въ существованіи независимаго внѣшняго міра, и надѣялся, что данныя критики и анализа, сами по себѣ, способны уничтожить это убѣжденіе, какъ въ немъ самомъ, такъ и въ другихъ; а отъ этого уничтоженія онъ ожидалъ самыхъ лучшихъ послѣдствій. «Если признаютъ истинными»—писалъ онъ въ предисловіи къ своимъ «Разговорамъ» - тѣ начала, какія я усиливаюсь распространить, то послѣдствіемъ этого, какъ я вижу ясно, будетъ слѣдующее: полное ниспроверженіе атеизма и скептицизма, разъясненіе многихъ запутанныхъ вопросовъ, разрѣшеніе важныхъ трудностей, связь умозрѣнія и практики, забвеніе парадокса и возвращеніе къ общему

*) *Brown:* Philos. of the Hum. Mind Lect. XXIV, p. 151.

смыслу». *) Возраженія Рида и Д. Стюарта, противъ такого ожиданія Беркли относительно нашего убѣжденія, имѣли свои несомнѣнныя основанія, какъ показалъ позднѣйшій психологическій анализъ.

Беркли, именно, при тогдашнемъ состояніи науки о духѣ, не имѣлъ раздѣльнаго понятія о чувствахъ мускульныхъ, и ихъ рѣшающей роли въ образованіи перцепцій внѣшняго, протяженнаго, или вещества,—и той непреодолимой операціи, съ какою создается и поддерживается въ насъ убѣжденіе въ его реальности.—Это именно показано Броуномъ. **)—Беркли вообще не хотѣлъ видѣть жизненной разницы между ощущеніями и идеями, между дѣйствительностію и простымъ воспроизведеніемъ, между актами воли и состояніями пассивными. «Великій промахъ идеалистическихъ теорій предшествующаго столѣтія, начиная съ Беркли,» говоритъ Бэнъ, «заключался въ ниспроверженіи познавательнаго антитеза, и разрѣшеніи состоянія дѣятельнаго въ состояніе такъ-называемое идеальное; по крайней мѣрѣ, дѣйствительность этой разницы не была представлена съ достаточною тщательностію. Отожествлять эти два положенія точно также не возможно, какъ отожествить два магнитныхъ полюса. Не возможно никакое знаніе, ни того, ни другого, безъ контраста обоихъ. Отвергая ученіе о мірѣ, всецѣло отдѣльномъ отъ духа, въ томъ широкомъ значеніи, какое мы можемъ давать духу, мы однако не въ правѣ пользоваться выраженіями, дающими разумѣть, что дѣятельность тоже самое, что̀ идеальность; оба факта суть факты нашего духа, виды насъ самихъ, но съ та-

*) *D. Stewart*: Oeuvres Tom. II. p. 131.

**) *Brown:* Philos. of the Hum Mind p. 151.

кою широкою разницею, что мы не обходимъ ея безъ сознанія, когда переходимъ отъ одного къ другому, и при этомъ получаемъ какое нибудь познаніе...» *)

Отрицая существованіе матеріи, Беркли дополнялъ свое ученіе теоріями, которыхъ нынѣ не возмется защищать ни одинъ философъ Англіи. Это, именно, его теорія идей, и связанная съ нею метафизика въ схоластическомъ смыслѣ.

Послѣ всего что мы говорили прежде объ идеяхъ, намъ достаточно напомнить, что Беркли принадлежалъ, въ Англіи, къ числу тѣхъ немногихъ психологовъ, противъ которыхъ упреки Рида и Д. Стюарта были, дѣйствительно, не напрасны; онъ раздѣлялъ вполнѣ схоластическую теорію «идей», какъ самостоятельныхъ вещей, существующихъ въ духѣ, — вещей, конечно, не тѣлесныхъ, а духовныхъ, или, какъ говорили прежде, «интенціональныхъ.» **) Одно это уже даетъ чувствовать, откуда, у Беркли, и это игнорированіе рѣзкаго контраста, между чувственными качествами, каковы противодѣйствіе, движеніе, плотность и проч., и такими, какъ цвѣтъ, звукъ и проч.; — и это стушеваніе разницы между дѣйствительностію, или предметными ощущеніями, и идеями.—У Беркли, точно также, какъ и у схоластиковъ, идеи вступаютъ въ нашъ духъ, и выступаютъ изъ него, какъ вещи сторонніе ему; но если тамъ это путешествіе совершалось изъ міра внѣшняго, независимаго отъ духа, то, у Беркли, отрицающаго его существованіе, оно совершается, въ нашъ конечный духъ, изъ Духа безконечнаго, и обратно. Словомъ, міръ иде-

*) *Bain*: The Emotions and the Will. p. 595.

**) См Т. I. стр. 156.

альный, наблюдаемый нами въ нашихъ внѣшнихъ ощущеніяхъ только по временамъ, пребываетъ постоянно въ Божествѣ; потому, и доступенъ всѣмъ конечнымъ духамъ, какіе составляютъ человѣчество или чувствующія существа. Когда я отрицаю,»—говоритъ, въ его «Разговорахъ», представитель его мнѣнія,—«когда я отрицаю чувственныя вещи, какое бы то ни было существованіе внѣ духа, я разумѣю не свой только частный духъ, а всѣхъ духовъ вообще. Ясно, что онѣ имѣютъ существованіе внѣшнее для моего духа, потому что я нахожу ихъ, въ опытѣ, независимыми отъ него. Поэтому есть какой нибудь другой духъ, въ которомъ онѣ существуютъ въ промежутки времени между моими ощущеніями ихъ,—какъ существовали до моего рожденія, и будутъ существовать послѣ моего предполагаемаго уничтоженія. И такъ какъ это вѣрно и въ отношеніи ко всѣмъ другимъ конечнымъ, сотвореннымъ духамъ, то слѣдуетъ необходимо, что есть вездѣприсущій, вѣчный Духъ, который знаетъ и содержитъ всѣ вещи, и предлагаетъ ихъ нашему взору, такимъ способомъ, и по такимъ правиламъ, какія онъ самъ установилъ, и какія называются у насъ *законами природы*.» *)

Въ этомъ и заключается положительное содержаніе идеализма Беркли,—въ признаніи внѣшнихъ вещей, какъ идей независимыхъ отъ нашего собственнаго духа, сосуществующихъ съ нимъ только по временамъ, безъ утраты своей самостоятельности, и обрѣтающихся постоянно или вѣчно въ лонѣ или умѣ Божества, являющаго ихъ нашему взору въ тѣхъ порядкахъ физическаго со-

*) *Brown*: Philos. of the Hum. Mind. p. 153.

существованія и преемства, какіе мы называемъ законами природы. —Само собою разумѣется, что такая теорія внѣшнихъ вещей, какъ и схоластическая теорія «идей», далеко не приближаетъ къ цѣлямъ, какія имѣлъ въ виду Беркли, оспоривая существованіе матеріальнаго міра; потому что теорія идей, какъ вещей отдѣльныхъ отъ духа, не только грѣшитъ противъ основныхъ требованій индуктивной науки о духѣ, въ отношеніи его непротяженности и простоты, но и прямо превращаетъ духъ, конечный и безконечный, въ мѣсто для матеріальныхъ вещей,—что уже идетъ дальше многихъ теорій картезіанства и схоластики. «Существованіе идей»,—говоритъ Броунъ по поводу идеализма Беркли, — «существованіе идей, какъ отдѣльныхъ отъ духа, и постоянное существованіе ихъ, когда онѣ перестаютъ существовать въ индивидуальномъ духѣ, суть очевидно такія же даровыя предположенія, какъ и предположеніе внѣшняго существованія самой матеріи; или лучше, постоянныя и независимыя идеи и суть въ дѣйствительности вещество, только подъ другимъ названіемъ; и думать, что эти сторонніе, независимыя субстанціи, переходящія отъ духа къ духу, существуютъ въ духѣ, не значитъ дѣлать вещество умомъ, (intellectualize matter), а дѣлать умъ веществомъ (materialize intellect). Духъ содержащій, или способный содержать въ себѣ что нибудь стороннее, и не только одну стороннюю субстанцію, а множество сторонніхъ субстанцій, въ одно и тоже время,—уже не есть то простое, недѣлимое существованіе, которое мы называемъ духомъ. Всякій элементарный атомъ вещества былъ бы тогда гораздо духовнѣе, и самое понятіе какого бы то ни было рода принятія въ себя

отвнѣ, столько же не согласуется съ нашимъ понятіемъ о духѣ, какъ и понятіе жесткости или квадратности.

«Такимъ образомъ, вся сила благочестивой демонстраціи, которую самъ Беркли считалъ непреодолимою, уничтожается собственно простымъ отрицаніемъ, чтобъ идеи были что нибудь больше, чѣмъ самый духъ, подлежащій какому нибудь впечатлѣнію; потому что, въ этомъ случаѣ, наши идеи существуютъ не долѣе, чѣмъ впечатлѣніе духа, составляющее каждую частную идею; и сказать, что наши идеи существуютъ въ Духѣ божественномъ, значило бы сказать только, что самый нашъ духъ существуетъ въ божественномъ Духѣ. Ощущеніе цвѣта не есть прибавленіе къ духу, и ощущеніе благовонія не есть прибавленіе къ духу; но ощущеніе цвѣта и есть духъ, существующій въ извѣстномъ состояніи, и ощущеніе благовонія и есть духъ, существующій въ нѣкоторомъ другомъ состояніи». *)

Идеализмъ Беркли составляетъ, конечно, его извѣстность, но отнюдь не его славу; и уваженіе, какимъ онъ пользуется донынѣ, основано на его трудахъ аналитическихъ, а не на этихъ несостоятельныхъ отрицаніяхъ и гипотезахъ, которыя указаны нами, какъ существенныя особенности, выводящія его, изъ локковой школы, въ качествѣ идеалиста Прибавимъ еще, что Беркли не имѣлъ недостатка въ приверженцахъ и въ Англіи, хотя между ними нѣтъ ни одного извѣстнаго имени; за то, представленному имъ направленію суждено было играть продолжительную и широкую роль внѣ его родины. Оно отозва-

*) Ibidem.

лось во многихъ странахъ Европы, но нигдѣ не имѣло такого распространенія, какъ въ Германіи.

Нѣмецкіе ученые, принадлежащіе къ школѣ идеализма, считаютъ обыкновенно родоначальникомъ этого направленія не Фихте старшаго, а Канта. Такое мнѣніе не согласуется ни съ характеромъ кантовой системы, ни съ его рѣшительными, по этому пункту, заявленіями. Связь нѣмецкаго идеализма съ системою Канта многочисленна и безспорна; и тѣмъ не менѣе Кантъ не идеалистъ. Кантъ, въ отношеніи къ вопросу о матеріи, какъ и о духѣ, стоитъ, въ извѣстныхъ предѣлахъ, на общей почвѣ локковой школы, и всего ближе къ школѣ Рида; онъ также не думаетъ, чтобы можно было доказать существованіе матеріальнаго міра, независимаго отъ состояній нашего собственнаго сознанія; но убѣжденіе въ этомъ существованіи считаетъ, болѣе чѣмъ кто нибудь изъ школы Локка, твердою принадлежностію нашей конституціи. Во второмъ изданіи своей «Критики чистаго разума», онъ опровергаетъ идеализмъ Беркли, и прямо называетъ его «нелѣпымъ». Различеніе, сдѣланное Куно Фишеромъ, между собственнымъ взглядомъ Канта, и взглядомъ его послѣдователей (Kantianer), который будто бы именно и выраженъ во второмъ изданіи,—не имѣло успѣха; почтенному историку давно поставили на видъ, что сказанное Кантомъ по этому поводу во второмъ изданіи, есть простое повтореніе того, что, вслѣдствіе возникшихъ недоразумѣній, онъ заявилъ письменно, тотчасъ послѣ перваго изданія своей «Критики». *) Итакъ ученіе

*) *J. B Meyer:* Ueber den Kritizismus mit besonderer Rucksicht auf Kant Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, von Fichte etc. XXXVII Band, 2 Heft. 1860.

Канта о недоступности нашимъ познавательнымъ средствамъ сущности вещей отнюдь не ставитъ его въ рядъ идеалистовъ; иначе, еще съ большимъ правомъ, слѣдовало бы поставить туда всѣхъ лучшихъ писателей изъ школы Локка, — и Юма, и Рида, и Адама Смита, и Д. Стюарта, и Гамильтона, и Броуна и пр. Но тогда нѣтъ нужды говорить объ идеализмѣ; достаточно просто сказать объ аналитической, критической, или индуктивной методѣ въ наукѣ о духѣ. «Трансцендентальности» Канта, противныя требованіямъ этой методы, не измѣняютъ общаго положенія дѣла, и нимало не противорѣчатъ его неоднократнымъ заявленіямъ, что онъ далекъ и отъ Беркли, и отъ Фихте старшаго. Поэтому, нѣмецкимъ идеализмомъ мы называемъ направленіе тожественное съ идеализмомъ Беркли, представленное, въ первый разъ, Фихте старшимъ и получившее послѣдовательную обработку въ рукахъ Шеллинга и Гегеля.

Припомнивши, какъ медленно подвигались успѣхи нѣмецкой науки о духѣ, мы не будемъ удивляться, что идеализмъ Беркли не закончилъ собою всю исторію этого уклоненія отъ строгой научной методы, и почти черезъ столѣтіе, былъ воспроизведенъ въ нѣмецкой философіи, съ многочисленными прибавленіями самаго страннаго свойства.

Фихте старшій, какъ и другіе корифеи нѣмецкаго идеализма, не обнаружили аналитическаго таланта; и такъ какъ психологическій анализъ въ Германіи ихъ времени, стоялъ въ несравненно худшемъ положеніи, чѣмъ въ Англіи не только временъ Беркли, но даже и Гоббса; то естественно ожидать, что тѣ недостатки его, какіе составляютъ

особенность идеализма Беркли, еще скорѣе встрѣтятся въ идеализмѣ нѣмецкомъ. И дѣйствительно, Фихте не зналъ функціи мускульныхъ чувствъ, и построяя пространство или протяженіе, какъ основу вещественнаго міра, слилъ операціи мускульныхъ чувствъ, и ощущеній зрѣнія и осязанія, въ одну цѣльную дѣятельность (абсолютнаго *я*). Сглаживая разницы между мускульными чувствами и всѣми другими ощущеніями, нѣмецкій идеализмъ лишился средствъ сохранить жизненное различіе между ощущеніями и идеями, состояніями пассивными и операціями воли, идеальностью и дѣйствительностію; и въ этомъ помогала ему та же схоластическая теорія «идей» или «представленій», не какъ состояній нашего духа, а какъ вещей самостоятельныхъ, и сосуществующихъ съ духомъ. Если къ этому прибавить слабое пониманіе психологической природы нашего убѣжденія въ существованіи внѣшняго міра, и тѣ постоянныя обращенія въ область «абсолютнаго», «божественнаго», какими проникнутъ весь нѣмецкій идеализмъ, то этимъ достаточно обрисуются пункты его сходства съ идеализмомъ Беркли.

Само собою разумѣется, что сглаживая естественныя разницы духовныхъ явленій, мы открываемъ полный просторъ произвольнымъ теоріямъ относительно ихъ природы. А нѣмецкій идеализмъ имѣлъ для такихъ теорій свои богатыя средства неизвѣстныя Беркли: — схоластическое построеніе a priori; мистическое созерцаніе, двѣ энциклопедіи наукъ; изысканіе «сущностей»; таинственную причинность превращеній или «эволюцій»; и всѣ предразсудки въ отношеніи къ феноменамъ ума, связанные съ теоріею современнаго существованія множества духовныхъ состояній, въ одномъ и томъ же недѣлимомъ

духѣ. Въ этомъ нѣмецкій идеализмъ существенно отличается отъ идеализма Беркли, который обнаружилъ извѣстную сдержанность въ своихъ предположеніяхъ. Бросивши взглядъ на внѣшній міръ, какъ на міръ идей, постоянно пребывающихъ въ Богѣ, Беркли отнюдь не думалъ усвоять наукѣ о духѣ изслѣдованіе его законовъ, или создавать, подлѣ физики Нютона, другую физику, идеализма,— и ограничивался, какъ и прежде, изученіемъ духовныхъ явленій, не претендуя разгадать ихъ сущности, или воскресить схоластическую пневматологію. Напротивъ того, идеализмъ нѣмецкій, съ помощью своихъ схоластическихъ средствъ, надѣялся построить «абсолютное знаніе» природы, и духа, и Божества. И въ этихъ тенденціяхъ, онъ соприкасается со всѣми существующими направленіями нѣмецкой науки о духѣ, которой до сихъ поръ не дается великій «законъ относительности».

Особенность нѣмецкаго идеализма, въ ряду другихъ существующихъ направленій нѣмецкой психологіи, есть его одновременное сближеніе съ Беркли, Спинозою и Кантомъ. Въ своей теоріи идеализма, Беркли сходится во многихъ отношеніяхъ съ однимъ изъ современныхъ ему представителей картезіанства, Мальбраншемъ. Тотъ и другой думаютъ видѣть вещи въ Божествѣ; но ни тотъ ни другой не думали пускаться въ какое нибудь разслѣдованіе постепеннаго раскрытія этой божественной сущности въ вещахъ и духахъ конечныхъ. Между тѣмъ въ школу Декарта давно уже былъ внесенъ этотъ элементъ пантеизма Спинозою. Лейбницъ, какъ извѣстно, написалъ свою «монадологію», именно съ цѣлью опровергнуть систему Спинозы; и его сильный авторитетъ задержалъ распространеніе идей послѣдняго въ Германіи почти на

цѣлое столѣтіе. Но въ концѣ прошлаго вѣка, veto Лейбница потеряло, въ различныхъ отношеніяхъ, свою силу въ Германіи; и Спиноза сдѣлался модпымъ, любимымъ философомъ нѣмецкихъ ученыхъ, литераторовъ и поэтовъ. Лессингъ и Гете были въ числѣ страстныхъ поклонниковъ Спинозы; и своими сочиненіями, пропитанными его метафизикою, не мало содѣйствовали къ заправленію вкуса нѣмецкихъ ученыхъ въ этомъ направленіи. Извѣстно, что Фихте старшій, Шеллингъ и Гегель, усердно изучали Спинозу, прежде чѣмъ въ нихъ сформировалось идеалистическое направленіе, послѣ знакомства съ «Критиками» Канта. «Эволюція божественной субстанціи» была для нихъ дѣломъ рѣшеннымъ. и «Критики» Канта, написанныя, какъ онъ думалъ, съ цѣлью убить, въ Германіи, всякую схоластическую метафизику, представили, напротивъ, и весьма пригодный матеріалъ для подобной метафизики, въ духѣ Спинозы, и весьма солидные поводы къ ней. Трансцендентальности Канта,—«трансцендентальныя силы» духа, какъ схоластическія «эссенціальныя» формы силъ «эмпирическихъ», и «трансцендентальный» способъ знакомства съ этими силами,—эти вещи, какъ мы уже замѣчали, были замѣтнымъ поворотомъ къ картезіанству; и нужно было небольшое прибавленіе, чтобы заставить «божественную субстанцію» Спинозы развиваться, не въ природѣ внѣшней, какъ независимой отъ нашего духа, а въ мірѣ «трансцендентальныхъ» и «трансцендентныхъ» формъ идеальнаго существованія вещества и духа. Стоило только, бѣдное содержаніемъ, кантово «умственное созерцаніе» превратить въ роскошное «умственное созерцаніе» Спинозы;—что именно и исполнено Фихте и Шеллингомъ.

Соедините, теперь, всѣ эти элементы, отличающіе заразъ и идеализмъ Беркли, и схоластику, и картезіанство, и мистику Спинозы, и «трансцендентальную» философію Канта; прибавьте къ этому множество другихъ мистическихъ системъ Азіи, Африки и Европы, которыя постепенно, точно также, вошли въ исторію нѣмецкаго идеализма,— и сверхъ всего этого, его необычайный языкъ,— и вы получите приблизительное понятіе о богатствѣ его факторовъ.

Исторія нѣмецкаго идеализма, какъ и самая эта доктрина, является, въ глазахъ приверженцевъ, чѣмъ-то священнымъ, какою-то «божественною необходимостію», послѣднею ступенью въ «эволюціяхъ» Божества; между тѣмъ заявленіе одного изъ современныхъ представителей этого направленія (Куно Фишера), сдѣланное имъ передъ его слушателями, выставило претензіи Фихте и другихъ корифеевъ идеализма, на необыкновенный органъ знанія (intuitio intellectualis, intellectuale Anschauung), въ довольно странномъ свѣтѣ. Дѣло въ томъ, что изъ этого родника метафизическихъ знаній, вошли въ систему Фихте только тѣ «трансцендентальныя» идеи, которыя были указаны Кантомъ въ его «Критикахъ чистаго и практическаго разума (Vernunft);» и это потому, — какъ замѣтилъ Куно Фишеръ,—что Фихте закончилъ построеніе своего «Наукословія (Wissenschaftslehre)», не успѣвши ознакомиться съ другими сочиненіями Канта. Но Шеллинга, изучившаго кантову «Критику способности сужденій», тотъ же органъ снабдилъ еще данными для «Философіи природы и искуства». Впрочемъ и Шеллингъ обработалъ свою «Философію природы», прежде знакомства съ кантовою «Религіею въ предѣлахъ чистаго разума»; и когда

изученіе послѣдняго сочиненія обогатило его новыми данными того же «умственнаго созерцанія», то началась та корректура «Философія природы», и тотъ рядъ поправокъ и передѣлокъ «Системы тожества», которыя продолжались полвѣка въ долголѣтней жизни Шеллинга. За то, положеніе Гегеля, по выраженію Гайма, *не стѣснившаго* съ своею системою, подобно Фихте и Шеллингу, оказалось болѣе удобнымъ. Кантъ закончилъ свои указанія «трансцендентальныхъ» началъ; и такъ или иначе, они размѣстились въ числѣ другихъ элементовъ нѣмецкаго идеализма. Оставалось только дать окончательную форму такому содержанію; и Гегель исполнилъ эту задачу.

Переходя къ частнымъ замѣчаніямъ о системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, мы считаемъ нужнымъ оговориться, что, несмотря на наше желаніе опираться всюду на приводимыхъ оригинальныхъ документахъ, мы не можемъ, на этотъ разъ, воспользоваться этою выгодою историческаго труда; потому что намъ пришлось бы дѣлать еще больше, чѣмъ сколько дѣлалъ французскій ученый, Тэнъ, разбирая Мэнъ-де-Бирана, послѣдователя Фихте. Тэнъ долженъ былъ переводить сочиненія своего соотечественника, только «съ французскаго на французскій», а намъ предстояло бы переводить извлеченія изъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, сначала съ нѣмецкаго на русскій, и потомъ, можетъ-быть не однажды, съ русскаго на русскій;—работа, которая, при другихъ обстоятельствахъ, могла бы быть любопытною, но совершенно не входитъ въ цѣли нашего сочиненія. Направленіе нѣмецкаго идеализма слишкомъ далеко отъ всякаго проблеска серьёзнаго изученія духовныхъ явленій, чтобъ останавливаться на немъ долгое время.

Системы Шеллинга и Гегеля, въ отношеніи къ системѣ Фихте, суть только обстоятельства дополнительныя; и мы уже отмѣтили, въ чемъ они состояли. Поэтому намъ нужно, прежде всего, поставить на видъ тѣ выпуклые элементы фихтева «Наукословія», вокругъ которыхъ группируются всѣ остальные. Такими элементами мы находимъ:—схоластическую теорію памяти, въ связи съ теоріею «идей» или «представленій», какъ духовныхъ или «интенціональныхъ species», получаемыхъ, впрочемъ, не изъ внѣшняго міра, а изъ божественнаго источника; теорію «сознанія» Рида, какъ операціи современной или параллельной всѣмъ другимъ духовнымъ явленіямъ; новую теорію *воображенія*, которое, съ легкой руки Бэкона, указавшаго на нѣкоторыя странныя вліянія этой способности на физіологическія функціи, напр., въ моментъ зачатія и беременности,—превратилось, въ XVIII-мъ столѣтіи, въ рукахъ Месмера и другихъ мистиковъ, въ силу сверхъестественную, въ духовное actio in distans, и такъ сказать, живой нервъ природы; далѣе, мистическую теорію причинности какъ «эволюцій» или «превращеній»; тенденцію, обнаруженную у Беркли, къ выводу внѣшнихъ ощущеній изъ причинъ «божественныхъ», помимо всякой причинности внѣшней или предметной; и наконецъ «трансцендентальности» Канта, изложенныя въ «Критикахъ чистаго и практическаго разума»

Рейнгольдъ старшій, кажется, почувствовалъ несостоятельность схоластической теоріи «представленій», какъ вещей, отличныхъ отъ состояній духа, и сосуществующихъ съ нимъ. Но вмѣсто того чтобы отбросить ее, вмѣстѣ съ теоріею «сознанія» Рида,—Рейнгольдъ задалъ вопросъ: какимъ образомъ «представленія», которыя еще не суть

«сознаніе», а только предметъ его, становятся однимъ актомъ сознанія представленій? Одного этого вопроса уже достаточно, чтобы видѣть, что Рейнгольдъ имѣетъ дѣло съ «несуществующими вещами»; а между тѣмъ этотъ вопросъ служилъ исходнымъ пунктомъ всего нѣмецкаго идеализма.

Отвѣтъ Рейнгольда былъ такой, что сознаніе и есть именно представленіе, только въ двухъ современныхъ доляхъ одного акта,—представленіе какъ «представляемый предметъ», и представленіе какъ «представляющій субъектъ»,—«матерія» и «форма» представленія. Рейнгольдъ думалъ, что такою комбинаціею онъ совершенно устранилъ почувствованный имъ недостатокъ въ теоріи представленій и сознанія; и однако старые знакомые остались на своихъ мѣстахъ: сознаніе, какъ представляемые предметы, суть только схоластическіе species,—не какъ понятія, а какъ предметы понятій; сознаніе, какъ представляющій субъектъ, есть «сознаніе» Рида, какъ операція современная и параллельная идеямъ; и даже искомое единство того и другого, въ качествѣ современныхъ фактовъ, остается необъясненнымъ, какъ и прежде: въ немъ, вѣроятно, смутно чувствовалось сознаніе тожества, не современныхъ, а преемственныхъ состояній, настоящихъ и прошлыхъ,—иначе отожествленіе ихъ, по закону сходства, относительно поздно возникающаго феномена *я*, или нашей собственной личности. Такимъ образомъ, всѣ предположенія Рейнгольда относительно сознанія основаны на схоластической рутинѣ и неудачной теоріи Рида; и однако, это не помѣшало ему провозгласить объясняемый такимъ образомъ феноменъ сознанія «верховнымъ» (универсальнымъ) «началомъ науки, стоящимъ внѣ всякаго спора».

Эта философія Рейнгольда увлекла Фихте старшаго.— «Взглядъ Рейнгольда», пишетъ Ноакъ, «что философія должна быть построена на верховномъ принципѣ, раздѣлялъ и Фихте; напротивъ, еще передъ прибытіемъ въ Іену, онъ объявилъ, что такъ-называемый у него (Рейнгольда) принципъ сознанія онъ не можетъ признать верховнымъ и единственнымъ принципомъ, такъ какъ послѣдній долженъ быть основанъ на принципахъ еще высшихъ»*). Послѣ такого объявленія легко ожидать чего нибудь необыкновенно новаго; на дѣлѣ, однако, измѣненіе происходитъ весьма незначительное. И именно, всѣ три элемента «сознанія» Рейнгольда сохраняютъ свое мѣсто и у Фихте, а при этомъ остаются и «species» схоластики, и «сознаніе» Рида; и даже самая проблема ихъ единства не получаетъ никакого новаго разъясненія. Вся разница принципа Фихте остается въ томъ, что Рейнгольдъ занимался исключительно вопросомъ о знаніи,— Фихте, вопросомъ о бытіи и знаніи. Рейнгольдъ свелъ антитезъ познающаго и познаваемаго къ акту представленія, содержащаго представляющее и «представленія»; Фихте беретъ тотъ же антитезъ въ его возможно-широкомъ смыслѣ,—какъ *я*, субъектъ, или духъ, и какъ *не-я*, предметъ, предметныя перцепціи, и ихъ аггрегаты, однимъ словомъ, внѣшнія вещи. Такъ что узкій вопросъ Рейнгольда, объ отношеніи «сознанія» и «представленій», принялъ болѣе широкій смыслъ вопроса, объ отношеніи нашихъ состояній субъективныхъ къ объективнымъ, *я* къ *не-я*, духа къ внѣшнему или вещественному міру. Но какъ у Рейнгольда, «сознаніе» Рида играетъ двѣ роли,— «представляющаго», и «связи его съ идеями»; такъ точно,

*) *Noak:* Schelling und Philosophie der Romantik. 1859. I Th. p. 100

и у Фихте, *я* играетъ тѣ же двѣ роли,—субъекта, какъ коррелятива предмета или вещей,—и субъекта, въ смыслѣ связи этого коррелятива съ предметомъ или вещами. Въ качествѣ этой связи, *я* выше обоихъ коррелятивовъ познавательнаго антитеза *я* и *не-я*, или, по выраженію Фихте, есть «абсолютное» *я*. Такимъ-то образомъ, на мѣсто толкуемаго особеннымъ способомъ рейнгольдова принципа «сознанія», поставленъ у Фихте принципъ *я*, какъ «абсолютной», «трансцендентальной» связи *я* конечныхъ, или духовъ, и внѣшнихъ матеріальныхъ вещей или аггрегатовъ чувственныхъ качествъ.

Если бы всѣ эти вещи понимались, у Фихте, просто какъ факты нашего сознанія, то это было бы правильнымъ указаніемъ на то, что есть,—на разницу сознанія субъективнаго отъ объективнаго; и пришлось бы исключить, изъ этого психологическаго описанія, только «трансцендентальную связь» или «абсолютное *я*», какъ «вещь несуществующую» въ предѣлахъ индуктивной науки,—замѣнивши ее болѣе скромнымъ фактомъ, сознаніемъ въ смыслѣ духовныхъ состояній вообще и чувствомъ разницы субъективныхъ и объективныхъ состояній духа. Но дѣло здѣсь далеко не таково. Субъектъ и объектъ Фихте не суть два порядка состояній нашего духа, а вещи самостоятельныя въ отношеніи другъ къ другу, совершенно также какъ и въ идеализмѣ Беркли; и съ прибавленіемъ «*я* абсолютнаго,» мы получаемъ, такимъ образомъ, «универсальный» принципъ «Наукословія», вполнѣ совпадающій съ идеалистическою метафизикою Беркли, и слѣдовательно, страдающій всѣми несообразностями послѣдняго, въ отношеніи къ строгимъ понятіямъ о духѣ.

Но Фихте на этомъ не оканчиваетъ дѣла; напротивъ, это только «принципъ» системы которую нужно еще «построить». Такое заявленіе было бы конечно весьма неожиданно для Беркли, но Фихте имѣлъ другіе навыки, забытые въ Англіи, со временъ Бэкона.—Основное содержаніе построенія Фихте есть взаимное отношеніе *я* обсолютнаго, *не-я* и *я* конечныхъ;—т. е., какъ сказалъ бы Беркли, Божества, чувственныхъ вещей и конечныхъ духовъ. Это отношеніе указано для Фихте Спинозою, и есть рядъ эволюцій всего конечнаго, изъ «безконечнаго» или «абсолютнаго» *я*. Абсолютное *я* открывается, прежде всего, какъ *не-я* (схоластическіл «представленія» или «идеи» въ актѣ ощущенія); оно стремитсякъ безконечному расширенію, или протяженію, но ограничиваетъ само себя, въ ходѣ самаго протяженія (мускульныя ощущенія движенія и противодѣйствія, въ связи съ ощущеніями зрѣнія и осязанія, дающія перцепціи времени, пространства, и матеріи),—дѣйствуя какъ творчаское воображеніе частныхъ вещей (месмеризмъ, «производительное воображеніе» Канта). Оно открывается въ *я* конечныхъ, какъ рядъ послѣдовательно вытекающихъ умственныхъ операцій, «эмпирическихъ» и «трансцендентальныхъ», — памяти, разсудка, разума, самосознанія (схоластика, Кантъ, Ридъ), и переходитъ въ субъектъ дѣятельный, волю, стремленіе къ безконечной свободѣ (Кантъ, теорія стремленій какъ элементарныхъ состояній воли, современныя французскія идеи о свободѣ); и т. д.

Таковы общія черты фихтева «Наукословія». Все это, очевидно, показанія слабаго психологическаго анализа, произвольно связанныя принципомъ «эволюціи» или, какъ

выражается чаще Фихте, *самоположеній я*. И когда разсматриваешь длинную цѣпь этихъ самоположеній *я*, — всюду и вездѣ открываются вещи давно извѣстныя; т. е. наши собственныя духовныя состоянія, объективныя и субъективныя, — правда, въ такомъ толкованіи, которое не столько разъясняетъ, сколько затемняетъ дѣло. Но трансцендентальная связь *я* и *не-я*, «сознанія» и «представленій», т. е «*я* абсолютное», которое собственно и требовалось разъяснить, по вопросу, возбужденному Рейгольдомъ, — осталось по прежнему однимъ терминомъ съ неуловимымъ смысломъ. «Фихтево *я*,» — писалъ Кантъ къ Тифтрунку, «походитъ на какое-то привидѣніе, думаешь, что, наконецъ, поймалъ его, и не находишь ровно ничего кромѣ самого себя, или точнѣе, собственной, хватающей его руки». *)

Фихтево «Наукословіе» не остановилось на «идеяхъ» въ актѣ ощущенія, — чувственныхъ вещахъ, внѣшнемъ мірѣ, предметныхъ перцепціяхъ. Въ этомъ случаѣ Фихте не отступаетъ далеко отъ Беркли. Правда, на чувственныя вещи онъ бросилъ взглядъ, довольно отличный отъ взгляда Беркли, и сблизился съ системами Спинозы и другихъ мыслителей восточнаго склада; но во всякомъ случаѣ этотъ порывъ мистицизма остался въ приличныхъ границахъ, и выраженіе его приближалось къ «трансцендентальному» ученію Канта о «чувственности» и «воображеніи». *Я* открывается въ «чистыхъ формахъ чувственности», каковы пространство и время, и въ «синтетической дѣятельности воображенія», которое соединяетъ въ этихъ готовыхъ, «апріорныхъ» (по ученію Канта) формахъ, различныя чувственныя качества, — производя,

*) *Noak:* Schelling und Philosophie der Romantik. I Th. p. 127.

такимъ образомъ, феноменъ существующихъ частныхъ чувственныхъ вещей.

Теорія эта страдаетъ всѣми недостатками психологическаго анализа этихъ предметовъ: пространство и время не формы, а дѣло,—наши перцепціи мускульныя въ связи съ перцепціями осязанія и зрѣнія, и слѣдовательно, не суть что нибудь «апріорное», а данное въ опытѣ, и опять, не что нибудь простое, элементарное, а весьма производное и сложное. Далѣе, вещи, т. е. аггрегаты чувственныхъ качествъ, образуются не «апріорною дѣятельностію синтетическаго воображенія», а по закону смежности. Но тѣмъ не менѣе, въ этой теоріи была та хорошая сторона, что вмѣшательство свое въ область физики она не простирала слишкомъ далеко, и если отбросить отсюда кантовы трансцендентальности, то мы получили бы, въ остаткѣ, только одну теорію происхожденія чувственныхъ качествъ изъ «абсолютнаго *я*»,—требованіе метафизической «эволюціи», которое ни мало не измѣняетъ феноменальнаго характера чувственныхъ предметовъ, и оставляетъ естественнымъ наукамъ полную свободу въ кругѣ ихъ операцій. Сфера «Наукословія», и сфера философіи природы, остались, такимъ образомъ, почти внѣ всякаго близкаго соприкосновенія.

Но на этомъ не остановился Шеллингъ.

Къ основнымъ элементамъ фихтева «Наукословія», философія Шеллинга прибавила нѣкоторые новые:—идеи Канта о «веществѣ», и о «цѣляхъ» въ природѣ; нѣкоторый запасъ положительныхъ знаній, данныхъ тѣмъ состояніемъ естественныхъ наукъ, какое застали Шеллингъ и его сподвижники; и огромный складъ всякаго рода мистическихъ ученій.

Шеллингъ занялся, прежде всего, космологіею, или философіею природы въ «апріорномъ» смыслѣ; слѣд., если исключить всякую метафизику—фактомъ нашихъ предметныхъ ощущеній или внѣшнихъ перцепцій. Ихъ сосуществованіе, какъ аггрегатовъ чувственныхъ качествъ, было, какъ мы замѣтили, произведено, при помощи «трансцендентальностей» Канта, уже у Фихте. Но Фихте оставилъ безъ вниманія ихъ преемства; Шеллингъ остановился именно на преемствахъ нашихъ предметныхъ ощущеній.

Наука о духѣ занимается простѣйшими преемствами нашихъ перцепцій, съ тѣмъ чтобъ опредѣлить ихъ участіе, какъ элементарныхъ фактовъ, въ образованіи сложныхъ феноменовъ внѣшняго сосуществованія; — и нашла, что оно совершается, въ концѣ, въ силу ассоціаціи. Но то что психологія называетъ здѣсь сложнымъ, есть самое простое и элементарное на взглядъ физика. Науки естественныя занимаются не преемствами нашихъ перцепцій, а послѣдовательностію вещественныхъ явленій или событій, т. е. для психолога, преемствами столько сложными и которыя управляются законами столько особенными и столько опредѣляющими операцію законовъ ассоціаціи, въ фактѣ внѣшнихъ ощущеній, что всякая мысль о собственныхъ состояніяхъ подавляется; мы предполагаемъ причинность природы внѣшней, и вмѣшательство психологіи въ эту сферу столько же безразсудно, какъ и безполезно. Причинность вещественныхъ явленій опредѣляется физическими экспериментами и основанными на нихъ выводами, и получаемые отсюда законы, будутъ законы вещества, а не духа. Между этими преемствами нашихъ перцепцій, какъ состояній духа, и какъ внѣшнихъ явленій, — принадлежащими психологіи и физикѣ,

Шеллингъ нашелъ нѣчто третье,—такъ по крайней мѣрѣ казалось ему и его школѣ;—именно, преемства метафизическія, апріорныя, изображеніе этихъ преемствъ и составляетъ содержаніе его «Философіи природы».

Задача «Философіи природы», въ изученіи такого рода преемствъ и ихъ законовъ, осложняется широкими претензіями фихтева идеализма. Въ природѣ и духѣ «Наукословія» представлены въ общихъ чертахъ преемственныя эволюціи «абсолютнаго *я*», сущности духовной, идеальной; и самыя чувственныя вещи, или аггрегаты чувственныхъ качествъ, понимаются какъ продукты идеальные, продукты «чистой чувственности» и «производительнаго воображенія», какъ источниковъ «чистыхъ формъ пространства и времени», и какъ «фигурнаго синтеза» (сочетанія) съ этими формами различныхъ чувственныхъ качествъ. Поэтому Шеллингу казалось, что, если къ фихтевымъ чувственнымъ сосуществованіямъ слѣдуетъ прибавить еще чувственныя преемства, то эти послѣднія должны быть той же самой идеальной природы, какъ и фихтевы чувственныя вещи. Итакъ, чувственныя преемства, неизвѣстныя никакой наукѣ о вещахъ, и достойныя фихтева идеализма, должны быть преемствами того же творческаго воображенія, той же «чистой чувственности» или «чистаго чувственнаго разума»; въ преемствахъ физическихъ надобно открыть черты напоминающія умъ, или, какъ выражался Шеллингъ, «превратить природу въ умъ».

Осуществленіе такой попытки состоитъ въ двухъ актахъ: во-первыхъ, Шеллингъ находитъ такой законъ ума, который, какъ ему кажется, наблюдается и въ преемствахъ

физическихъ, и во-вторыхъ, по указанію этого закона, построяетъ самый рядъ этихъ преемствъ.

Универсальный законъ ума состоитъ у Шеллинга въ слѣдующемъ «противоположности соединяются въ единствѣ и единство раздѣляется на противоположности».

Такъ какъ этотъ законъ не встрѣчается ни между основными, ни между производными законами ума, извѣстными индуктивной наукѣ о духѣ, и слѣдовательно, принадлежитъ къ числу внушеній «фантазіи», какъ называли свой руководящій геній послѣдователи Шеллинга, Штеффенсъ и Эшенмайеръ, — то и не удивительно, что «умственное созерцаніе» открываетъ такой законъ ума и въ природѣ физической. Подвергая этотъ законъ психологическому анализу, мы найдемъ, что онъ сложился не столько изъ наблюденій надъ операціями нашего ума, сколько изъ данныхъ физики. Психологія не можетъ допустить, чтобы наши умственныя, противоположныя, контрастирующія состоянія, сходились между собою, какъ сходятся вещественныя субстанціи, и составляли собою какое нибудь третье состояніе, распадающееся на новыя, современно существующія состоянія. Наука о духѣ знаетъ одно сосуществованіе относительное, составляющееся, какъ намъ кажется, изъ преемственно возникавшихъ состояній; и никакая экспериментація не въ состояніи разложить разъ сложившееся духовное относительное сосуществованіе· духовныя явленія не допускаютъ обратнаго анализа. Современное «соединеніе противоположностей въ единствѣ» есть, конечно, фактъ природы матеріальной, антитезы внѣшняго міра,—сѣверъ и югъ, западъ и востокъ, правое и лѣвое, полюсы магнитной

стрѣлки, положительное и отрицательное электричество и т. д. Что это замѣчаніе надъ фактами вещественными послужило къ составленію «универсальнаго закона ума», этого не думалъ скрывать и самъ Шеллингъ, и называлъ его закономъ «магнитныхъ или полярныхъ отношеній». Другой элементъ закона, раздѣленіе противоположностей на новыя противоположности, отчасти продуктъ физики, и отчасти метафизики. Физическое дѣленіе противоположностей выступаетъ напр. въ электричествѣ; но выступаетъ только то, что̀ предполагалось соединеннымъ, тѣ же самыя противоположности, какія можно предполагать существовавшими порознь, до ихъ соединенія. Новость здѣсь не дается, и если бы она была дана, мы не отыскали бы больше нашего процесса дѣленія противоположностей. Новость дѣленія есть, очевидно, общій постулятъ всей системы,—движеніе впередъ, къ «цѣли» (кантова «Критика сужденій»), и именно, движеніе, какъ преемство метафизической «эволюціи» (Спиноза, Фихте). Такая сложность шеллингова закона не помѣшала ему стать, въ «Философіи природы», закономъ «универсальнымъ», т. е. элементарнымъ.

Если бы Шеллингъ ограничился простымъ указаніемъ на нѣкоторые признаки существованія такого закона въ природѣ матеріальной, то, по самому составу его, эта задача не представляла бы особенныхъ трудностей; потому что это значило бы только, отдать наукамъ естественнымъ что̀ у нихъ взято. Но Шеллингу нужно «построить», — построить всѣ физическія преемства, какъ исполняющія предписанія изобрѣтеннаго имъ закона ума; а это значило, въ смыслѣ системы, вывесть физическія явленія, какъ рядъ послѣдовательныхъ «эво-

люцій» абсолютнаго *я*, направляющихся къ своему концу, — явленіямъ субъективнымъ или духовнымъ;—рядъ міровыхъ или космическихъ событій, составляющихъ исторію матеріальнаго міра, до образованія человѣка, или точнѣе, до начала ощущенія.

Подобная широкая задача представляетъ естественнымъ наукамъ трудности непреодолимыя, вселенную мы застаемъ въ моментъ необозримаго сосуществованія, и универсальные законы физики, законы всеобщаго механизма, опредѣлены только относительно, въ предѣлахъ всегда предполагаемаго, при исчисленіи, сосуществованія. Поэтому генезисъ вселенной представлялъ до сихъ поръ задачу неблагодарную; и если бы наукамъ естественнымъ когда нибудь и удалось рѣшить ее, то онѣ исполнили бы это, конечно не путемъ построенія *à priori*.

Но въ дѣтствѣ науки, всегда существовали «космологіи», составленныя помимо опытовъ и наблюденій; мы находимъ ихъ и въ Индіи, и въ Греціи. Шеллингъ примкнулъ къ этому роду «созерцаній»; и такимъ образомъ нашелъ, что «творческое воображеніе», полагающее или производящее пространство и время. вмѣсто того, чтобы приступить, какъ у Фихте, прямо къ синтезу чувственныхъ качествъ съ этими «апріорными» формами чувственности, и дать намъ такимъ образомъ чувственныя вещи, — сначала производитъ феноменъ матеріи вообще, потомъ феномены свѣта и тяжести вообще, потомъ другіе такъ-называемые нами, физическіе агенты или физическіе процессы, пока дѣло не дойдетъ преемственно до процесса органическаго, съ которымъ, какъ извѣстно, связанъ феноменъ ощущенія, начинающаго міръ духа.

Такъ учили въ старину и въ Греціи, что изъ эфира

происходитъ огонь, а изъ огня воздухъ, а изъ воздуха вода, а изъ воды тѣла, а въ тѣлахъ ощущеніе. Вся разница состоитъ не въ способѣ «спекуляціи», а въ данныхъ физическихъ наукъ, во времена какого нибудь Гераклита или Діогена аполлонійскаго, и во времена Шеллинга; это рекомендація физикѣ, а не «спекуляціи».

Нѣтъ нужды прибавлять, что схоластика Шеллинга, различающая предметъ ощущенія отъ самаго акта ощущенія, — покончивши съ предметомъ, продолжаетъ, въ духѣ фихтевой системы, заниматься субъектомъ, начиная ощущеніями (актами) и оканчивая высшими духовными явленіями, и понимаетъ все это съ точки зрѣнія схоластической психологіи, кантовыхъ «трансцендентальностей», фихтевой «эволюціи», и «универсальнаго принципа магнитныхъ отношеній».

Къ подобной обработкѣ духовныхъ и вещественныхъ явленій прилагается, болѣе чѣмъ къ теоріи Беркли, замѣчаніе Броуна, что понимать идеи какъ самостоятельныя субстанціи, и на этомъ созидать науку о природѣ, и науку о духѣ, не значитъ дѣлать вещество умомъ, какъ хотѣлъ Шеллингъ,—а умъ веществомъ,—что въ послѣдствіи и составило естественное заключеніе нѣмецкаго идеализма.

Рядомъ съ идеями, какъ природою, или физическими процессами и вещами, Шеллингъ поставилъ идеи, какъ феномены нашего ума, понимая ихъ, конечно, въ смыслѣ субстанцій или эссенцій вещей, а эти эссенціи какъ эволюціи «абсолютнаго *я*», переименованнаго позднѣе въ «абсолютное тожество» реальнаго (природы, идей въ актѣ ощущенія) и идеальнаго (духа, идей въ актѣ мысли). Эволюція идей, какъ общихъ понятій

идетъ опять «наперекоръ природѣ», — отъ общаго (идеи бытія) къ частному, и создаетъ нѣкоторое подобіе платонова «міра идей»;—съ тѣмъ различіемъ, что въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма», сцена ихъ дѣйствія нашъ духъ, или конечный субъектъ, понимаемый какъ «проявленіе абсолютнаго», между тѣмъ какъ у Платона, мѣсто идей въ Богѣ, и умъ человѣческій носитъ въ себѣ только слабыя копіи ихъ; далѣе, Платонъ разсматриваетъ идеи обыкновенно въ отношеніи сосуществованія, а Шеллингъ, слѣдуя Фихте или Спинозѣ, долженъ разсматривать ихъ, прежде всего, въ отношеніи преемства.

Выдѣляя все метафизическое изъ шеллинговыхъ двухъ міровъ, мы получимъ просто внѣшнія, чувственныя вещи, извѣстныя физикѣ, и наши собственныя понятія, извѣстныя психологіи. Какое бы высокое достоинство мы ни приписали своимъ понятіямъ о вещахъ, во всякомъ случаѣ они не перестанутъ быть тѣмъ, что они есть,—нашими собственными мыслями, нашими умственными состояніями. Такимъ же образомъ, матерія останется все тою же матеріею, тѣмъ же свѣтомъ въ глазахъ, и тою же тяжестью на плечахъ, хотя бы мы признали ее составленною не изъ какихъ нибудь атомовъ, а изъ духовъ. И вотъ что, повидимому, побудило Шеллинга прибавить, къ двумъ своимъ идеальнымъ мірамъ, третій, занимающій въ «абсолютномъ» болѣе внутреннее, глубокое мѣсто, и отвѣчающій платоновымъ идеямъ, какъ прототипамъ природы и духа. Такое дополненіе сдѣлано Шеллингомъ позднѣе, въ «Философіи религіи» или «откровенія». Надобно было, чтобы міръ идеальный, который мы зовемъ просто вещами, вытекалъ изъ этого прибавленнаго идеальнаго, который есть только копія нашихъ общихъ

понятій; и этотъ выводъ до того затруднялъ Шеллинга, что онъ прибѣгъ, для объясненія феномена природы, — къ теоріи «паденія» или «отпаденія» идей отъ «абсолютнаго» или Божества!...

Послѣдователи Шеллинга, начиная съ брата его, Карла Эбергарда Шеллинга, мало по малу перешли отъ умственнаго созерцанія всѣхъ явленій вообще къ изученію собственно духовныхъ явленій; и кончили тѣмъ, что за психологіею забыли всякую обработку философіи природы. Не трудно понять, что при огромномъ количествѣ поклонниковъ философіи Шеллинга, такой оборотъ дѣла долженъ былъ подарить Германіи огромное количество психологическихъ работъ; и дѣйствительно, психологическая литература шеллинговой школы составитъ едва ли не цѣлую треть всѣхъ по этой части нѣмецкихъ сочиненій. Но въ цѣлой этой литературѣ едва ли найдется нѣсколько десятковъ хорошихъ психологическихъ описаній, и конечно ни одной важной психологической истины. Послѣднія вещи не даются и простому наблюденію; а послѣдователи Шеллинга руководились обыкновенно внушеніями «фантазіи». Природу матеріальную и духовную они «созерцали» сквозь теоріи «Философіи природы и откровенія» Шеллинга. Основною заботою ихъ была попытка, обратить вещество въ духъ, (обращая при этомъ, конечно, духъ въ вещество), — задача шеллинговой «Философіи природы». Это—созерцаніе аналогій между явленіями духовными и вещественными,— которыя при созерцаніи особаго «міра идей», въ смыслѣ «Философіи религіи», обращались въ параллелизмъ трехъ міровъ. Но вслѣдствіе принципа постепенной «эволюціи» вещественныхъ и духовныхъ явленій изъ «абсолютнаго

тожества»,—эволюціи, идущей подготовляющими другъ друга ступенями, таже самая универсальная задача, повсюднаго уничтоженія разницъ, повторяется въ изученіи природы и духа порознь. Это—созерцаніе аналогій въ различныхъ царствахъ природы матеріальной, и въ различныхъ классахъ духовныхъ явленій. Однимъ словомъ, аналогія, это слабое вспомогательное средство строгой науки, была у психологовъ Шеллинга настоящимъ рычагомъ всякаго рода открытій,—конечно, безъ доказательствъ. Всюду и вездѣ представлялись этимъ психологамъ таинственные намеки однихъ явленій на другія; отсюда языкъ ихъ созерцаній есть какая-то пестрая смѣсь троповъ, фигуръ, символовъ, образовъ, въ которыхъ надобно искать вѣдомаго имъ однимъ, эзотерическаго смысла шеллингова гносиса. И въ послѣднемъ отношеніи, между психологами этой школы существуетъ извѣстная разница, соотвѣтствующая тремъ эволюціямъ шеллинговой философіи. Одни изъ нихъ толковали явленія, собственно съ точки зрѣнія «Философіи природы»; другіе примыкали, въ своей герминевтикѣ, къ руководству полной системы его идеализма, названной «Системою тожества»; а третьи слѣдовали за Шеллингомъ въ области «Философіи откровенія» Можно бы представить образчики психологическаго краснорѣчія, во всѣхъ этихъ трехъ родахъ;—но такъ какъ они требуютъ упомянутаго перевода «съ русскаго на русскій», безполезно замедляющаго дѣло, то мы ограничимся опытами въ высокомъ родѣ,—напр. Генриха Шуберта. На психологіи Шуберта, названной «Исторіею души» (Geschichte der Seele), мы останавливаемся тѣмъ охотнѣе, что между всѣми произведеніями психологовъ этой школы она встрѣтила наибольшее сочувствіе, и

имѣла нѣсколько изданій. Мы сгруппировали нѣсколько извлеченій, выражающихъ сущность шубертовой «Исторіи души», и дѣлаемъ ихъ поясненіе.

«Въ срединѣ царства бытія», говоритъ Шубертъ, «стоитъ солнце, все носящее и держащее, все оживляющее и движущее; и для этого солнца сотворено око, также солнечной природы. Это солнце есть Богъ, это око душа»... *)

«Описать выходъ души, прежде всего, въ пестрый призракъ тѣлеснаго очертанія, объемлющаго жизнь только въ чувственныхъ образахъ,—потомъ, въ существо человѣка; и наконецъ, какъ въ ономъ душа приходитъ къ самой себѣ и къ Богу: — вотъ задача и послѣдняя цѣль психологіи». **)

«Тотъ міръ, который зритъ наше око и наблюдаютъ другія чувства, есть только лишь часть твореній Божіихъ. Вокругъ видимости, въ видимости и надъ видимостію, вѣетъ невидимый міръ силъ, подобно эфиру, въ пространствахъ котораго движутся планеты. Въ немъ (мірѣ силъ) лежатъ начала очертаній, изъ него выходятъ движенія нашего чувственнаго міра, — какъ дѣйствія и движенія тѣла вытекаютъ изъ мышленія и желанія невидимой души». «Жизнь и продолженіе тѣла поддерживается вдыханіемъ воздуха; не менѣе того жизнь и существо самой души поддерживается только черезъ общеніе съ дополненіемъ (Ergänzung), исполняющимъ недостатокъ единичнаго, и принимающимъ свое начало и

*) *Heinrich v. Schubert:* Geschichte der Seele, 4-te Ausg. 1850. Band I. p. 1.

**) Ibid. p 2.

свой исходъ въ незримомъ порядкѣ вещей». *) Одинъ изъ мудрецовъ древности, одинъ изъ глубокомысленнѣйшихъ между всѣми, Гераклитъ, говоритъ объ εἱμαρμένη;— по нѣкоторомъ міровомъ порядкѣ, который, самъ незыблемый и вѣчный, проходитъ сквозь царство зыбкаго и преходящаго, и частныя и отдѣльныя существованія сливаетъ, какъ диссонансы, въ одно мелодическое созвучіе. Какъ животворное дыханіе, входящее въ грудь, и исходящее оттуда, господствуетъ даже и у спящаго, когда члены покоятся, и врата чувствъ затворены,—такъ точно и то теченіе, постоянно сливающее частности въ одно гармоническое цѣлое, господствуетъ также и въ безсознательно спящихъ. Потому что дѣло этой εἱμαρμένη въ душахъ, уподобляется дѣлу жизненнаго воздуха въ дышущемъ тѣлѣ; непрестанно, нечувствительно и невѣдомо дѣйствуетъ теченіе, идущее внизъ, отъ верховнаго единства, къ частному и раздробленному, и другое, идущее отъ частнаго, вверхъ, къ единству. Это, идущее съ двухъ сторонъ и встрѣчающееся съ собою стремленіе (Drang) и есть то дыханіе жизни, которымъ дано и поддерживается происхожденіе и постоянная дѣятельность души въ видимомъ существѣ». **) «Человѣкъ есть гора, на рубежѣ двухъ міровъ; его подножіе стоитъ въ одномъ мірѣ, его вершина высится въ другой. Отсюда обозрѣваются все разнообразіе и отдохновенія пройденнаго пути, прошлаго и преходящаго, и видится утренняя заря сіянія вѣчности». ***) «Три природы свя-

*) Ibid. p. 29, 30.

**) Ibid. p. II Band. 160.

***) Ibid. I. Band. p. 99.

занныя въ человѣкѣ,—тѣло, душа и духъ, уподобляются въ своемъ взаимномъ отношеніи тремъ концентрическимъ кругамъ, въ которыхъ всѣ пункты окружности отвѣчаютъ другъ другу, по градусамъ, минутамъ и секундамъ, но внутреннее существо этихъ круговъ и взаимное разстояніе между ними различается неизмѣримо больше, чѣмъ окружность земного тѣла, идущая выше твердаго и капельно-жидкаго, отличается отъ пути солнечнаго и бездонно-далекаго объема неба неподвижныхъ звѣздъ, простирающагося за путь солнца и земную поверхность». *)

«Что душа не есть что нибудь производимое созвучіемъ и взаимодѣйствіемъ всѣхъ элементовъ и частей тѣла, подобно звуку, издаваемому додонскими металлическими тарелками, ударяемыми одна о другую,—что она, напротивъ, есть сама движущая художница, производящая столкновеніе металла и, чрезъ это, наполняющая слухъ гармоніею,—это было уже познано мудростію самой глубокой древности. Душа получила бытіе и сущность свойственныя ей самой, ей дарована Богомъ *божественная* сила: двигать и располагать покоемъ движенія, творить видимое или предоставлять его разрѣшенію на его элементы; она сама, по свободному внутреннему влеченію, есть причина дѣйствій на видимо-тѣлесное; въ своей мѣрѣ она точно также есть *дѣйствительность*, какъ и божественное существо. Тѣло, напротивъ, не имѣетъ въ себѣ самостоятельной силы,—то двигаться, то покоиться; оно не имѣетъ никакого своего собственнаго бытія и существа; но какъ оно происходитъ собственно черезъ процессъ смерти, то въ минуту происхожденія оно тот-

*) Ibid. II. Band. p. 242.

часъ же и погибло бы, если бы всеобъемлющая сила, которая подготовляетъ и поддерживаетъ одно частное ради другого частнаго, одно ради всего,—не подало ему своего пособія и не поддержало его на нѣкоторое время. Тѣло поэтому не есть собственникъ, не есть вещь и существо, существующее для себя, а существуетъ только для другихъ существъ; только въ отношеніи къ этимъ другимъ оно и образуется и поддерживается» *). «Существо души прообразовательно отображено въ природѣ тѣла». **) «Если обратимъ вниманіе на теченіе нашихъ чувствъ и мыслей (идущее паузами и какъ бы пульсообразно), то увидимъ, что за минутою ослабленія или разсѣянія всегда слѣдуетъ новая, минута сосредоточенія и обновленнаго внутренняго напряженія. Вотъ чередованіе дыханія и удары пульса внутренней жизни,—которые всего чувствительнѣе бываютъ тамъ, гдѣ эта жизнь получаетъ свой наивысшій и наилучшій полетъ».***) «Для жизни души, чувства суть тоже самое, что̀ для жизни тѣла средства питанія». «Излишекъ пищи и питья производитъ въ тѣлѣ состояніе опьяненія или оцѣпененія, въ которомъ тѣло не владѣетъ наконецъ собою... Точно также излишечъ (психическаго) чувства ведетъ за собою *аффекты*, которыхъ вліяніе на душу оказывается то опьяняющимъ, то оцѣпеняющимъ». †) «Какъ кость даетъ всему тѣлу свой особенный очеркъ, и самому лицу человѣка свою опредѣленную форму, такъ точно темпераментъ человѣка сообщаетъ проявленіямъ его желанія, и дѣятельности его

*) Ibid. II. Band. p. 111.

**) Ibid. II Band. p. 112.

***) Ibid. II Band. p. 158.

†) Ibid. p 183, 211.

познавательной способности, свою опредѣленную мѣру и форму». *) «Что въ животномъ тѣлѣ движеніе, происходящее посредствомъ мускуловъ, то въ существѣ души воля и желаніе. Тамъ, въ тѣлѣ, мы различаемъ движенія непроизвольныя и произвольныя; точно также и въ кругѣ жизни душевной есть непроизвольныя, вытекающія изъ расположеній тѣлесной жизни, пробужденія желанія, и есть обнаруженія самосознательной воли». **) «Общее чувство (Gemeingefuhl) есть медіумъ, которымъ душа говоритъ душѣ, душа даетъ себя слышать душѣ».***) «Тѣлесной системѣ головы параллельна область самосознанія, вмѣстѣ съ разсудкомъ (Verstand) и внутренними чувствами (innre Sinnen)». †) «Воображеніе и память суть вкусъ и осязаніе души». ††) «Въ мірѣ внутреннемъ, какъ и въ великомъ мірѣ Божіемъ, владычествуютъ тѣ же два движенія, какія творятъ и поддерживаютъ и жизнь частнаго:—сверху внизъ; изнутри наружу, дѣйствующее, самостоятельно возбуждающее,—и снизу вверхъ, снаружи внутрь, пассивно воспріемлющее, получающее. Эти двѣ силы души, которыя ближайшимъ образомъ, выходятъ изъ твердо стоящаго средоточія самосознанія и къ нему возвращаются, называются *разсудкомъ* (Verstand) и *разумомъ* (Vernunft)». «Функціи разсудка и разума отвѣчаютъ, правда, болѣе таинственной жизненной дѣятельности внутреннихъ частей мозга; впрочемъ и здѣсь, на высшей ступени, повторяется, въ отношеніи разсудка

*) Ibid. p. 218
**) Ibid. p. 240.
***) Ibid p 264
†) Ibid. p. 275.
††) Ibid p. 295. 304.

къ разуму, отношеніе между тѣлеснымъ зрѣніемъ и слухомъ». «Если хотимъ обозначить наиболѣе общую разницу между обоими, то разсудокъ мы называемъ способностію души измѣряющею, познающею то теченіе, которое соединяетъ частное и особенное со всеобщимъ и высшимъ, и даетъ имъ, такимъ образомъ, ихъ пребывающую сущность и существованіе,—и вмѣстѣ съ тѣмъ, способностію измѣряющею силу, которую вещи внѣшняго міра противопоставляютъ нашей собственной, движущей волѣ. Разумъ есть, напротивъ, способность измѣряющая силу собственнаго существа, направленную извнутрь, на вещи внѣшняго міра, — способность познающая обитающее внутри, невидимое начало видимаго движенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ есть чувство наблюдающее теченіе, которое идетъ изнутри наружу, сверху внизъ, отъ источника всякаго бытія, къ частнымъ существамъ». *)

«Какъ живой душѣ, когда она, идя внизъ, сочетавается съ видимостію, по силѣ союза, соединяющаго видимую тварь съ цѣлымъ видимымъ твореніемъ, дается смертное тѣло; такъ точно, по силѣ *духа*, вожделѣніе человѣческой души, направленное вверхъ, къ источнику бытія, соединяется съ дѣйствительностями самаго Божества; и душѣ дается, чрезъ это, тѣло безсмертнаго, высшаго рода, котораго око сотворено не для свѣта солнечнаго, а для Божества; и голосъ не для однихъ чувственныхъ звуковъ, но и для Слова, которое было отъ вѣчности... Прибытіе духа сокрыто отъ ока души, и мѣста его исхода не обрѣтаются разсудкомъ... Но духъ, пріобщаясь тѣлесности, говоритъ ей. я образовалъ тебя и

*) Ibid. pp. 226, 227.

проникаю тебя, но ты не понимаешь меня; и душѣ: я одѣваю тебя, какъ плащаница тѣло, но ты не зришь меня. Впрочемъ, разсудокъ, отличающій человѣческое отъ животнаго, легко познаетъ если не имя духа, то по крайней мѣрѣ принадлежащее ему,—подлѣ того что принадлежитъ исключительно самой душѣ. Потому что духу именно принадлежитъ что даетъ фантазіи ея идеально творящую силу, чувствованію ощущеніе силъ вѣчности, способности познавательной самосознаніе, общему чувству (Gemeingefuhl) видъ совѣсти, языку собственно слово» *).

Вотъ переводъ этой психологической мистификаціи.

Все существующее имѣетъ свою точку устоя въ «абсолютномъ», которое познается въ человѣкѣ. Это познающее есть душа человѣка. (Абсолютное *я*», «абсолютное тожество», и конечный духъ, субъектъ. Фихте, Шеллингъ.)

Цѣль «эволюцій абсолютнаго» въ природѣ есть человѣкъ; низшія ступени бытія природы, царства неорганическое и органическое, суть шаги къ произведенію человѣка,—человѣкъ въ процессѣ космическаго образованія. Первое откровеніе его есть чувствительность, ощущенія, которыя переходятъ постепенно въ самосознаніе и познаніе «абсолютнаго». Такимъ образомъ, психологія, излагающая ученіе о душѣ, субъектѣ познающемъ, должна прослѣдить весь космическій процессъ его образованія, оканчивая проблесками «абсолютнаго тожества» въ конечной природѣ человѣка. (*Я* полагающее *не-я*, чтобы быть личностію и волею. Фихте, «Абсолютное тожество», дѣй-

*) Ibid. pp. 490. 491.

ствующее въ природѣ, какъ умъ, духъ безсознательный, и открывающееся въ человѣкѣ, какъ сознаніе, начинающееся ощущеніемъ, и восходящее до самосознанія въ смыслѣ ограниченномъ и универсальномъ,—какъ конечный субъектъ, познающій себя и «абсолютное»).

Міръ видимый, міръ формъ (очертаній) и движенія, природа вещественная, частныя чувственныя вещи, созидаются другимъ міромъ, міромъ общихъ идей, міромъ силъ незримаго порядка вещей, скрытаго въ «абсолютномъ тожествѣ» Частность, особенность есть состояніе ненормальное, бѣдствіе, недостатокъ, восполняемый общими родовыми операціями тѣхъ идей, или постоянно пребывающими общими процессами въ кругѣ частныхъ чувственныхъ вещей. Какъ единый идеальный міръ, общія идеи или идеальныя субстанціи даютъ универсальное единство разрозненному и частному. Общія идеи суть типы преемства космическихъ эволюцій, прообразы всей исторіи природы, отъ начала до конца; и ихъ операція въ чувственныхъ вещахъ представляетъ ходъ эволюціи или откровенія «абсолютнаго», сверху внизъ, изнутри наружу, самодѣятельность Напротивъ, исторія вещей чувственныхъ, отъ начала ихъ происхожденія, представляетъ въ цѣломъ подготовку къ бытію человѣка,—ощущенія, сознанія, обращенія къ себѣ и самосознанія «абсолютнаго»,—путь снизу вверхъ, снаружи внутрь, пассивность. Сознаніе условливается, такимъ образомъ, столько же частнымъ, чувственными вещами, тѣломъ, сколько и общимъ, общими процессами, заканчивающимися, въ природѣ, чувствительностію; — образуется изъ встрѣчи общаго и частнаго, и даетъ бытіе частнымъ сознаніямъ, частнымъ познающимъ субъектамъ, частнымъ человѣ-

ческимъ душамъ. Отсюда человѣкъ раздѣляется на три природы. частное, чувственныя вещи, органическое тѣло; общіе, родовые процессы, родовая сущность, духъ, и синтезъ ихъ, живое единство въ частно пребывающемъ, личномъ субъектѣ, обращенномъ заразъ и ко всей природѣ, подготовившей его, и къ «абсолютному тожеству» природы и конечныхъ субъектовъ.

Все тѣлесное было и остается только средствомъ, органомъ бытія души, преддверіемъ, символомъ, прообразомъ психическаго существованія, космическою исторіею человѣка и души Отсюда, тѣло существуетъ только для души; но въ немъ хранятся предварительные намеки на всѣ психическіе процессы, на всѣ душевныя способности. Поэтому въ душѣ отыскиваются, обратно, идеальныя выраженія процессовъ органическихъ. Но кромѣ того, въ душѣ есть уже символы широкой исторіи природы, слагающейся изъ тѣхъ двухъ теченій. Это разсудокъ и разумъ. Духъ остается родовымъ общимъ, и обнаруживаетъ свое присутстаіе, въ душѣ, въ чистомъ самосознаніи («трансцендентальная апперцепція» Фихте, какъ сознаніе абсолютнаго тожества познающаго и познаваемаго), и въ другихъ операціяхъ чуждыхъ замкнутой, эгоистической, чисто личной (психической) природы. (Все это исторія «самоположенія *я*», у Фихте; исторія откровенія «абсолютнаго тожества въ природѣ и конечныхъ духахъ, у Шеллинга:—въ высшей степени темныя, спутанныя понятія, скрытыя подъ игривые образы популярныхъ физическихъ наблюденій, и религіозно-мистическихъ и библейскихъ сказаній. Шубертъ заботится не о томъ, чтобы ясно высказать свою доктрину, а о томъ, чтобы подъ десятками аллегорій она казалась похожимъ на что-то,

близкое къ исторически извѣстному языку мистическихъ и религіозныхъ взглядовъ).

Нашъ переводъ, конечно, не разсѣялъ мрака подлинника; и вотъ разгадка, почему подобныя произведенія идеализма могли увлекать такъ долго нѣмецкихъ ученыхъ, столько склонныхъ къ мистицизму, по общему признанію французскихъ и англійскихъ писателей Читая туманно, но игриво написанныя аллегоріи, въ родѣ шубертовой «Исторіи души», вы хотите отыскать ихъ смыслъ; но смыслъ ихъ лежитъ далеко, за цѣлымъ рядомъ другихъ аллегорій, аналогій, намековъ, символовъ; и всѣ они сводятся къ одному общему взгляду, правда, весьма неглубокому, но не лишающему ихъ цѣльности. Отсюда, естественно, въ людяхъ склонныхъ къ мистицизму, загарается желаніе проникнуть въ духъ цѣлаго, чтобы прозрѣть въ смыслъ частностей; и при недостаткѣ ключа къ этимъ замкамъ, который дается изученіемъ ихъ исторіи,— переходитъ въ нескончаемое изученіе, — соединенное съ отсутствіемъ энергіи для разработки того же предмета въ другомъ складѣ, — и какъ это мы видимъ въ школѣ Шеллинга, Гегеля и ихъ поклонниковъ,—часто съ самою наивною надменностію ко всякому проблеску другого ученія, выводящаго изъ ясновидѣній идеализма.

Слово о магнетизмѣ и ясновидѣніи, для послѣдователей Шеллинга, отнюдь не будетъ простымъ намекомъ на ихъ «умственное созерцаніе». Напротивъ, «Философія природы» отожествила себя съ магнетизмомъ и месмеризмомъ. Самъ Шеллингъ подавалъ въ этомъ примѣръ, въ бытность свою въ Іенѣ; и по свидѣтельству Фортлаге, «Шельферъ, Кизеръ, Вольфартъ, Эннемозеръ, Виндишманъ, Фридрихъ Шлегель, Юстинусъ Кернеръ, Шубертъ,

Баадеръ, Герресъ и др., были частію магнетизеры-практиканты, частію защитники месмеризма. Животный магнетизмъ, продолжаетъ Фортлаге, разсматривался ими какъ сама экспериментирующая «Философія природы». Месмерическими манипуляціями надѣялись возвысить «органическую первосилу», корень организующаго жизненнаго стремленія, и такимъ образомъ, получить въ руки безусловно универсальный нервъ жизни, откуда, въ концѣ, какъ неорганическая, такъ и органическая природа посылаетъ свои дѣйствія». *) Эта именно школа наводнила нѣмецкую литературу сочиненіями по части магнетизма, месмеризма, магіи, духовидѣнія, демонологіи, вообще того, что называлось у нихъ «ночною сферою природы» (Nachtgebiet der Natur). Около 30-хъ годовъ текущаго столѣтія, Юстинусъ Кернеръ, разсказавшій чудныя вещи объ одной бѣсноватой женщинѣ, возбудилъ споръ объ этихъ предметахъ, тянувшійся до самыхъ сороковыхъ годовъ, въ которомъ шеллингова философія, въ своихъ представителяхъ того времени, выказала всю свою фанатическую сторону, и который, повидимому, много содѣйствовалъ тому, что мало-по-малу она потеряла въ Германіи свой кредитъ. Новое поколѣніе получило новыя склонности и новые предметы увлеченій и споровъ, и судитъ холодно и равнодушно о заблужденіяхъ своихъ предшественниковъ. «Они фантазировали»,—замѣчаетъ о психологахъ шеллинговой школы Ноакъ, представившій, наилучшій въ цѣлой нѣмецкой литературѣ, трудъ по предмету философіи Шеллинга и его послѣдователей,— «они фантазировали и грезили о душѣ и духѣ, доволь-

*) Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. p. 188.

ствовались остроумными apperçues, и если что нибудь давали, то ужь отнюдь не больше, какъ сильныя въ зародышѣ, и обѣщающія плодъ, подстреканія къ настоящему опытному изслѣдованію въ области душевной жизни; словомъ, остались психологами-романтиками»... *)

Вотъ психологическая литература этой школы, получившая извѣстность:

Barthels Psychologie der menschlichen Thätigkeit. 1809.

Gruithuisen: Anthropologie. 1810.

J. P. V. Troxler: Blicke in das Wesen des Menschen. 1812.

K. H. Neumann: Ueber die Natur des Menschen. 1812.

O. A. Eschenmayer: Psychologie in drei Theilen, als empyrische, reine und angewandte. 1816.

Schelfer: Ueber das Geheimniss des Lebens. 1814. Von den sieben Formen des Lebens. 1817.

D. F. A. Suabedissen: Die Betrachtungen des Menschen. 3 Theile. 1815—1818. Grundzüge der Lehre vom Menschen. 1828.

H. Steffens: Anthropologie. 1826.

V. Berger: Grundzuge der Wissenschaft der Natur und des Menschen. 1817. Grundzuge der Anthropologie und Psychologie. 1824.

W. A. Keuper und W A. Klutz: Natur, Mensch und Vernunft in ihrem Wesen und Zusammenhang dargestellt. 1829.

Krause: Von der Selbstschauung des Ich. Vorlesun-

*) Shelling und Philosophie der Romantik. II Th. p. 350.

gen uber die Grundwahrheiten der Wissenschaft. 1829. *H. Arens:* Cours de Psychologie, fait à Paris. 1836—1838. Vol. I, II.

K. G. Carus: Vorlesungen uber die Psychologie. 1831. Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele. 1846. Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes, 1856.

A. E Umbreit, Psychologie als Wissenschaft. 1833.

G. H. Schubert: Geschichte der Seele. 1830. 5-te Ausg. 2 Bande. 1878.

H. Klenke. Crundriss der Anthropologie. 1841.

H. Wichart· Metaphysische Anthropologie vom psychologischen Standpuncte und ihr Verhaltniss zu den Geheimnissen des Glaubens. 1844.

Ph. Wolkmuth: Wissenchaft der empyrischen Psychologie in genetischer Entwicklung. 1846.

I. Ennemoser. Der Geist des Menschen in der Natur oder die Psychologie in Uebereinstimmung mit der Naturkunde. 1849.

J. J. Wagner. Anthropologie. 1850.

Esser: Psychologie. 2 Bde. 1854.

F. Schleiermacher: Psychologie. 1862.

Schelwien: Sein und Bewustsein. 1863.

M. Perty: Anthropologiche Vortrage. 1863. Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem korperlichen und geistlichen Wesen der Menschen. 2 Bde. 1873. Der jetzige spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart. 1877.

A. Richter: Die Phantasie und ihre Schöpfungen. 1864.

H. Ch. Oersted: Der Geist in der Natur. 2 Bde 1850—51. 3-te Aufl. 1868.

K. Ch. Planck: Seele und Geist, oder Ursprung, We-

sen und Thatigkeitsform der phychischen und geistiger Organisation, von den wissenschaftlichen Grundlagen aus allgemein fasslich entwickelt. 1870.

S. Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprozesses. 1877.

Kieser Archiv fur den thierischen Magnetismus. 1817—19.

J. Nasse Zeitschrift fur psychologische Aertzte. 1818—1823. Zeitschrtft fur die Anthropologie. 1823—1828. *)

*) Мы считаемъ не лишнимъ прибавить сюда, столь характерную, собственно мистическую литературу этой школы: *I. T. c. Meyer:* Hades, ein Beitrag zur Theorie der Geisterkunde. 1810. *K. S B. Vischer:* Bemerkungen uber Yung's Theorie der Geister. 1810. *S. K. Horst:* Damonologie od. Geschichte des Glaubens an Zauberei und damonische Wunder 1814. 2 Theile. Devteroscopie oder merkwürdige psychischen und physiologischen Erscheinungen und Probleme aus dem Gebiete der Pnevmathologie. 1830. *Bormann:* Die methaphysische Lehre von dem Ursprung der Vernunft od. die Pnevmatologie, im Lichte des Geistes und der Wahrheit erkannt und vom theosophischen Standpuncte betrachtet. 1826. *Müller:* Winke uber die Geisterwelt. 1825. *T. v. Meyer:* Wahrnehmungen einer Seherin. 1827—1828. 2 Theile. *I. Kerner:* Die Seherin von Prevorst Eroffnungen uber das innere Leben des Menschen und uber das Hereinragen einer Geisterwelt in das unsrige. 1829. Blatter aus Prevorst 1831—1838. Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur. 1836. Magikon. Archiv fur die Beobachtungen aus dem Gebiete der Geisterkunde und des magnetischen und magischen Lebens. B 1—4. 1840—1849. *W. Krug:* Uebor die Geisterwelt und ein grosses Gecheimniss. 1830. *C. A. Eschenmayer:* Mysterie des inneren Leben, erlautert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst. 1830. Das verschleierte Bild zu Sais od. die Wunder des Magnetismus. 1830. *Grohmann:* Ahnungen aus der Geisterwelt. 1839. *F. Baader.* Ueber die Incompetenz unsrer dermaligen Philosophie zur Erklarung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur. 1837. *I. E. A. Stregler:*

Наслѣдственная задача нѣмецкаго идеализма, уйти отъ явленій, въ область другую, абсолютную, перешла неразрѣшенною въ руки Гегеля.

Гегель рѣшаетъ эту проблему «о сущностяхъ» очень близко къ тому, какъ Кантъ рѣшаетъ вопросъ объ «идеяхъ». Идеи у Канта имѣютъ старинный схоластическій смыслъ; для него, это не состоянія нашего духа, а вещи отъ него отличныя и съ нимъ сосуществующія, — какъ это было и у Декарта и Лейбница, которыхъ онъ въ первое время былъ безусловнымъ поклонникомъ. И Кантъ полагалъ, что часть такихъ идей имѣетъ свое начало въ опытѣ духа (à posteriori); а часть вытекаетъ изъ «трансцендентальныхъ способностей». И хотя послѣднія открываются, также какъ и другія, въ обыкновенныхъ умственныхъ явленіяхъ, но открываются особымъ способомъ, и тотчасъ отличаются отъ остальныхъ идей, какъ «трансцендентальныя» отъ «эмпирическихъ». Это было большимъ удобствомъ въ теоріи идей, стремящейся выйти за

Drei Visionärinnen. 1837. *H. Werner*: Die Schutzgeister. 1839. *W Stilling*: Die Geheimnisse von Jenseits. 1840. *F. Nork*: Die Existenz von Geistern, und ihre Einwirkung auf die Sinnenwelt. 1841. *H. Vincas*· Gedanken uber das Geisterreich. 1844. *I. Ennemoser:* Geschichte der Magie. 1844 *H. B. Schindler:* Das magische Geisterleben. 1857. *C. v Lasaulx*: Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern nnd Denkern. 1858. *M. Perty:* Die mystische Erscheinungen der menschlichen Natur. 1861. *J. Musäus:* Der Geisterseher Swedenborg.

Изъ сочиненій написанныхъ противъ, замѣчательны: *S. P Pavlus:* Die neuesten Blicke in das abenteurliche Reich der Gespenster und bösen Geister 1833. *G. W. Becker:* Das Reich der Geister, der Wunder, des Priestertrugs und der Zauberei. 1834. *F. H. v. Wessenberg:* Ueber Schwarmerei. 1855.

опытъ, въ самомъ опытѣ есть то, что̀ нужно метафизику декартовой школы, -- неопытное, «трансцендентальное.» Подобное замѣчается и у Гегеля. По его философіи, въ самыхъ явленіяхъ духа, тѣхъ именно, которыя мы называемъ высшими и сложнѣйшими, каковы феномены красоты, феномены религіозныхъ чувствъ и вѣрованій, феномены знанія и науки, — даны не просто явленія, въ ряду другихъ духовныхъ явленій, — а самая сущность всѣхъ явленій, само «абсолютное,» самъ «абсолютный духъ.» Это опять было большимъ удобствомъ въ метафизикѣ; изучаешь одни духовныя явленія, а подъ руками у тебя вся «сущность» ихъ, и именно, вся «божественная сущность», все Божество, какъ духъ. Это оскорбительное для неиспорченнаго религіознаго чувства воззрѣніе не расходилось, однакожъ, вовсе съ воззрѣніями Фихте и Шеллинга; нѣтъ, это было только завершеніемъ послѣднихъ. «Абсолютный духъ» существуетъ, какъ духъ конечный, какъ природа, какъ «абсолютное *я*,» какъ «абсолютное тожество,» какъ «міръ идей;» словомъ сохраняетъ неприкосновенными воззрѣнія Фихте и Шеллинга. Но въ то время, какъ послѣдніе видѣли въ явленіяхъ только конечныя обнаруженія «абсолютнаго,» даже въ искуствѣ, религіи и «философіи,» — Гегель находитъ въ нихъ и самую безконечность. И этимъ рѣшена у него задача изученія «абсолютнаго»; его надобно изучать въ фактѣ духовныхъ явленій, и только; оно все, въ своей чистой сущности, лежитъ въ исторіи общественной жизни, искуствъ, религіи, литературы. Правда, и въ этомъ «абсолютномъ» обнаруженіи «абсолютнаго» есть свои ступени,—такъ-сказать различныя ступени абсолютности. И именно, самая высшая ступень есть литература, наука, и

именно та «трансцендентальная» наука, которой начало положилъ Кантъ, которую совершенствовали Фихте и Шеллингъ; это—система всѣхъ «трансцендентальностей» Канта, съ прибавленіемъ кое-чего изъ Фихте и Шеллинга,—понимаемыхъ какъ «чистыя откровенія абсолютной сущности». Поэтому «абсолютное» въ первый разъ обнаружилось, въ своей полной абсолютности, только съ изданіемъ «Логики» Гегеля, какъ это полагали и онъ самъ, и его приверженцы. Такимъ образомъ, кантова схоластика, его трансцендентальные «species», достигли апотеозы, обоготворенія. Философія нѣмецкаго идеализма, у Гегеля, сдѣлала не только шагъ назадъ, сравнительно съ Кантомъ, но и пошла дальше самой схоластики.

Разсѣкши такимъ образомъ гордіевъ узелъ, составлявшій муку нѣмецкаго идеализма, и округливши основной составъ послѣдняго, какъ системы, Гегель остался съ другой задачею, мало предрѣшенною его предшественниками; это основный типъ или законъ «эволюціи» абсолютнаго, ad modum Spinosae. Фихте построялъ эти эволюціи черезъ силлогизмъ, руководимый, конечно, «трансцендентальнымъ созерцаніемъ». Шеллингъ, пробовавшій всѣ возможныя методы, исключая надлежащей индукціи,—изобрѣлъ, какъ мы видѣли, особенный, на этотъ случай, «универсальный законъ ума», по которому будто бы и совершаются всѣ эволюціи «абсолютнаго», въ природѣ и духѣ. Этотъ законъ, по которому «противоположности соединяются въ единствѣ и единство раздѣляется на противоположности»,—получилъ, у Гегеля, нѣкоторое видоизмѣненіе. А именно, вся тайна эволюціи «абсолютнаго» есть преемственное развитіе и поглощеніе противоположностей. Было бы дано какое нибудь положительное поня-

тіе; оно, по этой теоріи, не замедлитъ перейти въ свое отрицательное: — создается преемственно противоположность. Но дѣло на этомъ не останавливается: возникшее отрицательное переходитъ въ третье понятіе, которое, какъ полагаетъ эта теорія, будетъ непремѣнно понятіемъ среднимъ, примиряющимъ или сглаживающимъ противоположность обоихъ предшествующихъ; въ немъ окажется и то и другое, но въ гармоніи, въ единствѣ, какъ одна цѣльная «эволюція». Такимъ образомъ противоположность перестаетъ существовать; остается снова одно понятіе безъ всякой противоположности, которое должно по этой теоріи, начать ту же самую исторію перехода въ свой контрастъ, въ понятіе примирительное и т. д. На языкѣ школы, эти эволюціи называются *моментами*; противоположности *положеніемъ* и *отрицаніемъ*; а примиряющее ихъ —*отрицаніемъ отрицанія*, или *высшимъ положеніемъ*. Такимъ образомъ задача «универсальнаго закона эволюціи» рѣшена. Исторія «абсолютнаго» есть непрерывное образованіе противоположностей и примиреній, оканчивающееся только тогда, когда «абсолютное» откроется какъ «абсолютный духъ». На языкѣ школы, въ согласіе съ «положеніями» и «отрицаніями», эта исторія называется «діалектикою абсолютнаго», методою «абсолютнаго», и *абсолютною методою*. Самое «абсолютное», въ гармонію со всѣмъ прочимъ, называется *логическою идеею*. Такимъ образомъ «абсолютное», «логическая идея», substantia prima, переходитъ въ свой контрастъ, природу; а природа переходитъ въ духъ, въ которомъ оказывается (для школы) и конечное и безконечное, какъ одно цѣльное единство, и ближайшимъ образомъ, какъ «абсолютный духъ». То самое что оказывается въ этихъ

основныхъ «эволюціяхъ логической идеи»,—повторяется и въ необозримыхъ преемствахъ эволюціи природы и духа, и въ послѣднемъ, какъ система трансцендентальностей, которыя хотя и не выступаютъ изъ круга духовныхъ явленій, но, по условію, должны быть представляемы какъ «существованіе абсолютнаго до его откровенія въ природѣ и духѣ». Таковъ «универсальный принципъ» эволюціи абсолютнаго; такова «абсолютная метода» гегелевой философіи.

Безспорно, что такое видоизмѣненіе шеллингова «универсальнаго закона ума» имѣетъ свою выгодную сторону. Принципъ Гегеля не имѣетъ его грубости и поражающей сразу невѣроятности. Какъ мы указали, радикальный порокъ шеллингова «закона ума» заключался въ томъ, что противоположности по этому закону предполагаются какъ существующія современно, современно вступающія въ единство, и современно выходящія изъ единства;—что совершенно противорѣчитъ природѣ духовныхъ явленій. Контрастирующія состоянія духа, впечатлѣнія или идеи, возникаютъ только послѣдовательно;—начало Гегеля, въ общихъ чертахъ, совершенно удовлетворяетъ этому требованію. Въ немъ одно преемство, одна послѣдовательность; послѣдовательно возникаетъ контрастъ, и сопровождается явленіемъ, въ которомъ узнаются оба предшествующіе члена контраста Но этимъ ограничивается все сравнительное достоинство его закона. По самой природѣ дѣла, это вовсе не законъ нашего ума, а есть одно изъ безчисленныхъ приложеній дѣйствительныхъ законовъ. Слѣдовательно, въ своей претензіи на «универсальность», онъ остается простою иллюзіею слабаго психологическаго анализа; и это даже въ кругѣ явленій чисто умственныхъ. Что касается

другихъ явленій духа, духовныхъ волненій, воли, то очевидно, что «законъ» Гегеля не только не управляетъ ими, но и не имѣетъ къ нимъ никакого прямого отношенія, какъ частный фактъ умственной жизни. Мы не упоминаемъ уже о томъ, какое значеніе могла имѣть для физики, эта попытка подчинить явленія природы частному факту явленій духа.

Но вся несостоятельность этой «абсолютной методы» обнаруживается изъ ея претензій, связанныхъ съ требованіями системы «эволюцій абсолютнаго». По теоріи Гегели, противоположности въ «абсолютной» наукѣ, которая есть и само «абсолютное, какъ оно существуетъ до откровенія въ природѣ и духѣ»,—происходятъ и ступовываются сами собою, какъ преемственный рядъ эволюцій «абсолютнаго», «логической идеи», substantiae primae. Конечный духъ Гегеля и его сподвижниковъ тутъ не при чемъ, — простой театръ другого существованія, историческая опора «абсолютнаго духа.» Если претензіи Гегелева начала на «универсальность», вслѣдствіе вообще плохого состоянія нѣмецкой психологіи, не могли быть уничтожены, съ требуемою очевидностію ихъ несообразности; то претензіи послѣдняго рода подлежали весьма наглядной оцѣнкѣ; ихъ явная несостоятельность и обратила методу Гегеля и его школы въ предметъ заслуженной иронии, и освободило нѣмецкихъ ученыхъ отъ увлеченія этою, долгое время «модною философіею.»

Обстоятельство это представится нагляднѣе, какъ скоро мы разсмотримъ его въ примѣрѣ изученія духовныхъ явленій, какимъ занимается психологія. Психологія, у нѣмецкихъ идеалистовъ, есть пневматологія схоластиковъ, т. е. часть ихъ метафизики, или науки объ «абсо-

лютномъ.» Психологическія явленія суть только членъ въ «универсальной эволюціи абсолютнаго»,—и у Гегеля, духъ конечный, «субъективный,» подготовляющій духа «объективнаго» и «абсолютнаго,» т. е. что̀ мы, обыкновенные смертные, называемъ явленіями соціальными, государственными, изящными искуствами, религіею и наукою. Психологія Гегеля и его школы и не позволяетъ никакого другого изложенія и разбора, какъ съ точки зрѣнія ихъ «абсолютной методы.» Потому что все содержаніе ея (за выключеніемъ «души въ природѣ»), заключается въ томъ, что одно духовное явленіе, или цѣлый рядъ ихъ, переходитъ въ другое духовное явленіе, или цѣлый рядъ ихъ. Частныя явленія сохраняютъ большею частію свои употребительныя названія, а цѣлые ряды сходныхъ «эволюцій» обозначаются чертою ихъ сходства, съ прибавкою существительнаго *душа*, *духъ*, какъ у самого Гегеля,—или просто *способность*, какъ у нѣкоторыхъ въ его школѣ. Весь интересъ, очевидно, не въ самыхъ явленіяхъ,—а въ этой «абсолютной методѣ,» въ этомъ «принципѣ эволюціи,» въ операціяхъ этого универсальнаго закона контрастовъ и ихъ стушеванія. Такъ понимали это дѣло и самъ Гегель и его школа, чувствовавшіе, что, въ концѣ концевъ, философія ихъ не представляетъ, по содержанію, ровно ничего значительно отличнаго отъ философіи Фихте и Шеллинга. За то своею методою они надмевались до такой степени, что выводили другія партіи изъ терпѣнія; и были такъ увѣрены въ ея абсолютности, что приглашали всякаго, опровергнуть ея «божественную необходимость», хоть въ одномъ какомъ нибудь отдѣлѣ созданной ими философіи. Издавая, въ 1837 году, свою «Психологію или науку о субъектив-

номъ духѣ», Розенкранцъ поставилъ такое приглашеніе въ связь съ психологическими трудами этой школы «Обработка частностей», — писалъ онъ въ этомъ смыслѣ, — «конкретное раскрытіе въ подробностяхъ всего лучше должно оправдать или опровергнуть истину цѣлаго.» *) Это было время, когда психологическая литература этой школы пока не представляла ничего, кромѣ слабаго сочиненія Муссмана, признаннаго школою за апокрифъ, и сочиненія Дауба, который, какъ и Розенкранцъ, не отступалъ ни на шагъ отъ своего предводителя. Но на бѣду Розенкранца, въ 1840 году, появились два другія автентическія изложенія психологіи, — именно, Миншле и Эрдмана, и критикамъ, помнившимъ вызовъ Розенкранца, открылась, при сличеніи этихъ трехъ сочиненій, одного съ другимъ и съ психологіею Гегеля,—вся несостоятельность ихъ методическихъ претензій.

Такъ какъ контрасты производятся предшествующими данными, оригинальными впечатлѣніями или воспроизведеніями, происхожденіе которыхъ подлежитъ экспериментальному указанію; то, значитъ, всѣ «эволюціи» стоящія въ контрастѣ, должны быть получены единственно изъ опыта.

Этотъ выводъ совершенно опраздывается на психологіи Гегеля и его школы. Достаточно сказать, что въ члены эволюціи «субъективнаго духа», введенъ весь запасъ тогдашней нѣмецкой психологіи, всѣ схоластическія ученія объ «ощущеніяхъ», «представленіяхъ», «воображеніи», «памяти», «разсудкѣ», «разумѣ», «сознаніи»,

---

*) *K. Rosenkranz*: Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist. 1837. p. VII.

«стремленіяхъ», и т. д.; т. е. не только «эмпирія», но часто и весьма грубая, — множество «ничего не значущихъ фразъ, и «несуществующихъ вещей».

Обстоятельство это сдѣлалось слишкомъ наглядно для психологовъ изъ школы Гербарта, освободившихся отъ призрака духовныхъ силъ какъ особенныхъ агентовъ, вмѣстѣ съ ихъ раздробленными операціями; и они не преминули выставить его съ совершенною отчетливостію. Экснеръ, который первый принялъ вызовъ Розенкранца, и подвергъ тщательной критикѣ сочиненія этого психолога, вмѣстѣ съ трудами Эрдмана и Мишле,— поставилъ «первымъ характеристическимъ признакомъ этихъ сочиненій», *заимствованіе понятій отынудь*, («изъ опыта», и изъ «готовыхъ сочиненій», какъ онъ объясняетъ), *вмѣстѣ съ увѣреніемъ, что они производятся сами собою.*» *) Тоже самое замѣчено у Вайца. «Дѣло гегелевой психологіи,» говоритъ онъ, «ограничивается показаніемъ ряда ступеней проходимыхъ субъективнымъ духомъ... Самый же матеріалъ, въ цѣломъ и въ подробностяхъ, берется просто-на-просто изъ опыта; психологъ даетъ ему только раздѣльный порядокъ, который называется діалектическою формою, и думаетъ, что это содержаніе онъ обработываетъ научнымъ образомъ, понимаетъ его.» **)

По теоріи Гегеля и его школы, члены контраста, идеи, не только производятъ другъ друга, но и дѣлаютъ

*) *Exner.* Die Psychologie der Hegelschen Schule. 1842. Heft I. p. 107.

**) Allgemeine Monatsschrift fur Wissenschaft und Literatur. Herausg. von Droysen. 1852 November Die idealistische und materialistische Psychologie. p. 1000.

это съ «необходимостію». Идеи, увѣряютъ они, переходятъ одна въ другую «по внутренней необходимости».

Но спрашивается: есть ли какой нибудь опредѣленный смыслъ, когда намъ говорятъ, что идея, какъ положеніе, переходитъ въ другую, какъ ея отрицаніе? Очевидно, никакого. Изъ множества представляющихся контрастовъ остается полный просторъ выбора, сообразно съ цѣлями и вкусомъ. Такъ что, въ длинной вереницѣ контрастовъ, собираемыхъ и аранжируемыхъ въ систему, не только нѣтъ «внутренней необходимости,» а напротивъ должна выказаться прямая воля собирателя.

И это совершенно оправдывается на психологическихъ трудахъ нашей школы. Второй членъ контраста, «отрицаніе», имѣетъ у нихъ безчисленное множество оттѣнковъ; бываетъ то «полнымъ отрицаніемъ», то «положительною противоположностію», то «отрицаніемъ предварительнымъ, промежуточнымъ», то «отрицаніемъ отчасти», то «только другимъ понятіемъ», то «стоитъ въ отношеніи *частнаго къ общему*, или въ отношеніи *общаго къ частному*...» *) Словомъ, все дѣлается, смотря по частнымъ соображеніямъ умѣстности извѣстнаго отрицанія въ данномъ мѣстѣ системы.

Обратимся теперь къ другому элементу «абсолютной методы,» что̀ мы назвали стушеваніемъ, сглаживаніемъ контрастовъ, примиреніемъ противоположностей, или что̀, на языкѣ школы, называется «снятіемъ противорѣчій,» «отрицаніемъ отрицанія.»

Такъ какъ операція контрастовъ не имѣетъ никакихъ строго очерченныхъ границъ, то естественно ожи-

*) *Exner:* Die Psychologie der Hegelschen Schule. 1 Heft. p. 107.

дать, что не взирая на всѣ благоразумныя усилія, ввести извѣстное симметрическое отношеніе къ нимъ примиряющихъ идей, въ результатѣ все-таки должна оказаться большая разница въ смыслѣ третьяго члена, т. е «отрицанія». И дѣйствительно, въ психологическихъ трудахъ этой школы, членъ примиряющій не всегда бываетъ строгимъ единствомъ членовъ контраста; «по временамъ, это только смѣсь обоихъ», или «сумма ихъ», или «вообще другая комбинація ихъ», или «какое нибудь третье понятіе по произволу» *)

До сихъ поръ мы разсматривали «абсолютную методу», какъ мнимый законъ ума, — съ точки зрѣнія нашихъ идеальныхъ состояній. Мы нашли, что даже въ приложеніи къ теченію мыслей, она должна неизбѣжно страдать и дѣйствительно страдаетъ непроизводительностію и произвольнымъ сочетаніемъ знакомаго матеріала. Но Гегель и его школа считаютъ этотъ законъ общею «методою», т. е. способомъ необходимаго преемства или послѣдовательности всѣхъ явленій, — конечно, съ точки зрѣнія «божественной эволюціи». Теперь, разсматривая образованіе второго и третьяго члена «абсолютной методы», нельзя не замѣтить, какъ эта «наивная діалектика логической идеи» расходится съ здравою логикою, и какъ она должна была мѣшать всякому правильному изслѣдованію духовныхъ явленій. По теоріи этой методы, непосредственнымъ предыдущимъ, непосредственною причиною новой идеи, бываетъ всегда только одна какая нибудь идея; и, въ фактѣ, ихъ участвуютъ только двѣ. Переводя это на болѣе общій языкъ, мы получимъ,

*) Ibidem

что каждое типическое духовное явленіе, какъ и всякая другая «эволюція абсолютнаго», производится только однимъ, и ужъ никакъ не болѣе, какъ двумя условіями. Такая теорія причинности, заставляющая всѣ духовныя явленія описывать линію, или представлять извѣстную цѣпь эволюцій, въ которой каждое звено опирается только на одно изъ предыдущихъ, и даетъ опору только одному послѣдующему, есть самое рѣзкое противорѣчіе природѣ духовныхъ явленій, въ высшей степени сложныхъ и объясняемыхъ заразъ множествомъ условій. Если «абсолютная метода» выводитъ ихъ только изъ одного или двухъ, то естественно ожидать, что выводъ ея будетъ всегда поверхностный; но если она прибавляетъ къ этому цѣлую цѣпь подобныхъ выводовъ, исчерпывающую весь кругъ духовныхъ явленій, то надобно ожидать полнѣйшаго искаженія всей духовной дѣйствительности. И точно, съ этой точки зрѣнія, еще не существовало ни въ какое время столько бездарнаго произведенія какъ психологія Гегеля и его школы. Можно ли читать безъ улыбки, что до начала всякихъ внѣшнихъ ощущеній, у этихъ психологовъ, успѣваютъ образоваться такія явленія, какъ способности (Fähigkeiten), или смыслъ къ чему нибудь (der Sinn für etwas), таланты, геній, (Розенкранцъ, Мишле); сонъ, бодрствованіе, сновидѣніе (Мишле), или бодрствованіе, засыпаніе, пробужденіе (Розенкранцъ); видѣніе (Vision) и ясновидѣніе (Мишле); апатія, симпатія и антипатія (Розенкранцъ); всѣ роды душевныхъ болѣзней, не исключая и неотступныхъ идей (fixe Vorstellungen),—и даже навыки (Мишле)? Что духъ теоретическій, или способность познавательная проходитъ преемственно тѣ эволюціи, которыя у Вольфа называются особенными

силами ума; и именно, становится сначала ощущеніемъ или перцепціею, потомъ воспоминаніемъ, потомъ памятію, за тѣмъ мышленіемъ? Что духъ практическій, удовольствія и неудовольствія, желанія и проч., впервые появляются послѣ того. какъ вполнѣ сформировался умъ или духъ теоретическій (Гегель, Розенкранцъ, Эрдманъ, Мишле)? И все это аккуратно слѣдуетъ изъ своихъ ближайшихъ предыдущихъ, не нуждаясь ни въ чемъ постороннемъ, ощущеніямъ или предметнымъ перцепціямъ не требуется никакихъ умственныхъ операцій, чтобы быть перцепціями; фантазія и мышленіе не нуждаются въ волѣ; воля развивается помимо ума; и т. д Можетъ ли быть болѣе наивный выводъ духовныхъ явленій?—

Таковы свойства трехъ моментовъ абсолютной методы «Эмпирія», отсталая, капризная, фантастическая. — вотъ черты, въ какихъ выставляетъ эту методу ближайшій разборъ ея теоріи повѣряемой на психологическихъ работахъ этой школы Но есть еще нѣсколько обстоятельствъ, на которыя нельзя не обратить вниманія, при оцѣнкѣ этой методы.

На первомъ мѣстѣ должно поставить переходы отъ одной трихотоміи или трехчастнаго дѣленія, къ другому. Для развитія трехъ моментовъ, – напр. бытія, небытія и генезиса, есть нѣкоторыя руководства въ непонятыхъ операціяхъ сложной ассоціаціи. Но спрашивается: можно ли предсказать, хоть приблизительно, куда направится третій моментъ? Что можетъ внушить понятіе генезиса? По теоріи, мы должны получить новый контрастъ. Но такихъ контрастовъ бездна. Генезисъ и бытіе уже контрастъ, генезисъ и небытіе, другой контрастъ. По чему бы «абсолютному развитію» не поворотить назадъ? Слож-

ная идея внушаетъ наблюдателю ея элементы; и это составляетъ самый актъ ея анализа, самое пониманіе ея происхожденія изъ предыдущихъ факторовъ. Если въ «абсолютной методѣ» не допускаются такіе повороты, то это опять составляетъ простую черту разсчета, потому что, по теоріи, «абсолютная метода» должна непрерывно подвигаться вверхъ, къ болѣе сложному. А вверху, т. е. въ массѣ матеріала еще подлежащаго «абсолютной» обработкѣ, столько всякой всячины, что безъ твердаго, напередъ составленнаго плана, невозможно сдѣлать и шага. Иначе, отъ генезиса мы могли бы прямо перейти къ образованію природы, къ исторіи духа,—опустивши такимъ образомъ всю абсолютную «Логику», и ограничившись «Философіею природы» и «Философію духа»; или даже пропустить и природу, и «субъективный духъ», и обратиться прямо къ генезису всемірной исторіи. Чтобъ удержать порывы абсолютной музы, необходимо имѣть постоянно передъ глазами, не только главную цѣпь «абсолютныхъ эволюцій,» но, въ общихъ чертахъ, и всю метафизику. Надобно, чтобы были въ рукахъ — основное дѣленіе, частныя дѣленія, подраздѣленія, дѣленія подраздѣленій, и т. д. Когда мы добрались до самыхъ мелкихъ дѣленій каждой части, и увидѣли, что весь извѣстный намъ матеріалъ исчерпанъ, тогда только и могли начать изложеніе. Подобный планъ изложенія, составленный здраво, мѣтко, есть вещь необходимая при всякомъ систематическомъ трудѣ. Онъ былъ, конечно, скорѣе чѣмъ у всякаго другого, — у Гегеля и его приверженцевъ. Но слабая сторона дѣла здѣсь лежитъ въ томъ, что всѣ конечныя подраздѣленія, которыя первоначально связы-

вались только съ своими высшими понятіями, должно было связать еще между собою, какъ одинъ рядъ «непрерывнаго развитія.» А тутъ легко оказывалось, что одна трихотомія совершенно не вяжется съ другою; и такъ какъ нельзя было ничѣмъ пособить этому, то, въ переходѣ отъ одной трихотоміи къ другой, психологія этой школы даетъ выводы истинно забавные. Такимъ образомъ, напр. у Розенкранца, который слѣдовалъ въ точности Гегелю,—темпераменты вытекаютъ изъ особенностей человѣческихъ расъ, и ближайшимъ образомъ изъ бѣлой расы; идіосинкразіи, именно апатія, антипатія и симпатія, развиваются изъ предрасположеній (Anlage), и ближайшимъ образомъ, изъ генія; возрасты, изъ идіосинкразій; полы, изъ возрастовъ, и ближайшимъ образомъ, изъ старческаго; сонъ и бодрствованіе, изъ половъ; изъ внѣшнихъ ощущеній—сновидѣнія, видѣнія, второе зрѣніе, и проч.; душевныя болѣзни, изъ здороваго самочувствія; привычки, изъ выздоровленія; сознаніе, изъ привычекъ и изъ выраженія духовныхъ явленій въ мимикѣ, физіономіи и очеркахъ черепа; смерть, изъ сознанія себя въ другомъ; рабство и свобода, изъ смерти, и т. д.

Сколько подобная метода моментовъ и трихотомій ни давала свободы психологамъ этой школы, но, и при этомъ, имъ приходилось не разъ, то отказываться отъ требованій методы и покоряться требованіямъ опыта или плохихъ теорій, то обезображивать дѣйствительность до смѣшного. Рядъ моментовъ въ его непрерывности, это—абсолютная необходимость. Но вотъ, наприм. этой школѣ было извѣстно только схоластическое дѣленіе всѣхъ духовныхъ явленій на умъ и волю, или способность теоретическую и практическую; и шефъ школы, а за нимъ

и вѣрные его послѣдователи, какъ Розенкранцъ, въ ученіи о «духѣ», удовольствовались двухчастнымъ дѣленіемъ духа, на теоретическій и практическій Издатель «Логики» Гегеля вздумалъ поправить дѣло методы въ этомъ пунктѣ, и къ духу теоретическому и практическому прибавилъ .. можно ожидать, духовныя волненія. — пѣть, «духъ свободный!» И такіе пропуски моментовъ, въ мелкихъ трихотоміяхъ встрѣчаются неоднократно. Но за то въ другихъ случаяхъ упрямая дѣйствительность получала заслуженную кару, всѣ естественныя четверныя и пятерныя дѣленія уничтожены. Такимъ образомъ мы находимъ, въ этой психологіи, три темперамента, три возраста, юношескій, мужескій и старческій, три (но однимъ) и шесть (по другимъ) внѣшнихъ чувствъ; и т. д.

Одно изъ печальныхъ обстоятельствъ всякой системы ad modum Spinosae, и системы Гегеля въ особенности, есть, безъ сомнѣнія, вся отталкивающая сторона дѣйствительности, всѣ аномаліи, уродства, разстройства, болѣзни, помѣшательства, и въ концѣ всего, смерть. Что можно сдѣлать съ такимъ матеріаломъ, въ системѣ «эволюцій божественной субстанціи,» въ системѣ непрерывнаго прогресса? И однакожъ обойти этого невозможно; и вотъ мы узнаемъ, что помѣшательство есть только высшая ступень «здороваго самочувствія;» что смерть только прогрессъ самосознанія; что страсти, пороки — прогрессъ практическаго духа; что безнравственность занимаетъ высокое мѣсто въ ряду «божественныхъ эволюцій»; и т. д. Это уже не отталкивающая дѣйствительность, а отталкивающая система...

Стоитъ обратить вниманіе также на то, какъ эта школа ясновидцевъ «абсолютнаго развитія», претендую-

щая на непогрѣшимость «абсолютной методы», показала подорожную «абсолютнаго духа»,—такъ какъ у Гегеля рядъ моментовъ называется его «станціями». Тутъ не знаемъ кому больше вѣрить· потому что разницы и противорѣчія показаній безчисленны. Розенкранцъ, напр., выводитъ воображеніе изъ воспоминанія, Мишле изъ перцепцій; Розенкранцъ получаетъ перцепціи изъ «разумнаго самосознанія», Мишле просто изъ ощущеній; Розенкранцъ ощущенія изъ сна и бодрствованія, Мишле изъ привычекъ, Розенкранцъ привычки изъ выздоровленія, Мишле изъ помѣшательства, Розенкранцъ предрасположенія изъ темпераментовъ, Мишле темпераменты изъ предрасположеній; и т. д.—Но довольно; всѣхъ странностей этой психологіи не перечтешь.

Экснеръ заключилъ сводъ своихъ наблюденій надъ психологическими трудами гегелевой школы такимъ образомъ. «Когда превратная метода прилагается къ дѣлу самымъ насильственнымъ образомъ, когда всѣ понятія намѣренно втасовываются одно въ другое и стушовываются одно въ другомъ, вмѣсто того чтобы твердо держать ихъ разницы и особенности, и слѣдовать вытекающимъ отсюда отношеніямъ; когда, потому только что какая нибудь фантастическая голова можетъ наконецъ думать что ей заблагоразсудится, принимаютъ эту возможность за высшую силу, и этотъ произволъ за законъ дѣйствительности,—а опытъ презираютъ; когда все это дѣлаютъ, и дѣлаютъ долго: тогда чутье къ совѣстливому изслѣдованію, серіозность духа, на которой только и способно опираться истинно научное мышленіе, — можетъ, безспорно, мало-по-малу исчезнуть; тогда можно упасть и до чепухи (Faselei). *Одна сплошная игра пустыми понятіями, которая по*

временамъ переходитъ въ чепуху, и есть именно *самая господствующая характеристическая черта разбираемыхъ сочиненій*. .

«Если бы нужно было», продолжаетъ онъ, «сдѣлать надъ ними какую нибудь надпись, то это была бы та же, что̀ Данте читалъ на адѣ: Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate; —въ переводѣ. здѣсь не ищи психологіи».*)

Психологическая литература этой школы:

Mussman: Lehrbuch der Seelenwissenschaft oder rationellen und empyrischen Psychologie. 1827.

K. Rosenkranz: Phychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste. 1837. 3-te Ausg. 1863.

I. D. Erdmann: Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhaltniss zu einander. 1837. Grundriss der Psychologie fur Vorlesungen. 1840. Psyhologische Briefe. 1854. 5-te Ausg 1875.

K. Daub: Vorlesungen uber die philosophische Anthropologie. Herausg. v. P. Marheinike und v. W. D. Dittenberger. 1838.

K. K. Michelet' Anthropologie und Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste. 1840.

E. P. Peipers: Die Psychologie als die Wissenschaft der Erfahrung. 1847.

F. Schaller: Psychologie. I Theil. Das Seelenleben des Menschen. 1860.

J. H. von Kirchmann: Die Philosophie des Wissens. 1864.

---

*) Ibid. pp. 108,– 109.

ГЛАВА IV.

ПСИХОЛОГІЯ КАНТОВОЙ ШКОЛЫ.

Философія Рида. Споръ съ Юмомъ. Principia universalia. Философія *Канта*. Пространство и время. «Чистая апперцепція». Начала науки. «Идеи разума». *Фризъ*. Внѣшнія ощущенія. «Внутреннее чувство». Память. Воображеніе. «Мышленіе». «Трансцендентальный разумъ». Чувство Воля.

Самое тонкое и наименѣе чувствительное уклоненіе, отъ критицизма Локка, къ догматизму схоластики, есть безспорно философія Рида и его старой школы, которой принадлежатъ знаменитыя имена Догальда Стюарта, Гамильтона и Вюэлля (Whewell). Строго держась основныхъ руководительныхъ началъ Бэкона и Локка, Ридъ нашелъ возможность возвратиться, будто бы по требованію этихъ самыхъ началъ, къ результату опровергнутому ими, — къ *principia universalia* схоластиковъ, началамъ первичнымъ, непроизводнымъ, неразложимымъ на данныя внѣшняго и внутренняго наблюденія.

Происхожденіе этого поворота назадъ, трудно объяснить одними явленіями въ области научныхъ изслѣдованій духа, современныхъ философіи Рида. Всѣ умствованія этого превосходнаго ученаго, въ теоріи универсальныхъ началъ, сводятся въ концѣ къ простому ука-

занію факта современнаго и извѣстнаго ему психологическаго анализа, — факта, нисколько не ручающагося за будущность этого анализа, и не дающаго основаній къ антиципаціи его границъ. Такое-то универсальное и необходимое начало нашей духовной конституціи не доступно моему анализу; слѣдовательно, оно не разложимо, не производно, первично, и занимаетъ особое мѣсто въ отдѣлѣ элементарныхъ началъ, на ряду съ тѣми, которыя доставляются внѣшними чувствами, и наблюденіемъ надъ самостоятельными операціями духа.—такова постоянная процедура Рида, въ отыскиваніи непроизводныхъ, независимыхъ отъ всякаго опыта, универсальныхъ и необходимыхъ началъ. Очевидно, что это заключеніе не имѣетъ ни малѣйшей убѣждающей силы; и если припомнить, что критика Локка прямо возставала противъ подобныхъ умствованій, то необходимо принять въ разсчетъ, для объясненія уклоненія Рида, какое нибудь психологическое основаніе, работавшее при историческихъ поводахъ.

Въ духовной конституціи человѣка существуетъ, безъ сомнѣнія, много универсальныхъ началъ; таковы основные законы ума, духовныхъ волненій и воли; таковы же и универсальныя послѣдствія операціи этихъ законовъ. Для психолога, первыя начала суть первичныя, непроизводныя. Въ настоящее время мы знаемъ въ совершенствѣ нѣкоторыя изъ этихъ началъ; таковы законы ассоціаціи, таковъ законъ самосохраненія. Но ни одинъ изъ этихъ законовъ не былъ вполнѣ извѣстенъ Риду; и естественно, что универсальныя послѣдствія этихъ законовъ, передъ его строгимъ аналитическимъ взглядомъ, не находили себѣ удовлетворительнаго объясненія. Его указанія на эти явленія принесли, безъ всякаго сомнѣнія, огромную

пользу; потому что превосходно ставили ближайшія задачи психологическихъ работъ, рѣшенныя позднѣйшими аналитиками духа. Мы это видѣли на примѣрѣ анализа пространства и времени, причинныхъ отношеній, сознанія, законовъ воли и проч. Но для самого Рида, они давали поводъ къ одной преждевременной постановкѣ границъ психологическаго анализа и ко включенію, въ число непроизводныхъ началъ, цѣлой массы универсальныхъ послѣдствій основныхъ законовъ духа. И мы думаемъ, что Ридъ, не взирая на свою заявленную привязанность къ индуктивной методѣ, уступилъ въ этомъ случаѣ нѣкоторому отвращенію къ той «анатоміи духа», къ которой онъ призывалъ психологовъ

Теперь достаточно опредѣлилось, что отличительное достоинство нашей природы состоитъ не въ какихъ нибудь широкихъ законахъ нашей конституціи,—такіе законы у насъ общи со всѣми живущими твореніями,—а въ тѣхъ высшихъ явленіяхъ, къ которымъ природа животныхъ оказывается неспособною; иначе сказать, въ тѣхъ особенностяхъ функціи общихъ началъ, которыя лежатъ въ основѣ высшихъ явленій. Возвышенность духовныхъ явленій возрастаетъ по мѣрѣ ихъ сложности, производности; и напротивъ, исчезаетъ, въ нашихъ глазахъ, по мѣрѣ того, какъ мы отъ явленій сложныхъ идемъ къ ихъ простѣйшимъ факторамъ, обусловленнымъ, въ концѣ, простыми перемѣнами вещества. Этотъ рѣзкій контрастъ всегда производитъ потрясающее впечатлѣніе непріятнаго качества; и можетъ отталкивать операціи анализа, если это естественное чувство не парализовать другими стимулами воли. Не то же ли впечатлѣніе испытываетъ непривычный, при входѣ въ анатомическій театръ?.. На-

оборотъ, въ чувствѣ высокихъ явленій духа, совмѣстно съ тѣмъ непріятнымъ чувствомъ анализа, лежитъ естественное побужденіе останавливаться на нихъ, какъ на началахъ цѣльныхъ, простыхъ, выступившихъ сразу изъ глубины духа, какъ Минерва изъ головы Юпитера, во всей красотѣ зрѣлыхъ формъ и въ полномъ вооруженіи.

Мы отнюдь не думаемъ, чтобъ этими чувствами объяснялась вполнѣ теорія родовыхъ первичныхъ началъ, которыя оказались на дѣлѣ не только не первичными, а напротивъ, самыми производными и сложными Мы хотимъ только сказать, что въ произведеніи этой теоріи работалъ, между прочимъ, факторъ ирраціональный,—художественныя впечатлѣнія, производимыя созерцаніемъ живыхъ явленій духа, и ихъ элементовъ. Какъ объяснить иначе рѣшительное пристрастіе публики въ пользу подобныхъ теорій? Развѣ какой нибудь членъ тѣла перестаетъ быть необходимою частію въ общей экономіи нашихъ физическихъ и духовныхъ интересовъ,—когда мы узнаемъ, какъ и изъ какихъ элементовъ онъ сложился? Не тоже ли прилагается и къ высшимъ явленіямъ духа? Неужели гармонія личныхъ интересовъ съ интересами общества перестаетъ быть обязательнымъ началомъ морали, когда мы узнаемъ, какъ образуется и возрастаетъ система интересовъ и требованіе ихъ гармоніи? Или идея Божества перестаетъ быть животворнымъ источникомъ высокихъ помысловъ и надеждъ, когда мы узнаемъ, что она сама истекаетъ изъ русла нашихъ лучшихъ чувствъ, рождающихся въ самыя торжественныя минуты духовнаго состоянія,—что религіозное воспитаніе должно быть направлено къ возбужденію этихъ чувствъ, къ постановкѣ дѣтскаго духа въ тѣхъ условіяхъ, которыя возбуждаютъ

и питаютъ ихъ, и что безъ того самыя усердныя педагогическія усилія не передадутъ дитяти ровно ничего, кромѣ непонятныхъ ему звуковъ и тяжелаго чувства, что ни умъ, ни сердце не угадываютъ ихъ смысла? И однакожъ многимъ можетъ казаться, что было бы еще лучше, если бъ эта идея была началомъ неразложимымъ, первичною собственностію разума,—не смотря на то, что этимъ сразу подрывается вся религіозная педагогія. Ясно, что источникъ предпочтенія въ пользу неразложимости лежитъ здѣсь внѣ области не только научныхъ требованій, но и простого благоразумія.

Обратимся теперь къ историческому положенію философіи Рида. Въ этомъ случаѣ ея происхожденіе объясняется очевидными недоразумѣніями Рида относительно многихъ теорій Локка и Юма, — недоразумѣніями, выходившими просто изъ того обстоятельства, что Ридъ не могъ, или не хотѣлъ, стать вполнѣ на точку зрѣнія того и другого.

Мы видѣли *) какъ формулируется задача философіи духа, по руководству философской критики Локка; мы видѣли **) также, какъ критическое требованіе Локка, выраженное языкомъ многознаменательнымъ, но метафорическимъ, получило строгое логическое выраженіе у Броуна. Между Локкомъ и Броуномъ, философія Рида стояла, въ этомъ пунктѣ, на срединѣ, нельзя сказать, весьма отчетливой и вполнѣ приличной положенію вещей. Единственная черта, сохранившая у Рида настоящій смыслъ локковой «рефлексіи», была отмѣчена нами. Подобно Локку, Ридъ не допускалъ никакого врожденнаго запаса идей и убѣж-

*) См. Томъ 1. стр. 66.

**) Тамъ же стр. 148.

дений, и требовалъ, чтобы происхожденіе нашихъ понятій было показано путемъ анализа фактовъ, отъ которыхъ зависѣло ихъ существованіе; въ тоже время онъ не допускалъ, въ этой зависимости, никакого другого элемента, кромѣ простого преемства, простого слѣдованія однихъ фактовъ духовнаго существованія, за другими фактами; это въ особенности выразилось въ его теоріи «внушенія». Такова именно и была мысль Локка, въ его теоріи «рефлексіи». Броунъ прибавилъ, что въ этомъ преемствѣ, какъ скоро оно выступаетъ однообразно и неизмѣнно, и заключается вся внутренняя причинность духовныхъ явленій; и всякое подозрѣніе, въ причинныхъ отношеніяхъ, связи иной, таинственной, скрытой за предѣлами явленій, есть предположеніе, которому нѣтъ мѣста въ аналитической философіи духа. Но если неизмѣнныя предыдущія суть истинныя причины своихъ послѣдующихъ, то въ послѣднихъ должна быть открыта работа первыхъ, какъ ихъ производителей или факторовъ; и всякое объясненіе духовныхъ явленій изъ предшествующихъ имъ обстоятельствъ духовнаго существованія,—какъ этого требовалъ Локкъ,—должно быть указаніемъ такой причинной связи. ибо внѣ отношеній причинныхъ остаются только преемства случайныя, которыя не принадлежатъ къ числу началъ научнаго объясненія. Такимъ образомъ, если Ридъ поставлялъ, какъ conditio sine qua non своихъ «внушеній», различные поводы ихъ возникновенія, данные во внѣшнихъ ощущеніяхъ, или въ духовныхъ самобытныхъ операціяхъ; то это, съ точки зрѣнія аналитической теоріи причинности, означало, что эти поводы суть ихъ ближайшіе факторы, и что всѣ «внушенія»—характера вторичнаго, производнаго или сложнаго. Такъ это дѣло стояло

и у Локка, все что выходило изъ круга элементарныхъ впечатлѣній, Локкъ призналъ вторичнымъ, сложнымъ, производнымъ. Но мы уже знаемъ, что Ридъ былъ далекъ отъ этой строгой теоріи причинности, впервые высказанной Юмомъ; и потому его «необходимые» поводы возникновенія внушеній, доставляемые фактами внѣшнихъ ощущеній, и «сознанія» или «внутренняго чувства», нисколько не учавствуютъ въ ихъ произведеніи. И вотъ первое противорѣчіе, скрытое въ началахъ философіи Рида. Данныя внѣшнихъ чувствъ и сознанія необходимы для «внушеній»; и однако, — съ точки зрѣнія правильной причинности, — остаются, у Рида, въ отношеніяхъ къ нимъ совсѣмъ не причинныхъ, и слѣдовательно, совершенно случайныхъ.

Само собою разумѣется что, при такомъ положеніи вещей, открывается широкій просторъ для такого рода внушеній, которыя несомнѣнно происходятъ, и должны происходить, только по поводу данныхъ внѣшняго и внутренняго опыта, и которыя однако могутъ быть предполагаемы неразложимыми на эти опытныя данныя. И таковы именно всѣ «универсальныя и необходимыя» начала ридовой философіи Какъ происходящія исторически, при извѣстныхъ поводахъ, и всегда однообразно, они требуютъ изслѣдованія экспериментальнаго, и никакою силлогизаціею получены быть не могутъ· отсюда Ридъ всюду защитникъ индуктивной методы; но какъ начала, предполагаемыя простыми и неразложимыми, они должны быть, по теоріи Рида, приняты въ рядъ фактовъ элементарныхъ, наравнѣ съ элементарными данными внѣшнихъ чувствъ и сознанія; и слѣдовательно, хотя отыскиваются аналитически, тѣмъ не менѣе, какъ факты нашей духов-

ной конституціи, а не какъ предметы изученія, суть факты первичные, не получаемые ни путемъ обобщенія, ни путемъ вывода. Такимъ образомъ, въ пониманіи своихъ «универсальностей», Ридъ разошелся не только со схоластикою, но и съ Локкомъ, и его цѣлою школою, — и еще болѣе съ послѣднимъ, чѣмъ съ первою Потому что эти «начала», хотя и не суть готовая собственность духа, но за то суть начала, независящія ни отъ силлогизма, ни отъ индукціи,—чѣмъ были и principia universalia схоластиковъ, какъ верховныя посылки всей силлогизаціи, не получаемыя ни путемъ индукціи, ни путемъ силлогизаціи.

Здѣсь лежитъ второе внутреннее противорѣчіе философіи Рида. «Универсальныя начала» получаются Ридомъ путемъ экспериментаціи; и однако полагаются независимыми отъ всѣхъ пріемовъ опытнаго изслѣдованія. Если они отыскиваются по методѣ индуктивной, то очевидно, что существованіе ихъ входитъ въ сферу нашего опыта и именно, нашего внутренняго опыта,—столько же какъ и предметныя ощущенія, какъ и собственныя операціи духа; и нѣтъ научнаго основанія, отдѣлять ихъ отъ сферы опыта, отъ системы началъ, получаемыхъ путемъ внутренняго наблюденія, путемъ индукціи, хотя бы мы и согласились, что эти начала дѣйствительно природы элементарной.

Но Ридъ идетъ дальше. Отдѣливши данныя внѣшнихъ чувствъ и сознанія, какъ область опыта, онъ находитъ, что его «начала» лежатъ въ основѣ всѣхъ операцій духа надъ этими данными, въ основаніи всякой комбинаціи, или синтеза ихъ, какъ скоро такія комбинаціи не суть случайность, а суть наши сужденія о вещахъ,

и основанныя на нихъ заключенія, или дѣйствія. Такимъ образомъ, ридовы «начала», въ высшей степени производныя и сложныя, получаемыя путемъ опыта, стали непроизводными, неопытными и, наконецъ, даже факторами или производителями всякаго сложнаго опыта, и всей нравственности, — производителями опытнаго знанія, и универсальнаго практическаго порядка вещей.

Такая роль универсальныхъ началъ Рида отзывается наглядными несообразностями и иллюзіями Какъ начала доказанно-сложныя, они, очевидно, предполагаютъ впереди себя опытныя комбинаціи или синтезы, не нуждавшіяся въ нихъ, — и болѣе широкія начала этихъ комбинацій, на которыхъ опираются, въ концѣ, и эти частныя мнимо-«первичныя» начала. Правда, что по своему характеру, «начала» защищаемыя Ридомъ, не взирая на свою производность, оказываются «универсальными» и «необходимыми», т. е. повторяющими свои частныя операціи неизмѣнно, и у всѣхъ одинаково. Но подобныхъ началъ бездна; сюда относится все, что только входитъ въ типъ духовной конституціи человѣка. Принятіе «универсальности», въ смыслѣ самой широкой «общности», было конечно, не трудно,—вслѣдствіе двусмыслія перваго термина. И такъ какъ «опытъ» Рида завѣдомо характера частнаго, то естественно поддаться обману, что факты, встрѣчаемые у всѣхъ и всюду, непремѣнно будутъ и самыми общими въ ряду другихъ фактовъ; такъ какъ, далѣе, связь частныхъ фактовъ основана на нѣкоторыхъ общихъ началахъ, то опять естественно это «универсальное и необходимое» въ человѣческой конституціи, принять за общія начала всей связи или единства духовныхъ феноменовъ.

Такимъ-то образомъ, на мѣсто простой «рефлексіи» Локка, или «внутренней причинности» духовныхъ явленій Броуна, Ридъ поставилъ хитрую теорію зависимости всѣхъ синтезовъ или комбинацій данныхъ — внѣшнихъ чувствъ, и сознанія или чувства внутренняго, отъ нѣкоторыхъ «непроизводныхъ», «не-опытныхъ», «первичныхъ», «универсальныхъ», «необходимыхъ», «чистыхъ» (primitive, universal, necessary, pure) началъ.

Мы высказали положеніе основныхъ идей философіи Рида въ кругу общихъ началъ локковой школы. Теперь обратимъ вниманіе на то, какими недоразумѣніями поддерживался этотъ ходъ идей.

Поводъ къ теоріи Рида данъ былъ Юмомъ. Локкъ опредѣлилъ два источника нашихъ идей, и показалъ, что высшія, самобытныя операціи духа суть только различные виды рефлексіи, т. е. феномены возникающіе первоначально по вызову внѣшнихъ ощущеній, и касающіеся ихъ взаимнаго отношенія, какъ факты ихъ воспроизведенія и комбинаціи, и какъ факты различенія, сравненія и проч. Юмъ нашелъ, что такимъ образомъ всѣ операціи умственныя сводятся собственно къ двумъ основнымъ фактамъ,—воспроизведенію какихъ бы то ни было оригинальныхъ впечатлѣній, и чувствамъ сходства, разности, вообще ихъ взаимнаго отношенія,—чувствамъ, которыя вызываются только тогда, когда различаемыя и сравниваемыя идеи находятся на-лицо. Локкъ утверждалъ, что эти операціи духа самобытны, но не указалъ ихъ общихъ законовъ. Юмъ показалъ, что по крайней мѣрѣ всѣ явленія умственныя сводятся къ нѣсколькимъ законамъ ассоціаціи. Обративши вниманіе на характеръ нашихъ сужденій, которыя состоятъ, такимъ образомъ, изъ чувствъ

взаимнаго отношенія идей, онъ нашелъ, что всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ классамъ,—аналитическимъ и синтетическимъ. Аналитическія повторяютъ въ предикатѣ то, что лежитъ въ субъектѣ или подлежащемъ; это такъ-называемыя дефиниціи, сужденія вербальныя, или тожесловія, вызываемыя единственно необходимостію напомнить другому идею, заключающуюся въ извѣстномъ терминѣ, и на которую требуется его предварительное согласіе Это не процессъ сочетанія понятій, а процессъ выраженія, въ подробныхъ словахъ, готоваго, или предполагаемаго въ готовности, понятія. Вѣрность такихъ положеній есть, поэтому, простая правильность выраженія идеи, которую мы угадываемъ чувствомъ сходства или тожества въ отношеніи выраженія къ идеи. Таковы напр. многія уравненія математики. А=А и проч. По теоріи Юма, это есть единственный случай, когда для очевидности положенія не требуется никакого опыта, но ясно также, что въ этихъ положеніяхъ мы не узнаемъ ровно ничего новаго, чего бы не давалъ простой терминъ подлежащаго. Вся новость ограничивается здѣсь различными терминами, въ которыхъ мы узнаемъ одну и туже идею; слѣдовательно подробностію выраженія, и чувствомъ сходства. Поэтому, если къ нашимъ познаніямъ что нибудь прибавляется, то ужъ никакъ не въ силу такихъ тожесловій, выраженій синонимическихъ, или аналитическихъ положеній, — т. е. какъ мы говорили прежде, не въ силу повторенія одной и той же идеи, въ подлежащемъ и сказуемомъ предложенія, а въ силу комбинаціи по крайней мѣрѣ двухъ какихъ нибудь различныхъ идей. Юмъ называетъ послѣднія комбинаціи сужденіями синтетическими, и утверждаетъ, что такія ком-

бинаціи или положенія не могутъ имѣть непосредственной очевидности послѣдняя дается только при помощи опыта. Иначе говоря, всѣ положенія или отрицанія, не вербальныя, а дѣйствительныя, выражаютъ какой нибудь подмѣченный фактъ сосуществованія или преемства. Какъ сужденія аналитическія суть только ассоціаціи вербальныя, или отожествленіе фразъ; такъ положенія синтетическія суть всегда ассоціаціи различныхъ качествъ или событій. Ассоціаціи постояннаго и неизмѣннаго преемства, къ которымъ, въ анализѣ, сводится отчасти и постоянство сосуществованія, Юмъ называетъ отношеніемъ причиннымъ или причинностію. Ясно, такимъ образомъ, что всѣ правильныя описанія природы субстанцій, равно какъ и всѣ показанія природы событій, предполагаютъ впереди себѣ опытъ, изслѣдованіе экспериментальное, которое открыло бы подъ покровомъ разности внутреннее сходство или тожество, и выдѣлило изъ случайныхъ смежностей отношенія постоянства. И это открытіе постоянныхъ отношеній есть операція ассоціаціи сходства, и утонченнѣйшая операція ассоціаціи смежности,—ассоціація причинныхъ отношеній. Поэтому, по теоріи Юма, всѣ науки, за исключеніемъ математики, которая опирается (отчасти) на сужденіяхъ аналитическихъ, или опредѣленіяхъ вербальныхъ, должны быть основаны на синтетическихъ сужденіяхъ, образуемыхъ путемъ индуктивнымъ. Синтетическихъ сужденій a priori, началъ всеобщихъ и необходимыхъ, независимыхъ отъ индукціи, не существуетъ Такимъ именно образомъ, самая идея причинныхъ отношеній, къ которымъ Бэконъ сводитъ все существо индуктивной науки, не можетъ образоваться раньше наблюденія преемствъ, и замѣчанія въ средѣ ихъ

многихъ постоянныхъ и неизмѣнныхъ однообразій. Убѣжденіе въ неизмѣнномъ порядкѣ природы есть сложный продуктъ опытности, навыка, окрѣпшей ассоціаціи, въ силу которыхъ при извѣстныхъ предыдущихъ мы антиципируемъ ихъ послѣдующія, и при извѣстныхъ послѣдующихъ антиципируемъ ихъ предыдущія; иначе, при перемѣнахъ, дѣйствіяхъ предполагаемъ причины, и при причинахъ предполагаемъ перемѣны, послѣдствія или дѣйствія.

Такимъ образомъ Юмъ, критикою нашихъ сужденій, которую могъ исполнить при болѣе отчетливой теоріи ума, пришелъ къ результату, полученному Локкомъ другимъ путемъ, критикою нашихъ идей. Результатъ критики Юма кратко можно выразить такъ: сужденія суть чувства отношенія идей, воспроизводимыхъ по законамъ ассоціаціи и предполагаютъ впереди себя какія нибудь оригинальныя впечатлѣнія или состоянія духа, испытанныя прежде,— слѣдовательно, относятся всегда къ данному въ опытѣ; и очевидность ихъ, если это дѣйствительныя положенія или отрицанія, а не простыя тожесловія, основана на законахъ ассоціаціи сходства и смежности, въ силу которыхъ мы единственно и получаемъ постоянство сосуществованія и преемства. Поэтому всѣ идеи, выражающія какія нибудь постоянныя отношенія вещей, суть сложный продуктъ законовъ ассоціаціи: таковы идеи субстанціи, причины и проч. Что же касается связанныхъ съ подобными идеями убѣжденій, то объясненія ихъ надобно искать въ нашей практикѣ.

Эти общія черты ученія Юма сдѣлались, какъ мы видѣли, зерномъ, изъ котораго развился весь современный психологическій анализъ ума; и самая тщательная

и отчетливая экспериментація поставила ихъ внѣ всякаго спора, съ точки зрѣнія индуктивной методы.—Какимъ же образомъ эта теорія ума побудила Рида къ реставраціи одного изъ предразсудковъ схоластики?

Прежде всего, Ридъ упорно отвергалъ теорію ассоціаціи, выставленную Юмомъ; и продолжалъ понимать ассоціацію, о которой говоритъ Юмъ,—въ томъ смыслѣ, какой этому термину данъ былъ Локкомъ, т. е. какъ сочетаніе идей случайное, неправильное, другими словами, сочетаніе по слабому сходству, бѣднымъ аналогіямъ, далекимъ отъ научнаго отожествленія,—или же случайной встрѣчи, по закону смежности, не имѣющей нисколько характера ассоціаціи причинности. Понимая теорію Юма такимъ образомъ, Ридъ утверждалъ, что Юмъ не признаетъ въ нашей конституціи никакихъ «универсальныхъ» и «необходимыхъ» началъ, и отсюда вышла у него задача, показать существованіе такихъ началъ, будто бы отвергаемыхъ Юмомъ.

Какъ ложенъ весь этотъ выводъ относительно теоріи Юма, наглядно изъ его посылокъ; въ теченіе этого изслѣдованія, мы не разъ могли убѣдиться, что даже такія подробности, какъ универсальность и необходимость различныхъ началъ выставленныхъ Ридомъ, совершенно согласуются и съ мнѣніями Юма. Припомнимъ одинъ примѣръ. Ридъ возражаетъ Юму, что всѣ и каждый убѣждены въ существованіи внѣшняго міра, и не могутъ не быть убѣждены, когда имѣютъ предметныя ощущенія. Этимъ универсальнымъ началомъ Ридъ думалъ поразить Юма; и оказывается, что Юмъ никогда и въ мысли не держалъ, оспаривать универсальность и постоянство этого факта. Все разногласіе между ними въ этомъ пунктѣ со-

стояло въ томъ, что Юмъ признавалъ этотъ фактъ производнымъ и объясняющимся изъ фактовъ опыта болѣе элементарныхъ, между тѣмъ какъ Ридъ считалъ его, какъ и другія универсальныя и неизмѣнныя начала нашей духовной конституціи,—фактомъ первичнымъ, столько же непроизводнымъ, какъ и самыя элементарныя перцепціи.

Такимъ образомъ, не отыскиваніе универсальныхъ, и неизмѣнныхъ или постоянныхъ или, какъ выражается Ридъ, «необходимыхъ» началъ составляло возраженіе Юму,—а единственно заявленіе, что извѣстные постоянные и универсальные умственные и практическіе феномены суть факты духовнаго существованія *не производные* или *не разложимые*,—какъ того требовала критика Локка и Юма. Слѣдовательно, самая задача философіи Рида была отчасти поставлена фальшиво и не затрогивала ровно ничьихъ интересовъ

Теперь посмотримъ, какъ сформировалась эта доктрина о неразложимости извѣстныхъ началъ,—доктрина, которая и составляетъ единственное возраженіе противъ Юма.

Здѣсь мы наблюдаемъ, что Ридъ введенъ былъ въ обманъ новымъ недоразумѣніемъ, именно относительно рефлексіи Локка. Локкъ выводилъ всѣ наши идеи изъ двухъ источниковъ· ощущенія и рефлексіи. Подъ послѣднею онъ разумѣлъ всѣ духовныя, теоретическія и практическія, операціи, за исключеніемъ «пассивныхъ» или элементарныхъ перцепцій; и училъ, что эти операціи становятся источникомъ новыхъ идей, которыя отъ внѣшнихъ чувствъ получить невозможно, и которыя получаются только тогда, когда духъ бываетъ занятъ собственными операціями, какъ противоположностію внѣшнихъ

предметовъ; т. е. когда различающія и отожествляющія силы бываютъ обращены къ состояніямъ субъективнымъ. Въ этихъ чувствахъ отличій и сходствъ субъективныхъ состояній, и возникающихъ отсюда идеяхъ этихъ состояній и заключается весь процессъ внутренняго наблюденія или сознанія,—это «сосредоточеніе» духа на собственныхъ операціяхъ. Такъ какъ въ этомъ процессѣ не участвуютъ никакія новыя силы, и феноменъ сознанія субъективнаго есть сложное послѣдствіе частныхъ видовъ рефлексіи, то получаемыя такимъ образомъ идеи называются, у Локка, идеями рефлексіи». Такимъ образомъ, какъ элементарныя идеи о предметáхъ внѣшнихъ даются ощущеніями, такъ элементарныя идеи о духѣ даются его собственными операціями, и всѣ идеи имѣющія приложеніе къ тому и другому, идеи общія, должны быть объяснены путемъ постепеннаго обобщенія или комбинаціи тѣхъ идей элементарныхъ. И Локкъ показалъ, что всѣ такія идеи,—какъ напр. силы, субстанціи и проч., дѣйствительно, могутъ быть безъ труда объяснены этимъ путемъ,—если отбросить различные, связанные съ подобными идеями, схоластическіе предразсудки, какъ этого требуетъ правильная аналитическая метода. Такимъ образомъ, если предлагается вопросъ о происхожденіи идей элементарныхъ, то получится отвѣтъ, что эти идеи даются внѣшними чувствами и внутреннимъ наблюденіемъ; но если долженъ быть предложенъ вопросъ о происхожденіи идей производныхъ, общихъ, отвлеченныхъ, то источникъ ихъ будетъ лежать въ процессѣ ихъ комбинаціи, обобщенія, отвлеченія,—процессѣ, въ которомъ работаютъ опять тѣ же различающія и отожествляющія силы, какими даются и наши идеи субъективныхъ состояній, — словомъ, все

та же самая рефлексія. Наконецъ, въ рефлексіи Локка заключается та мысль, что никакихъ способностей духа, какъ особенныхъ агентовъ, не существуетъ; что всѣ теоретическіе и практическіе феномены, которые мы называемъ духовными операціями, не суть факты первичные, а должны быть объяснены, въ послѣднемъ анализѣ, изъ внѣшнихъ ощущеній, какъ ихъ послѣдствія,—вытекающія впрочемъ по самобытнымъ законамъ духа. Этимъ поддерживается и ихъ историческая зависимость, по происхожденію, отъ внѣшнихъ ощущеній, открывающая поле психологическому анализу, и ихъ самостоятельность чисто внутренняго способа возникновенія, отличающая ихъ отъ физіологической природы внѣшнихъ ощущеній. Какъ мы уже знаемъ, въ этомъ требованіи теоріи «рефлексіи», заключалась идея внутренней причинности духовныхъ феноменовъ, управляемой извѣстными законами, со всѣми вытекающими отсюда сложными послѣдствіями, составляющими постоянныя и универсальныя частныя начала сформировавшейся человѣческой конституціи. И къ числу этихъ послѣдствій принадлежатъ всѣ наблюдаемыя въ опытѣ каждаго, типическія сложныя предметныя ощущенія, типическія явленія жизни умственной или идеальной, типическія стороны духовныхъ волненій, типическіе факты воли, съ вытекающими изъ нихъ типическими убѣжденіями.

Идея локковой «рефлексіи,» мало-по-малу, объяснилась; и критическія требованія его философіи въ настоящее время представляются достаточно осуществленными въ психологическомъ анализѣ. Но эта идея была усвоена Ридомъ въ высшей степени несовершенно.

Прежде всего, подъ самостоятельными операціями

духа, Рядъ хотя и не разумѣлъ операціи какихъ нибудь особенныхъ духовныхъ агентовъ, но во всякомъ случаѣ, для него это былъ рядъ операцій непроизводныхъ, неразложимыхъ, мысль Юма и Гертли свести ихъ къ болѣе общимъ законамъ, казалась ему безразсудною, и порядокъ этихъ первичныхъ или непроизводныхъ операцій остался у него близко подходящимъ къ обыкновеннымъ классификаціямъ схоластической психологіи:—перцепція, память, воображеніе, способность понятій, способность умозаключеній, вкусъ, множество началъ практическихъ, и между прочимъ, воля и умъ практическій Такимъ образомъ, генезисъ нашей духовной конституціи, требуемый рефлексіею Локка, перешелъ въ мертвую номенклатуру частныхъ феноменовъ, производныхъ въ своемъ существѣ, но представляемыхъ въ формѣ простыхъ началъ нашей конституціи. Рефлексія Локка поставлена, частію какъ способности или операціи теоретическія, —въ этомъ мертвомъ смыслѣ; частію какъ параллельный всѣмъ операціямъ духа, фактъ «сознанія» или «внутренняго чувства,» и опять какъ начало простое, непроизводное, неразложимое, современное субъективнымъ операціямъ. Наблюденіе этихъ операцій и будетъ опытъ внутренній, параллельный опыту внѣшнему, предметному,—внѣшнимъ перцепціямъ и ихъ анализу. Но наблюдая эти операціи, мы узнаемъ только, что онѣ существуютъ какъ простые факты сознанія, подчиняющіеся своимъ частнымъ законамъ; узнаемъ, что есть у насъ феноменъ памяти, феноменъ понятій, феноменъ сужденій, феноменъ умозаключеній; но отнюдь не узнаемъ того, чего нѣтъ въ идеи памяти, понятій, сужденій и проч Такимъ образомъ идеи предметовъ, въ которыхъ нельзя открыть ни фактовъ внѣш-

нихъ ощущеній, ни фактовъ «внутренняго чувства,» должны быть получены изъ третьяго источника, независимаго отъ внѣшняго и внутренняго опыта,—изъ «внушеній» различныхъ простыхъ или элементарныхъ понятій, получаемыхъ по поводу различныхъ самостоятельныхъ операцій,—такъ точно, какъ эти послѣднія возникаютъ по поводу внѣшнихъ ощущеній,—безъ всякой внутренней причинности, безъ всякаго внутренняго генезиса. Такимъ образомъ и отысканы тѣ «универсальныя», «необходимыя», и вмѣстѣ «простыя», «невыводимыя изъ опыта» начала, которыми Ридъ отвѣтилъ Юму, критикуя Локка.

Итакъ весь этотъ отвѣтъ, реставрирующій самымъ искуснымъ образомъ схоластическія principia universalia, имѣлъ своею историческою опорою то, что Ридъ,

во-первыхъ, не понялъ Юма, и именно его новой теоріи ума, или законовъ ассоціаціи;

во-вторыхъ, невполнѣ понялъ Локка, и именно критическія требованія, высказанныя въ его теоріи «рефлексіи»;

и все это, *въ-третьихъ*, главнымъ образомъ потому, что удержалъ схоластику множества частныхъ операцій, или способностей духа, которыя онъ считалъ элементарными предметами «сознанія» или «внутренняго чувства», какъ операціи простой и современной всѣмъ другимъ.

Ридъ, допуская одну случайную зависимость духовныхъ феноменовъ, не отрицалъ во всякомъ случаѣ ихъ происхожденія въ теченіи исторіи духа, и въ этомъ отдѣлялся отъ Декарта, и оставался вѣренъ методѣ Локка. Поэтому его изслѣдованія представляютъ рядъ аналити-

ческихъ опытовъ, руководимыхъ впрочемъ нѣкоторыми предположеніями. Онъ отказывался отъ изслѣдованія полнаго и изложенія систематическаго, считая главнымъ дѣломъ, доказать существованіе не вытекающихъ изъ опыта, т. е. изъ даннаго внѣшними чувствами и сознаніемъ, универсальныхъ и необходимыхъ началъ. Основною задачею его анализовъ было показать тѣ духовныя операціи, по поводу которыхъ возникаютъ различныя «внушенія», ни въ чемъ не похожія на опытныя данныя. Къ числу этихъ операцій Ридъ относилъ *ощущенія*, *память*, *сознаніе*, *умъ теоретическій*, т. е. *способность понятій*, *способность сужденій*, и *способность умозаключеній* или *разумъ*,—*вкусъ*, и *умъ практическій*. Универсальности, найденныя Ридомъ, многочисленны; мы отмѣтимъ главныя.

По теоріи Рида, существуетъ множество понятій, сужденій или убѣжденій, которыми каждый человѣкъ руководствуется въ своемъ опытѣ, въ своей практикѣ и теоріи, и которыя однако не вытекаютъ изъ опыта, и только отыскиваются въ немъ, при помощи анализа и критики. Такимъ образомъ, перцепціи или идеи протяженія и продолженія, пространства и времени, не даются ни внѣшними чувствами, ни внутреннимъ чувствомъ или сознаніемъ, и никакими пріемами индукціи. Къ этому Ридъ прибавляетъ, что, описывая такимъ образомъ пространство и время, онъ говоритъ только о нашихъ перцепціяхъ или идеяхъ пространства и времени, и отнюдь «ни о пространствѣ и времени какъ они разсматриваются сами въ себѣ». Всякое значеніе независимое отъ нашего внутренняго опыта, которое находили въ нихъ, напр., Клеркъ и Ньютонъ, Ридъ считаетъ произвольною «игрою

воображенія, теряющагося въ области недоступной человѣческому духу» *).

Съ перцепціями или идеями пространства и времени стоитъ въ близкомъ отношеніи идея *существованія*, внѣшняго и внутренняго, вещественныхъ предметовъ, и моего духа или *я*. Эти идеи суть начала духовнаго существованія, также независимыя отъ данныхъ сознанія и внѣшнихъ ощущеній, и всякаго умозаключенія. Но значеніе этихъ началъ, опять, не выводитъ насъ, въ знаніи и наукѣ, за границы опыта. Существуетъ ли духовный субъектъ, какъ субстанція разсматриваемая сама въ себѣ,—вопросъ, который Ридъ считаетъ нерѣшимымъ. «Мое личное тожество предполагаетъ непрерывное существованіе чего-то недѣлимаго, что я называю самимъ собою; *чтобы оно ни было*, во всякомъ случаѣ, это нѣчто такое, что мыслитъ, обдумываетъ, рѣшается, дѣйствуетъ, чувствуетъ»; **) для нашего знанія остаются феноменальныя операціи неизвѣстной намъ субстанціи, которую я называю своимъ духомъ, *я*, и которую не могу не считать субъектомъ, коему принадлежатъ эти операціи, хотя и не знаю, что такое она сама въ себѣ, или разсматриваемая отдѣльно отъ этихъ операцій и этого убѣжденія въ ея существованіи ***).

Перцепціи пространства и времени, и начала существованія внѣшнихъ предметовъ и *я*, какъ субстанцій, къ которымъ мы относимъ чувственныя качества, и духовныя операціи, — эти универсальныя и необходимыя перцепціи и начала связаны съ операціею внѣшнихъ

*) *Cousin:* Philosophie Écossaise. p. 348.

**) Ibid. p. 350.

***) Ibid. p. 353.

чувствъ, памяти, и чувства внутренняго или сознанія. Безъ упражненія этихъ способностей мы никогда не получили бы этихъ началъ; но эти начала отнюдь не обязаны своимъ происхожденіемъ прямому содержанію этихъ операцій; напротивъ, это—начала связующія всѣ данныя этихъ операцій, весь нашъ опытъ. Только въ силу перцепцій пространства и времени мы имѣемъ наблюдаемый въ опытѣ порядокъ существованія въ пространствѣ и времени; только въ силу вторыхъ универсальныхъ началъ, имѣемъ связь аттрибутовъ или качествъ въ различныхъ субстанціяхъ вещественныхъ, и всю связь духовныхъ явленій въ одномъ и томъ же подлежащемъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ примѣръ синтезовъ, которыхъ никакъ нельзя выводить изъ опыта, какъ это исключительно дозволялъ Юмъ. Есть синтетическія сужденія не выводимыя ни изъ какихъ данныхъ опыта, и это, именно, непосредственныя сужденія связанныя съ операціями внѣшнихъ чувствъ, памяти и сознанія. Въ нихъ мы почерпаемъ первоначально различныя идеи; и разсудокъ, получающій ихъ путемъ отвлеченія и анализа этихъ сужденій, и связующій ихъ въ сужденія общія, добываетъ этимъ путемъ различныя начала, которыя, въ послѣднемъ анализѣ, суть только общіе элементы или не-опытныя начала, связанныя съ живыми частными фактами внѣшнихъ чувствъ, памяти и сознанія. Добываніе общихъ началъ путемъ отвлеченія и обобщенія ввело въ обманъ Юма и Локка; потому что заставило ихъ принять, что эти начала вообще начинаютъ существовать съ началомъ отвлеченнаго мышленія, работающаго надъ идеями, ихъ сходствомъ и различіемъ; между тѣмъ какъ на дѣлѣ разсудокъ, или отвлеченное мышленіе, въ сво-

ихъ обобщеніяхъ приходитъ, въ концѣ, къ тому что уже лежало въ основѣ всей связной операціи внѣшнихъ чувствъ, памяти и сознанія,—слѣдовательно, въ основѣ всѣхъ частныхъ опытныхъ сужденій, отъ которыхъ отправляются, путемъ обобщенія, къ общимъ началамъ. Отсюда истина такихъ началъ имѣетъ непосредственную очевидность для всякаго кто не знакомъ съ пріемами научнаго анализа и никогда не пытался самъ, сводить свои сужденія о вещахъ къ общимъ началамъ. Въ этомъ отношеніи между грубѣйшимъ невѣждою и философомъ не существуетъ никакой разницы. *) И если, выраженныя отвлеченно, они вызываютъ, въ умахъ нѣкоторыхъ философовъ, духъ сомнѣнія въ ихъ истинности, то, какъ сужденія непосредственныя, связанныя съ операціями указанныхъ способностей, они сопровождаются непреодолимымъ убѣжденіемъ въ дѣйствительности ихъ предмета даже у самыхъ скептиковъ.—**)

Поставивши такъ-называемыя нами обобщенія въ обратное отношеніе къ частнымъ фактамъ умственной жизни, Ридъ имѣлъ, такимъ образомъ, легкій трудъ указанія, въ составѣ нашихъ сужденій, различныхъ универсальныхъ и необходимыхъ началъ работающихъ, раньше этихъ сужденій какъ отвлеченныхъ или опытныхъ,—въ качествѣ сужденій непосредственныхъ, «сужденій природы». Стоило только наблюдать или, *во-первыхъ*, обыкновенныя сужденія, повторяющіяся у всѣхъ и каждаго, при встрѣчѣ съ дѣйствительностію внѣшнихъ чувствъ и сознанія, — и выразить ихъ въ отвлеченныхъ предложеніяхъ:—это будутъ «начала истинъ случайныхъ», ка-

*) Ibid pp 364. 365, 367

**) Ibid. pp. 366, 367

ковы, разсмотрѣнныя нами, непосредственныя сужденія заключенныя въ операціяхъ внѣшнихъ чувствъ, памяти и сознанія;—или, *во-вторыхъ*, верховныя начала всѣхъ извѣстныхъ наукъ, — математики, логики, индуктивной науки о природѣ и духѣ: — это будутъ аксіомы различныхъ наукъ, «начала истинъ необходимыхъ», т е. опирающихся, въ концѣ аргументаціи, на этихъ универсальныхъ и необходимыхъ началахъ. Начала опытной или индуктивной науки Ридъ называетъ началами метафизическими, и къ числу ихъ относитъ: 1) начало субстанцій, по которому «всякое качество предполагаетъ субъектъ»; 2) начало причинности, по которому «все начинающее существовать имѣетъ необходимо какую нибудь причину», и 3) «начало причинъ конечныхъ», которое всего болѣе внушаетъ идею Божества,—точно такъ, какъ начало субстанцій имѣетъ приложеніе въ признаніи существованія духа и внѣшняго міра.

Въ этихъ универсальныхъ и необходимыхъ началахъ мы имѣемъ всѣ идеи не почерпаемыя изъ данныхъ опыта,—идеи числа, качества, существованія, отношенія, — субстанціальнаго, причиннаго, пространственнаго и временнаго,—духа, внѣшняго міра, Божества и т. д. Мы находимъ ихъ въ нашихъ сужденіяхъ непосредственныхъ, и соединяемъ ихъ въ нашихъ сужденіяхъ или положеніяхъ отвлеченныхъ. Но если бы предложили вопросъ: что прежде вообще возникаетъ въ нашемъ духѣ,—сужденія, или эти общія идеи,—то такой вопросъ, по мнѣнію Рида, оказывается недоступнымъ аналитическому рѣшенію. Сужденія не возможны безъ понятій,—напр. существованія, отношенія и пр.; и наоборотъ, понятія такого рода не возможны безъ сужденій. Такъ, по крайней мѣрѣ, въ

нашемъ настоящемъ или зрѣломъ опытѣ; въ началѣ первыхъ проблесковъ этихъ операцій, одна должна предшествовать другой; но какая именно, рѣшить невозможно*).

Что касается до значенія этихъ началъ и идей, то оно опять не выноситъ насъ за предѣлы опыта, съ точки зрѣнія аргумента или доказательства. Все что устанавливается этими началами, это—непреодолимое убѣжденіе въ ихъ истинности; итти дальше этого убѣжденія, и объяснять его законность, или его права на наше довѣріе, невозможно. Потому что всякая попытка бороться противъ этого убѣжденія окажется напрасною**). Наше убѣжденіе въ существованіи вещества, духа и Бога, не вытекаетъ изъ какихъ нибудь построеній a priori,—какъ того хотѣла схоластика,—и потому демонстративная метафизика невозможна. Но всякій разъ, когда мы обращаемся къ нашимъ чувствамъ, нашему сознанію, и созерцанію конечныхъ причинъ, идеи ихъ существованія внушаются намъ, съ непреодолимою силою убѣжденія въ дѣйствительности ихъ предмета. Кромѣ этого факта убѣжденія невозможно открыть никакого исхода изъ круга явленій; но естественная сила этого факта и не нуждается ни въ чемъ дальнѣйшемъ. Очевидность внѣшнихъ чувствъ, очевидность памяти, очевидность сознанія, очевидность аксіомъ, имѣютъ совершенно такую же цѣну, какъ и очевидность доказательствъ. Гораздо болѣе, очевидность послѣдняго рода зависитъ, въ послѣдней инстанціи, отъ очевидности первыхъ родовъ; очевидность демонстративная основана на непосредственной или «интуитивной»,—какъ это, напр., мы наблюдаемъ въ примѣрѣ математи-

*) Ibid. p. 369.

**) Ibid. p. 380.

ческихъ аксіомъ и доказательствъ *). Это одинъ и тотъ же разумъ (reason), опредѣляющій убѣжденія разумной твари. «Мы приписываемъ разуму»—говоритъ Ридъ—«два отправленія или двѣ ступени. первая состоитъ въ сужденіи о вещахъ, какія очевидны сами по себѣ; вторая, въ извлеченіи, изъ такихъ сужденій, слѣдствій, которыя сами по себѣ не очевидны. Первая есть собственное основаніе и единственная функція здраваго смысла (въ противоположность «умономѣшательству и метафизическому сумасбродству»), откуда слѣдуетъ, что здравый смыслъ есть только одна изъ ступеней разума. Но для чего, скажутъ, давать ей особенное имя?—На это достаточно отвѣтить: для чего уничтожать имя, которое находится въ языкѣ всѣхъ образованныхъ націй, и которому служитъ защитою такая глубокая давность? Но есть отвѣтъ прямой и рѣшительный, первая ступень разума требуетъ особеннаго названія потому, что самая многочисленная часть людей совсѣмъ не обладаетъ второю. Только та именно ступень и дѣлаетъ ихъ существами разумными, способными регулировать свое поведеніе, и входить въ обязательства въ отношеніи къ другимъ» **).

Къ числу универсальныхъ и необходимыхъ началъ, которыя отдѣляются совершенно, какъ отъ началъ теоретическихъ, такъ и другъ отъ друга,—относятся начала вкуса, или эстетики, и начала нравственности, или морали.

Въ чувствѣ красоты, или эстетическомъ вкусѣ, Ридъ различаетъ два элемента: ощущеніе, или духовное волненіе, и сужденіе. Сужденіе, по его теоріи, составляетъ

*) Ibid. pp. 393. 395. 330.

**) Ibid p. 396.

необходимый элементъ красоты; и на немъ собственно основана универсальность вкуса, или оцѣнки изящнаго, открывающаяся при всѣхъ различіяхъ. Эстетическое сужденіе, хотя и вызывается пріятнымъ волненіемъ, но отнюдь не выводится изъ этого волненія, точно также, какъ и изъ способностей теоретическихъ, дающихъ истины спекулятивныя. Впрочемъ, по своему составу, оно имѣетъ совершенную аналогію съ сужденіями, заключенными въ нашихъ предметныхъ перцепціяхъ. «Анализъ чувства красоты», говоритъ Ридъ, «открываетъ тѣже элементы, какъ и анализъ чувства сладкаго; въ немъ отыскивается, прежде всего, нѣкоторое пріятное волненіе, потомъ убѣжденіе, что вовнѣ существуетъ реальное качество, которое есть его причина»*).

Въ теоріи морали, или практическихъ способностей человѣка, Ридъ находитъ два главныхъ универсальныхъ и необходимыхъ начала, — начало свободы, и законъ нравственности. Чтобы быть исполнителемъ нравственнаго закона, нужно имѣть самостоятельныя средства къ его исполненію, или силы находящіяся въ нашемъ распоряженіи, — словомъ, свободу: нравственный, отвѣтственый дѣятель есть только дѣятель свободный **). Въ силу этого разсужденія, Ридъ устанавливаетъ сначала человѣческую свободу дѣйствія. Начало свободы помѣщено имъ въ числѣ «основныхъ универсальныхъ и необходимыхъ началъ истинъ случайныхъ» ***), и поставлено въ очевидномъ универсальномъ убѣжденіи, что «каждый изъ

*) Ibid. p. 419.
**) Ibid. p 426.
***) Ibid. p 375.

насъ имѣетъ нѣкоторую власть надъ своими собственными дѣйствіями и рѣшеніями своей воли» *).

Установивши нравственную свободу, Ридъ переходитъ къ указанію ея закона, — именно, начала долга. Это начало болѣе благородное, дающее болѣе ясное и надежное правило, чѣмъ интересъ, и безъ котораго человѣкъ не былъ бы дѣятелемъ нравственнымъ. **) Это универсальное, необходимое, и независимое ни отъ какихъ другихъ практическихъ операцій, начало дается намъ въ «нравственномъ чувствѣ (sentiment)», чувствѣ нравственнаго одобренія и неодобренія, и именно, въ нашихъ непосредственныхъ нравственныхъ сужденіяхъ, заключающихся въ этомъ нравственномъ чувствѣ, и отличныхъ отъ сужденій теоретическихъ, точно такъ, какъ отъ послѣднихъ отличаются сужденія эстетическія. ***)

Вотъ существенныя черты ридовой философіи «универсальныхъ началъ». Если обратить вниманіе, прежде всего, на ея результаты, которые должны были преодолѣть ученіе Юма, то нельзя не подивиться ихъ скудости. Въ самомъ дѣлѣ, изъ чего главнымъ образомъ слагаются эти результаты? Куда бы мы ни обратились,— къ теоріи ли пространства и времени, къ ученію ли о существованіи духа и внѣшняго міра, къ аксіомамъ ли различныхъ наукъ, или къ теоріи эстетическихъ и нравственныхъ сужденій,—всюду находимъ самое отчетливое выраженіе двухъ обстоятельствъ, которыя могутъ быть формулированы такимъ образомъ: «есть вещи, въ истинѣ

*) Ibid. p. 376.
**) Ibid. p 470.
***) Ibid. p. 475

которыхъ мы всѣ убѣждены, и не можемъ не быть убѣждены; хотя очевидно, что убѣжденій этого рода нельзя оправдать ни путемъ экспериментаціи, ни путемъ дедукціи или демонстраціи,—однимъ словомъ, никакими научными средствами».

Допустимъ, что эти результаты совершенно вѣрны. Спрашивается: чѣмъ же они отличаются, въ отношеніи къ границамъ нашего знанія и нашихъ научныхъ убѣжденій, отъ результатовъ полученныхъ Юмомъ? Развѣ, съ точки зрѣнія науки, они прибавляютъ хоть іоту къ нашимъ знаніямъ? Или развѣ Юмъ отрицалъ, что это убѣжденія всѣхъ и каждаго, и что раздѣлаться съ ними невозможно? Развѣ онъ спорилъ противъ того, что внѣшнія вещи всегда представляются намъ въ пространствѣ и времени, что мы вѣримъ въ ихъ независимое отъ насъ существованіе; что мы убѣждены въ существованіи духа, и въ нашемъ личномъ тожествѣ; что такъ-называемыя аксіомы наукъ суть дѣйствительно начала нашихъ знаній, что мы вѣримъ въ красоту предметовъ, помимо нашихъ эстетическихъ волненій; или, что мы убѣждены въ своей власти надъ своими дѣйствіями, и въ преимуществахъ святости долга, предъ всѣми другими мотивами поведенія?—Нѣтъ, нѣгъ и нѣтъ. Существованіе такихъ убѣжденій, и для Юма, какъ и для самого Рида, вещь безспорная, — какъ безспорно и то, что эти убѣжденія не выводятъ насъ, путемъ научнымъ, изъ сферы опыта, или не могутъ быть обращены въ идущія далѣе всякаго опыта, знанія. Такимъ образомъ, въ своей теоріи знанія, Ридъ не прибавилъ ровно ничего къ Локку и Юму: знаніе, наука, остаются у него, какъ и у Локка и Юма, въ границахъ одного опыта, и исчисленныя имъ не-опытныя

убѣжденія нисколько не измѣняютъ этого положенія вещей.

Въ чемъ же состоитъ вся разница въ теоріяхъ Юма и Рида?—Единственно въ томъ, что Ридъ умаляетъ значеніе опыта, для того чтобы возвысить въ нашихъ глазахъ субъективное значеніе своихъ «универсальныхъ и необходимыхъ» началъ; что онъ всѣ убѣжденія связываетъ исключительно съ одними теоретическими, эстетическими и практическими сужденіями, отдѣляя послѣднія отъ всѣхъ другихъ многочисленныхъ операцій духа, какъ совершенно отъ нихъ независимыя; что всѣ «универсальныя» сужденія онъ отдѣляетъ отъ опыта, — хотѣлъ бы лишить опытъ важнѣйшей части его началъ, и изъ твердыхъ знаній опыта образовать кумиръ, передъ которымъ онъ долженъ преклониться, какъ передъ существомъ совершенно другой природы. Это сглаживаніе различія, по происхожденію, важнѣйшихъ убѣжденій человѣка; и это обращеніе съ опытными началами науки, какъ съ не-опытными и отличными по своей природѣ отъ другихъ опытныхъ началъ, подчиненнаго значенія,— и составляетъ всю особенность ридовой теоріи «универсальностей».

«Гдѣ сужденіе, тамъ и убѣжденіе; есть не-опытныя сужденія, поэтому, есть и не-опытныя убѣжденія». Таковъ всегдашній лозунгъ философіи Рида. Отсюда является, у него, множество независимыхъ отъ опыта очевидностей, которыя не отличаются ничѣмъ другимъ, кромѣ того, что онѣ расписаны по различнымъ способностямъ,— принадлежатъ то чувственности, то сознанію, то памяти, то способности сужденій, то способности умозаключеній или разуму, то, наконецъ, эстетической и практической

силѣ сужденій, — и поэтому, соединены подъ общимъ именемъ «разума»,—вербальной связи всѣхъ этихъ самостоятельныхъ очевидностей, вытекающихъ изъ независимыхъ другъ отъ друга не-опытныхъ сужденій. И однако, простое сопоставленіе всѣхъ этихъ не-опытныхъ убѣжденій, сразу даетъ чувствовать всю неестественность такой теоріи. Неужели аксіомы математики, логики и индуктивной науки о природѣ и духѣ, нисколько не отличаются по своей очевидности отъ убѣжденія въ существованіи духа, вещества и Бога, какъ субстанцій, лежащихъ внѣ сферы нашего опыта? Или существованіе духа не болѣе очевидно, какъ и существованіе матеріи?

Скажемъ кратко, Ридъ смѣшалъ всѣ источники нашихъ убѣжденій въ одно общее русло сужденія; это большое удобство въ системѣ, но совершенно опровергается фактами. Убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра имѣетъ совершенно другую исторію, чѣмъ убѣжденіе въ существованіи духа и Божества; и убѣжденіе въ существованіи Божества имѣетъ совершенно другую исторію, чѣмъ убѣжденіе въ существованіи духа и вещества. Сила этихъ трехъ убѣжденій соразмѣрна силѣ производящихъ ихъ обстоятельствъ; и значеніе ихъ не имѣетъ ничего общаго съ убѣжденіями другихъ началъ. Между тѣмъ какъ первыя, по своему содержанію, выходятъ изъ предѣловъ опыта и науки, послѣднія, напротивъ, входятъ въ область опыта и науки и подлежатъ вполнѣ научной провѣркѣ; потому что суть ничто иное, какъ самыя общія или рельефныя данныя опыта. Слѣдовательно, въ первомъ случаѣ, очевидность вѣры; во второмъ, очевидность знанія, — опытнаго, индуктивнаго знанія. И хотя первый случай ведетъ насъ за пре-

дѣлы опыта, между тѣмъ какъ второй оставляетъ въ границахъ опыта,—оба случая сходятся въ томъ, что и тотъ и другой одинаково вытекаютъ изъ источниковъ опыта; иначе сказать, что всѣ «универсальности» Рида не суть простыя, неразложимыя и невыводимыя начала, не суть простые, непроизводные факты, а суть начала, которыхъ корень лежитъ въ нашемъ опытѣ, суть продуктъ разнообразныхъ факторовъ, которые, благодаря настойчивости Рида и его школы на мнѣніи противоположномъ, давно лежатъ въ кругѣ несомнѣнныхъ данныхъ психологическаго анализа.

Итакъ, единственно важное отличіе теоріи Рида отъ теоріи Юма, независимость отъ опыта, непроизводность тѣхъ духовныхъ феноменовъ, которые носятъ у него названіе «универсальныхъ» и «необходимыхъ началъ», точно также несостоятельно, какъ и его теорія первичныхъ операцій или способностей, съ которыми связаны эти начала,—или лучше сказать, вслѣдствіе именно полной несостоятельности послѣдней теоріи, передъ судомъ болѣе широкаго анализа духовныхъ явленій, котораго требовалъ Локкъ, и начало которому положилъ Юмъ. Открытые подъ руководствомъ послѣдняго широкіе законы нашей духовной конституціи разрѣшили удовлетворительно тѣ психологическія проблемы, надъ которыми недоумѣвалъ Ридъ и которыя онъ думалъ разрѣшить теоріею ихъ неразрѣшимости.

Мы долго останавливались на философіи Рида, какъ составляющей нѣчто своеобразное въ широкой школѣ Локка. Это—послѣднее усиліе, серіозно проявленное въ англійской наукѣ, сохранить схоластическія преданія,

насколько они казались примиримыми съ общими началами индуктивнаго изслѣдованія, усвоенными отъ Бэкона и Локка. Теорія Рида хочетъ быть вѣрна индуктивной методѣ и не думаетъ, чтобы наука могла выйти за предѣлы явленій и проникнуть въ самыя вещи, какъ существованіе независимое отъ явленій; но она хочетъ, тѣмъ же самымъ пріемомъ индуктивнаго изслѣдованія, доказать, что въ самыхъ явленіяхъ необходимо различать сторону получаемую путемъ опыта, и другую, не получаемую такимъ образомъ. Это разграниченіе спасается отъ внутренняго противорѣчія единственно произвольнымъ пониманіемъ опыта. Что такое опытъ съ точки зрѣнія Бэкона, Локка, или Юма? Всѣ явленія, всѣ наши духовныя состоянія, какую бы цѣну мы ни приписывали имъ, и какіе бы элементы въ нихъ ни открывали. Но Ридъ подъ опытомъ разумѣетъ свое,—данныя внѣшнихъ чувствъ, и данныя измышленнаго имъ «чувства внутренняго,»—что̀ и оставляло мѣсто для опыта не-опытнаго, для началъ находимыхъ путемъ индукціи, и однако не входящихъ въ предѣлы индукціи. Ридъ слѣдовалъ здѣсь внушеніямъ своихъ предшественниковъ, Прайса, Геррисса, Кудворта и школы Декарта. Къ чести философіи Рида, должно сказать, что удерживая основныя начала Бэкона и Локка, и признавая индуктивную методу единственно возможною, онъ сберегъ свою школу отъ дальнѣйшаго ретрограднаго движенія, и удержалъ ее въ границахъ психологическаго анализа, успѣхи котораго постепенно заставляли ее уступать Юму,—какъ это мы видѣли на Д. Стюартѣ, отказавшемся отъ теоріи причинности Рида, въ пользу Юма, когда теорія послѣдняго была представлена Броуномъ, съ безпощадностію психо-

логическаго анализа, не оставлявшаго мѣста колебаніямъ для такихъ талантовъ, какъ Д. Стюартъ. Поэтому, единственно строгая, точная и ясная постановка проблемы объ «универсальныхъ началахъ,» и посильное рѣшеніе ея въ интересахъ схоластики, сохранились только въ школѣ Рида, и могутъ быть предметомъ нетруднаго изученія въ сочиненіяхъ Д. Стюарта, Гамильтона и Вюэлля (Whewell); литературныя манеры ихъ часто не оставляютъ желать ничего лучшаго.

Въ то время какъ большая часть нѣмецкихъ ученыхъ находилась еще подъ властію философіи Вольфа, а меньшинство примкнуло къ новому направленію, данному Локкомъ, — небольшая группа ученыхъ стремилась помирить эти два непримиримыя направленія,—подобно Риду, надѣявшемуся совмѣстить съ новымъ направленіемъ схоластическія principia universalia. Плодомъ и послѣднимъ словомъ этихъ примирительныхъ стремленій въ Германіи была система *Канта*, и его школы, извѣстнѣйшимъ представителемъ которой въ нашемъ столѣтіи былъ *Фризъ*.

Кантъ поставилъ свою философію въ отчетливое отношеніе къ философіи Юма и философіи Рида и его школы, какъ предшествующимъ историческимъ фактамъ, съ которыми было связано появленіе его собственной системы. Каковъ бы ни былъ его отзывъ о трудахъ Рида, но онъ не скрываетъ, что изучалъ ихъ, раньше чѣмъ приступилъ къ составленію своей системы, и какъ намъ кажется, раньше чѣмъ познакомился съ Юмомъ изъ собственныхъ его сочиненій. Къ этой мысли насъ приводятъ многія обстоятельства, и между прочимъ то, что Кантъ буквально повторяетъ во всѣхъ случаяхъ то же

непониманіе Юма, какое мы встрѣтили у Рида. Кантъ увѣренъ, что Юмъ держится теорія ассоціаціи въ смыслѣ Локка, и что напр. идея причинности есть, по мнѣнію Юма, «незаконный плодъ комбинаціи воображенія и опыта,» *)—тогда какъ теорія ассоціаціи Юма имѣетъ другіе размѣры, и идея причинности есть, по его понятію, совершенно «законный плодъ» опыта, попорченный немного, въ рукахъ схоластики, наростами таинственной связи непзмѣнныхъ предыдущихъ и послѣдующихъ, вытекшей изъ игры воображенія. То несомнѣнно, что Кантъ понималъ «ассоціацію» Юма и «рефлексію» Локка, точно также какъ и Ридъ.

Общее непониманіе духа англійской философіи съ Бэкона и Локка, особенно выразилось, у Канта, въ его отзывѣ о трудахъ Рида. По мнѣнію Канта, труды этого ученаго и его школы, между которыми Кантъ отмѣчаетъ Освальда и Битти,—«повидимому, не сдѣлали ровно ничего» **) для отвѣта Юму;—замѣчаніе, которое само по себѣ совершенно справедливо. Но тутъ важно показаніе тѣхъ причинъ, которыя, по мнѣнію Канта, парализовали этотъ успѣхъ. Что это за причины? Мы видѣли, что причины эти лежали въ несостоятельности самой задачи какую преслѣдовалъ Ридъ. Кантъ, напротивъ, находитъ другую причину,—въ томъ именно, что Ридъ не отвѣтилъ Юму путемъ силлогизаціи à priori. «Вопросъ состоялъ не въ томъ», говоритъ Кантъ, «точно ли идея причины сама по себѣ способна и необходима для объясненія естественныхъ знаній, потому что въ этомъ Юмъ никогда не со-

*) Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten konnen. 1783.

**) Ibid.

мнѣвался; но въ томъ, получается ли она путемъ умозаключенія a priori, и имѣетъ ли такимъ образомъ очевидность внутреннюю, независимую отъ всякаго опыта»*). Мы знаемъ уже, что Ридъ утверждалъ, что эта идея имѣетъ именно такую очевидность, и вся разница между требованіемъ Канта, и манерою изслѣдованія Рида, остается въ томъ, что Ридъ, въ указаніи такой внутренней, независимой отъ опыта, очевидности универсальныхъ началъ слѣдовалъ путемъ правильнаго, хотя и недостаточнаго психологическаго анализа, а Кантъ находитъ, что онъ долженъ былъ для этого обратиться къ силлогизму.

Но силлогизмъ, какъ органъ открытія и аргументаціи, независимый отъ индукціи или отъ всякаго опыта, есть неизбѣжно petitio principii; поэтому Кантъ получаетъ, и долженъ получать, путемъ своихъ умозаключеній, только то, что уже имѣлъ прежде, что было получено имъ другимъ путемъ, зависимымъ отъ опыта, и отчасти книжнаго опыта. Потому что, въ цѣломъ итогѣ, его философія напоминаетъ «универсальности» Рида, названныя у него «трансцендентальностями». Это—тѣже перцепціи пространства и времени; та же апперцепція или сужденіе личнаго тожества; тѣ же начала истинъ необходимыхъ, начала математики, логики, науки о природѣ и духѣ;—начала истинъ случайныхъ, какъ идея внѣшняго міра, идея духа, какъ субстанцій; начала эстетическія и начала практическія, не-опытная (трансцендентальная) свобода, не-опытный нравственный законъ долга и пр. И вотъ что главнымъ образомъ заставило насъ замедлить на философіи Рида, которую мы считаемъ простѣйшимъ прототипомъ философіи Канта и его школы.

*) Ibid.

Но мы хотимъ сгруппировать всѣ черты общія Канту и Риду.

Кантъ, также какъ Ридъ, не понимаетъ теоріи ассоціаціи Юма, и толкуетъ ее по руководству Рида, существенно въ тѣхъ же словахъ

Кантъ принимаетъ листъ первичныхъ, независимыхъ, или непроизводныхъ операцій, или способностей духа, предложенный Ридомъ.

Кантъ принимаетъ всѣ важнѣйшія «универсальныя и необходимыя начала» Рида, и именно —а) какъ начала независимыя отъ опыта, подъ которымъ разумѣется тоже, что разумѣлъ Ридъ, т. е. данныя внѣшнихъ чувствъ, и придуманнаго Ридомъ «чувства внутренняго» или «сознанія»; б) какъ начала, принадлежащія особой способности духа въ ряду операцій, составляющихъ предметъ внутренняго чувства,—и называемой у Канта, какъ и у Рида, «разумомъ (reason, Vernunft)», в) какъ начала, лежащія въ основѣ опытныхъ синтетическихъ сужденій, вкуса и нравственности; г) какъ начала, не имѣющія въ своихъ главныхъ группахъ никакого родства, или совершенно различныя по своей природѣ; — д) какъ начала, хотя и составляющія основу и регулятивъ опыта, но однако, согласно съ Юмомъ и Локкомъ, не выводящія насъ за предѣлы опыта или простыхъ явленій, — если оставить въ сторонѣ связанныя съ ними убѣжденія или вѣру, имѣющія свое непоколебимое значеніе въ практикѣ, но не расширяющія горизонта нашего знанія за предѣлы нашихъ собственныхъ состояній. Самыя названія этихъ началъ «универсальными (allgemein)» и «необходимыми (nothwendig)», общи Канту и Риду, вмѣстѣ съ терминами «независимыя отъ опыта», «чистыя» и пр.; къ

нимъ прибавлены только схоластическое названіе «апріорныя», и собственно оригинальное кантовское—«трансцендентальныя».

Къ философіи Рида, тонко и едва замѣтно уклонившейся отъ критическихъ началъ цѣлой локковой школы, Кантъ прибавилъ всѣ схоластическіе предразсудки, остававшіеся въ его время въ нѣмецкой философіи.—методу силлогизма въ смыслѣ схоластики; страсть къ систематизаціи; двѣ энциклопедіи наукъ, «апріорныхъ» и «эмпирическихъ»; теорію духовныхъ силъ, какъ особенныхъ агентовъ, со всѣми схоластическими остатками ученія о «представленіяхъ», памяти, разсудкѣ, мышленіи и т. д. Этихъ факторовъ, полученныхъ изъ временъ схоластики, путемъ декартовой школы,—вмѣстѣ съ философіею Рида и нѣкоторыми извлеченіями изъ Локка (напр. идеею предварительной оцѣнки познавательныхъ средствъ), и Юма (напр. идеею аналитическихъ и синтетическихъ сужденій, въ ихъ отношеніи къ опыту),—совершенно достаточно, чтобъ объяснить сущность философіи Канта.

Въ основаніи всей философіи Канта, насколько она отличается отъ философіи Рида, лежатъ измѣненія ученія послѣдняго о «перцепціяхъ», и «сознаніи» или «внутреннемъ чувствѣ».

«Перцепціи» Рида, распадающіяся на независимыя отъ опыта, каковы пространство и время, и опытныя, каковы всѣ чувственныя впечатлѣнія (аффекціи), относимыя къ существующимъ внѣ духа предметамъ, принимаются и Кантомъ, и обозначаются терминомъ Anschauungen, съ прибавленіемъ поясняющаго латинскаго percepliones *).

*) Чистыя «перцепціи» суть у Канта «чистыя воззрѣнія (reine Anschauungen)», а опытныя суть «эмпирическія воззрѣнія (empyriche

Но подъ ощущеніемъ онъ разумѣетъ то, что разумѣлось во времена схоластики, — «представленія (Vorstellungen)»*) получаемыя въ присутствіи предметовъ. Поэтому «перцепціи» Канта суть отношеніе духа къ даннымъ «представленіямъ».

«Представленія» Канта имѣютъ подлѣ себя «понятія (Begriffe)», и стоятъ къ послѣднимъ, по своему происхожденію, приблизительно въ томъ же отношеніи, какъ и у Декарта. Т. е, тогда какъ «понятія», въ существѣ, суть собственность особенныхъ агентовъ, «представленія» впервые начинаютъ существовать въ актѣ ощущенія,— далѣе, воспроизводятся, а въ промежуткѣ времени между ощущеніемъ и воспроизведеніемъ, пребываютъ въ духѣ въ качествѣ «идей темныхъ (dunkle Vorstellungen)»; и Кантъ упрекаетъ Локка за то, что онъ отвергъ послѣднее обстоятельство**).

Подобное же видоизмѣненіе получила ридова теорія «сознанія». Сознаніе оставляетъ Кантъ въ качествѣ операціи современной и параллельной другимъ; но предметъ ея отчасти измѣняется. Здѣсь Кантъ положилъ начало теоріи, которой суждено было, въ послѣдствіи, играть широкую роль въ нѣмецкой психологіи,—теоріи сознанія, какъ операціи современной или параллельной идеямъ, «представленіямъ». Предметомъ «сознанія» сдѣлались «представленія», получаемыя внѣшними чувствами и воспроизводимыя воображеніемъ; Кантъ называетъ его въ

Anschauungen)». См. *I Kant*: Sammtliche Werke Herausgeg von K. Rosenkranz und I W. Schubert. VII Th. 2 te Abth. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1838. p. 20.

*) Anthropologie etc pp. 12, 45.

**) Ibid pp 21, 45.

этомъ качествѣ исключительно «внутреннимъ чувствомъ». Такимъ образомъ, внутреннее чувство есть только параллельный актъ, сопровождающій какъ «идеи ощущенія», такъ и «идеи воображенія». Въ этомъ смыслѣ, «внутреннее чувство» Канта есть вмѣстѣ и «внѣшнее чувство»*).

Остановимся на время. «Перцепціи» Рида, «сознаніе», суть фикціи, пополнявшія пробѣлы психологическаго анализа. Кантъ принимаетъ тѣ же фикціи: что же сдѣлалъ онъ для ихъ усовершенствованія? Прибавилъ схоластическую теорію «идей» и заставилъ «внутреннее чувство» *аффицироваться*, во-первыхъ, идеями, получаемыми отъ предметовъ внѣшнихъ, въ актѣ ощущенія, и во-вторыхъ, идеями «воображенія», которыя, становясь предметомъ «внутренняго чувства», изъ «темныхъ» переходятъ въ «ясныя» **). Притомъ, въ послѣднемъ случаѣ, идеи выступаютъ не только послѣдовательно, но и современно, и Кантъ приходитъ въ немалое удивленіе, что при огромномъ запасѣ «темныхъ представленій» хранящихся въ глубинѣ духа, въ то же время поле сознанія чрезвычайно ограниченно, и «на великой хартіи духа какъ бы *освѣщены* (illuminirt) только немногія мѣста».—***).

Отъ теоріи «представленій» и «внутренняго чувства» перейдемъ къ кантовой теоріи «чистыхъ перцепцій (reine Anschauungen)». Вездѣ гдѣ только Ридъ говоритъ о «внушеніи», Кантъ пользуется рессурсомъ схоластической психологіи,—теоріею способностей какъ особен-

*) Ibid. p. 24 , § 6
**) Ibidem
***) Ibid. p 22

ныхъ агентовъ. Поэтому, перцепція времени и пространства производятся у Канта особеннымъ агентомъ, «производительнымъ воображеніемъ»—*). Есть ли въ этомъ успѣхъ?—Нѣтъ. Ридъ еще не забылъ наблюденій Беркли; онъ зналъ, что пространство дается не вдругъ, и точно также думалъ и о времени. Заблужденіе его состояло только въ томъ, что онъ не догадывался, что пространство есть только сложный феноменъ, который тотчасъ исчезнетъ, если изъ состава его выдѣлить мускульныя чувства; онъ полагалъ, напротивъ, что хотя оно возникаетъ въ духѣ и по поводу нѣкоторыхъ ощущеній, но разъ возникши, не требуетъ отъ нихъ никакой поддержки, потому что не имѣетъ ихъ въ своемъ составѣ.—Кантъ, напротивъ, получаетъ ихъ сразу, и притомъ самымъ легкимъ способомъ, изобрѣтеніемъ новаго агента, «производительнаго воображенія»:—продолженіе методы, осмѣянной Локкомъ. «Что такое варить пищу въ нашемъ желудкѣ?—*Пищеварительная способность*». Что такое производитъ пространство и время? – *Производительное воображеніе*. И съ такими теоріями, которыя встрѣчаются на каждомъ шагу у Канта, онъ нимало не стѣсняется ставить себя выше Локка!..

Отношеніе перцепцій пространства и времени къ «перцепціямъ опытнымъ, у Рида и Канта, представляются вообще одинаково. Пространство есть условіе всѣхъ внѣшнихъ перцепцій. Ридъ доказываетъ это аналитически, тѣмъ, что безъ перцепціи пространства не возможны даже перцепціи такъ-называемыхъ у него «первичныхъ качествъ» матеріи, каковы твердость, плотность, фигура,

*) Ibid. p 63.

движеніе и проч., все это «внушается» осязаніемъ,—ощущеніемъ совершенно отъ нихъ отличнымъ *).

У Канта повторяется тоже увѣреніе Пространство, производимое «воображеніемъ», есть условіе существованія всѣхъ чувственныхъ качествъ тѣлъ, всѣхъ ощущеній осязанія, зрѣнія, слуха и проч.; эти «эмпирическія перцепціи внѣшнихъ чувствъ» не состоялись бы безъ содѣйствія «производительнаго воображенія». И это значитъ у Канта, что «представленія» получаются нами подъ условіемъ «чистой перцепціи пространства» **).

Кантъ раздѣляетъ взглядъ Рида, что преемство явленій, состояній, можетъ быть дано только подъ условіемъ идеи времени. Но у Канта это получаетъ спеціальный смыслъ, сообразно съ теоріею «представленій» и «внутренняго чувства» Это значитъ, во-первыхъ, что всѣ преемства получаются подъ условіемъ операціи «производительнаго воображенія», создающаго время, или, что время обнимаетъ собою всѣ преемства, и всѣ преемства входятъ въ готовое для нихъ ложе времени, созданное воображеніемъ, во-вторыхъ, что это именно преемства «представленій» воспроизводительнаго воображенія, «аффицирующихъ внутреннее чувство», такъ что внутреннему чувству они иначе подлежать не могутъ, какъ въ порядкѣ времени,—или, время есть условіе сознанія «представленій» воображенія; въ-третьихъ, такъ какъ чувство внутреннее есть вмѣстѣ сознаніе «представленій» ощущенія, или составная доля внѣшнихъ ощущеній, то поэтому, время есть условіе и перцепцій внѣшнихъ,—и имен-

*) *Cousin:* Philosophie Ecossaise. 1857. p. 291, 340.

**) Ibid 63, 72.

но, не ихъ существованія, не «идей» ихъ составляющихъ, а сознанія этихъ идей въ актѣ ощущенія. Такимъ образомъ, время есть условіе сознанія какъ «представленій» воображенія, такъ и «представленій» ощущенія;— иначе, условіе всѣхъ преемствъ внутреннихъ и внѣшнихъ.

Этимъ у Канта и отдѣляются чувства внѣшнія отъ «чувства внутренняго». Внѣшнія чувства даютъ «идеи» внѣшнихъ предметовъ, подъ условіемъ пространства, и въ пространствѣ. Но это не относится къ сознанію ихъ: сознаніе начинается съ операціею «внутренняго чувства», работающаго подъ условіемъ времени, и получающаго всѣ «представленія» во времени. Такимъ образомъ, сфера «субъекта» обнимаетъ собою всѣ данныя внѣшнихъ и внутренняго чувствъ; но сфера «объекта» обнимаетъ только пространственное.

У Рида, теорія пространства и времени была направлена противъ Юма, для доказательства того, что есть синтезы, предваряющіе синтезы идей. Тоже самое и у Канта; но съ тою разницею, что у него все дѣло идетъ съ самаго начала о синтезахъ «идей».

Что же это за синтезы?—Комбинаціи внутреннихъ и внѣшнихъ перцепцій съ перцепціями времени и пространства, основанныя на «внушеніи»,—отвѣчаетъ Ридъ. Законы ассоціаціи, сочетавающіе различныя ощущенія по началу смежности, и дающіе виды сосуществованія, пространства,—различныя протяженія, фигуры, плотности,— и виды преемства, времени,—движеній, состояній духа,— отвѣчаетъ Юмъ и позднѣйшая психологія. - Кантъ опредѣлилъ по-своему отношеніе сочетавающаго, пространства и времени, къ сочетаваемому, идеямъ въ ощущеніяхъ и идеямъ воображенія, - а именно, схоластическою

теоріею «матеріи» и «формъ». Это—наслѣдство Аристотеля, которое его послѣдователями было приложено и къ операціямъ умственнымъ. Такимъ образомъ, различали матерію и форму «представленій», «понятій», какъ отвѣчавшее матеріи и формѣ въ самыхъ предметахъ, частныхъ вещахъ, и родахъ или видахъ, иначе, «универсальныхъ идеяхъ» ихъ. Понимались эти вещи всегда произвольно, и въ различныхъ случаяхъ различно; но одно правило руководствовало въ этомъ разграниченіи: матерія должна быть чѣмъ нибудь множественнымъ, а форма какимъ нибудь единствомъ. Этимъ правиломъ руководится и Кантъ. Въ настоящемъ случаѣ, идеи ощущенія и воображенія суть множество, слѣд. «матерія». Пространство и время связываютъ ихъ, даютъ имъ нѣкоторое единство; слѣд. это — «формы». Такимъ образомъ, въ перцепціяхъ внѣшнихъ есть матерія, внѣшнія ощущенія, и есть форма, пространство, поэтому пространство есть «форма внѣшнихъ чувствъ». Такимъ же образомъ, врема есть «форма чувства внутренняго». *)

Вотъ и всѣ важныя особенности теоріи Канта относительно пространства и времени. Всѣ онѣ вышли изъ слѣдующихъ источниковъ.—теоріи «представленій»; измѣненной теоріи «сознанія»; теоріи «духовныхъ силъ», какъ особенныхъ агентовъ; и теоріи «матеріи» и «формы». —Мы считаемъ излишнимъ упоминать о методѣ, — умозаключеніяхъ a priori, независимыхъ отъ всякой индукціи.

Переходимъ къ началу личнаго тожества. Для Рида и Канта, это—начало не-опытное. Опытъ, у того и дру-

*) Kritik der reinen Vernunft. Herausgeg. v. Hartenstein. Transcendentale Aesthetik. p. 59 et sqq

гого, ограничивается показаніями внѣшнихъ чувствъ и «чувства внутренняго». «Внутреннее чувство» или «сознаніе», разсуждаетъ Ридъ, есть простое сопровожденіе различныхъ духовныхъ операцій, мыслей, чувствъ, ощущеній и проч; это сознаваемое преемство духовныхъ состояній или явленій, и только. Въ немъ, такимъ образомъ, не дается тожественнаго субъекта и идеи его существованія. Слѣдовательно, заключаетъ онъ, это — сужденія, привходящія въ замѣчанія или «апперцепціи» внутреннихъ состояній. *Я* есть нѣчто дополнительное къ сознанію, какъ простому источнику внутренняго опыта, или ознакомленія съ различными преемственными состояніями; оно постоянно тоже, между тѣмъ какъ послѣднія смѣняются.

Кантъ раздѣляетъ вполнѣ взглядъ Рида на «внутреннее чувство», «опытъ», и отношеніе къ нимъ идей существованія и тожества субъекта. Сознаніе, въ смыслѣ «внутренняго чувства», называется у него «эмпирическимъ сознаніемъ»; апперцепціи этого сознанія къ его предметамъ, «эмпирическими апперцепціями»; сужденія тожества и существованія называются «сознаніемъ чистымъ», «сознаніемъ разсудка», «чистою апперцепціею», «трансцендентальнымъ единствомъ сознанія».

Теорія перцепцій и сознанія играетъ, у Рида и Канта, фундаментальную роль, въ оправданіи теоріи не-опытныхъ началъ, находимыхъ ими въ наукахъ. Ридъ разбиралъ непосредственныя внушенія внѣшнихъ ощущеній, памяти и сознанія, чтобы доказать, что есть сужденія теоретическія, въ истинности которыхъ мы убѣждены непосредственно, которыя существуютъ раньше всякаго отвлеченнаго мышленія и составляютъ опору его. Эти

непосредственныя сужденія, которыя мы открываемъ путемъ анализа внѣшнихъ перцепцій, памяти и сознанія, суть, по мнѣнію Рида, универсальныя идеи и универсальныя сужденія, по нимъ формируются всѣ частныя опытныя идеи и сужденія, анализомъ которыхъ начинается впервые мышленіе отвлеченное.

Это вполнѣ принимается и Кантомъ; такія идеи называются у него «чистыми понятіями разсудка (reine Verstandesbegriffe)» и «категоріями (Kategorien)»; такія сужденія — «апріорными сужденіями», или «синтетическими сужденіями a priori». Требованіе такой связи основано, у Канта, опять на томъ, что анализу долженъ предшествовать синтезъ. *)

У Рида всѣ теоретическія «универсальныя» идеи и сужденія принадлежатъ способности понятій и сужденій, а «разумъ» имѣетъ два смысла: или, во-первыхъ, есть общее имя всѣхъ «универсальныхъ» и «необходимыхъ началъ», будутъ ли то начала истинъ случайныхъ, или необходимыхъ; или, во-вторыхъ, способность умозаключеній, опирающаяся на этихъ началахъ и обладающая своею собственною, демонстративною очевидностію. Кантъ принимаетъ тѣже два смысла термина разумъ; но съ слѣдующими видоизмѣненіями. *Во-первыхъ*, это—общее имя не различныхъ «внушеній», какъ у Рида, а различныхъ агентовъ,—«чистаго воображенія», «чистаго разсудка», «чистаго спекулятивнаго разума», «чистаго практическаго разума», «чистой способности эстетическихъ и телеологическихъ сужденій»; *во-вторыхъ*, какъ способность умозаключеній, кромѣ роли, данной у Рида, исполняетъ

*) Kritik der reinen Vernunft. p. 122.

двѣ другія обязанности: а) то, что у Рида исполняютъ внѣшнія чувства, сознаніе и сужденія телеологическія,—внушающія идею духа, міра и Божества,—слѣдовательно, роль особеннаго агента, замѣняющаго рядовы «внушенія»; и б) силлогизацію о предметахъ этихъ идей, которую Кантъ, вслѣдъ за Беркли, Юмомъ и Ридомъ, призналъ также не попадающею въ цѣль, но по уваженію къ силлогизму, не могъ счесть плодомъ плохаго состоянія науки, а нашелъ дѣломъ лежащимъ въ самой природѣ разума; такъ что наивныя попытки средневѣковой метафизики перешли у него въ операцію особеннаго агента.

Что такое, у Канта, наши идеи духа, міра и Божества?—Прежде всего, идея духа, идея субъекта, *я*, тожественнаго во всѣхъ духовныхъ операціяхъ, и по нашему убѣжденію, дѣйствительно существующаго, въ анализѣ есть только медленно образующаяся идея антитеза міру внѣшнему, протяженному, и отожествленіе всѣхъ духовныхъ состояній, новыхъ или воспоминаемыхъ, съ этою идеею или въ этой идеи. У Рида, идея этого тожественнаго *я* есть непосредственное сужденіе, входящее во всѣ наши наблюденія надъ своими операціями, выражающееся въ отнесеніи, къ этому тожественному субъекту, всѣхъ этихъ операцій, какъ его феноменальныхъ предикатовъ, и сопровождающееся непосредственнымъ убѣжденіемъ въ его реальности, или существованіи не въ одной идеи.—У Канта, это идея «чистой апперцепціи», взятой вмѣстѣ со всѣми данными «внутренняго чувства», какъ ея «эмпирическими опредѣленіями», предикатами. Но такъ какъ, у Канта, въ «чувство внутреннее» входятъ и всѣ данныя чувствъ внѣшнихъ, то можно опа-

саться, что, при такомъ широкомъ описаніи «субъекта», не останется матеріала для «объекта», міра. Но Кантъ не говоритъ о «внѣшнемъ» мірѣ, какъ противоположности «субъекта», а только о «мірѣ» вообще, чѣмъ такимъ образомъ стушовывается рѣзкій антитезъ между «субъектомъ» и «объектомъ». Затѣмъ Кантъ разлагаетъ наши духовныя состоянія на «субъектъ» и «объектъ». Такимъ образомъ, идея субъекта вытекаетъ изъ категоріи «субстанціальности»; а идея объекта изъ категоріи «причинности». Первая выражаетъ идею *я*, и всѣхъ данныхъ «внутренняго чувства», связанныхъ категоріею субстанціи; вторая—идею всѣхъ духовныхъ явленій, какъ состоящихъ въ связи по началу причинности.

Что такое идея Божества?—Вообще думаютъ, что это мысль о Существѣ верховномъ, Виновникѣ міра и проч., мысль, которая въ явленіяхъ не имѣетъ ничего отвѣчающаго ей, а только одни лишь поводы, вызывающіе ее. Это—идея, не имѣющая никакой аналогіи съ идеею субъекта или внѣшняго міра: для послѣднихъ мы паходимъ предикаты въ самыхъ явленіяхъ; но для Божества заимствуемъ, изъ міра явленій, лишь образы, отвѣчающіе возвышенности этого предмета нашей мысли.—Кантъ, поставившій идеи міра, духа и Божества, подъ общее дѣленіе «идей разума», считалъ себя въ обязанности, дать точно такое же аналитическое толкованіе идеи Божества, какое мы даемъ идеи духа и міра. По его теоріямъ двухъ послѣднихъ предметовъ, исчерпывающихъ весь опытный матеріалъ, въ связи съ поддерживающими его «трансцендентальностями»,—ничего больше не оставалось, кромѣ идеи тѣхъ же предметовъ взятыхъ вмѣстѣ, какъ одинъ предметъ науки. И точно, идея Бо-

жества есть у Канта... «идея системы»,—конечно, системы знаній «трансцендентальныхъ»... Т. е. Божество разсматриваемое съ точки зрѣнія аналитической, есть только полный объемъ того, что̀ мы называемъ явленіями,—вселенная взятая въ цѣломъ и разсматриваемая въ системѣ.—Такое объясненіе достаточно убѣждаетъ насъ, что Кантъ не былъ далекъ отъ созерцаній Спинозы; потому что скопировалъ своего бога съ его «абсолютной субстанціи». Какими послѣдствіями сопровождалась подобная «спекулятивная» теорія Божества, мы поймемъ, припомнивши божество Гегеля, какъ «систему абсолютнаго знанія». .

Практическое ученіе Рида вращается около двухъ вопросовъ: — о нравственной свободѣ, и нравственномъ законѣ. Ридъ защищалъ, что идея нравственной свободы не есть понятіе опытное, т. е. полученное изъ данныхъ сознанія и внѣшнихъ чувствъ,—что, напротивъ, она есть одно изъ коренныхъ «внушеній», или «непосредственныхъ убѣжденій» человѣка, принадлежащихъ независимой отъ опыта «функціи разума». Идея не-опытной свободы опирается на двухъ вещахъ: идеи причинности, и идеи не-опытнаго нравственнаго закона. Свобода есть причинность, и потому понятіе не-опытное; но эта причинность не есть необходимость, господствующая въ кругѣ опыта, потому что есть зависимость отъ практическаго разума, — не-опытнаго, универсальнаго, нравственнаго закона долга.

Идея свободы и у Канта есть идея особеннаго рода причинности, «разумной причинности», и также не зависитъ отъ опыта, какъ и простая идея (категорія) причинности. Причинность Кантъ понимаетъ въ смыслѣ не-

обходимости, механизма, господствующаго въ фактахъ «внутренняго чувства»; и все отличіе свободы находитъ въ томъ, что воля свободная есть воля направляемая не «чувственностію», а «разумомъ», идеею нравственнаго закона, которая не дается «внутреннимъ чувствомъ», или не зависитъ отъ «опыта». Поэтому, на языкѣ Канта, идея свободы означаетъ фактъ, выходящій изъ ряда «явленій», «ноуменонъ», «вещь въ себѣ», не подчиненную закону причинности, господствующему въ фактахъ внутренняго и внѣшнихъ чувствъ.

Въ ученіи о нравственномъ законѣ, Кантъ сходится съ Ридомъ до подробностей. Отступленія состоятъ въ силлогизаціи и вообще въ схоластическихъ пріемахъ изслѣдованія. Главная разница состоитъ въ томъ, что Ридъ понимаетъ разумъ практическій, во-первыхъ, какъ способность умозаключеній изъ данныхъ опыта, на которой основано наше благоразуміе; и во-вторыхъ, какъ способность «непосредственныхъ внушеній» идеи долга, обязанности. У Канта, первая называется «эмпирическимъ» практическимъ разумомъ; но вторая понимается какъ способность практическихъ умозаключеній независимыхъ отъ опыта. У Рида, «внушенія» совпадаютъ почти всюду съ «сужденіями» независимыми отъ опыта; у Канта, становятся всюду операціями особенныхъ агентовъ.

Теорія эстетическихъ и телеологическихъ сужденій*) Канта напоминаетъ двѣ теоріи Рида:—вкуса и телеологіи. Кантъ видѣлъ въ нихъ «универсальныя и необходимыя начала» независимыя отъ опыта, въ значеніи «непосредственныхъ сужденій», обладающихъ своеобразною оче-

*) Kritik der Urtheilskraft.

видностію. Главное отличіе Канта состоитъ въ томъ, что онъ разсматриваетъ тѣ и другія сужденія, какъ операціи однородныя, принадлежащія одному и тому же агенту,—«способности сужденій».

Оставляя въ сторонѣ эту различную классификацію эстетическихъ и телеологическихъ сужденій, и всю схоластическую обработку даннаго въ нихъ матеріала, мы найдемъ, у Канта, въ существѣ, тѣ же двѣ теоріи Рида, которыя и падаютъ вмѣстѣ съ цѣлою системою его «универсальностей».

Въ заключеніе, мы должны упомянуть, что Кантъ вѣренъ, отъ начала до конца, схоластической теоріи «матеріи» и «формъ». Всѣ «агенты трансцендентальные» даютъ форму—матеріи, доставляемой агентами «эмпирическими». Какъ формы, они играютъ въ явленіяхъ фундаментальную роль. Такимъ образомъ, напр., безъ «категорій» не существовала бы, по мнѣнію Канта, сама феноменальная природа; видимая вселенная держится на категоріяхъ. Такое же значеніе имѣютъ и другія формы; это опора и сущность явленій. Поэтому, у Канта, метафизика сохранилась; и вольфовы энциклопедіи наукъ,—«эмпирическихъ», «апостеріорныхъ», «опытныхъ»,—и «раціональныхъ», «апріорныхъ», «не-опытныхъ», удержаны и Кантомъ,—хотя послѣднія означаютъ только теоріи «универсальностей», добываемыхъ путемъ силлогизаціи à priori. Взятые отдѣльно отъ своихъ операцій, и сопоставленные вмѣстѣ, агенты «эмпирическіе» и агенты «трансцендентальные» имѣютъ весьма странный видъ. Хотя роль тѣхъ и другихъ открывается въ одно время,—по требованію формы и матеріи, не существующихъ другъ безъ друга; но, какъ отдѣльные агенты, они существу-

ютъ раньше своихъ одновременныхъ операцій, съ предварительною частною готовностію, начать ихъ по первому вызову.—разсудокъ съ своими «категоріями», разумъ съ своими «идеями» и т. д. И въ этомъ лежитъ коренная несообразность всей кантовой системы. Существованіе, и современная дѣятельность, различныхъ агентовъ,—непримиримыя съ понятіемъ духа; и существованіе готовыхъ формъ, привходящихъ отвнѣ къ готовой матеріи,—уничтожаютъ всякую живую причинность духовныхъ явленій, и обращаютъ ихъ въ мертвый механизмъ какого-то пространственнаго сложенія и разложенія силъ.

Этой характеристики системы Канта совершенно достаточно для нашей цѣли. Какъ въ исторіи новой науки вообще, такъ и въ исторіи ученаго движенія въ самой Германіи, съ половины XVIII-го столѣтія,—система Канта была рѣшительною реакціею противъ науки индуктивной, и замаскированнымъ возвращеніемъ къ схоластикѣ и школѣ Декарта.

Прежде чѣмъ перейдемъ къ Фризу, представителю «трансцендентальной» философіи въ текущемъ столѣтіи, работавшему совершенно въ общемъ тонѣ кантовой системы, но съ нѣкоторыми особенностями, которыя имѣли свое значеніе въ исторіи кантовой школы, — отмѣтимъ психологическую литературу писателей, которые, еще въ нынѣшнемъ столѣтіи, были во всемъ неуклонными приверженцами кантовой системы. Между ними нельзя не различить двухъ порядковъ. Одни изъ нихъ работали первоначально подъ непосредственнымъ вліяніемъ философіи англійской; но съ появленіемъ системы Канта, мало-по-малу перешли въ его лагерь. Таковы, именно,

Шульце, Пелицъ, Мейстеръ, Абихтъ, Гоффбауеръ, Якобъ, Іоргъ. Другіе прямо заявили себя, въ литературѣ, послѣдователями Канта, во всѣхъ подробностяхъ его «эмпирическаго» и «трансцендентальнаго» ученія о духѣ. Сюда именно принадлежитъ слѣдующая психологическая литература:

I. W. Olshausen: Leitfaden zum Unterricht in der Erfahrungsseelenlehre. 1800.

G. Wenzel: Menschenlehre oder System einer Anthropologie nach den neuesten Betrachtungen. 1802.

C. L. Funk Versuch einer practischen Anthropologie. 1803.

I. G. Gruber. Versuch einer pragmatischen Psychologie. 1803.

N. Treschow Kurzer Entwurf zu einer Lehre von der Kenntniss des Menschen oder Anthropologie. 1803.

J C. Goldbeck: Die Metaphysik des Menschen oder reiner Theil der Naturlehre des Menschen. 1806.

H. A. Töpfer: Anthropologische Generalkarte aller Naturanlagen und Vermogen des Menschen in ihrer Verbindung und Beziehung auf einander nach ihrer Hauptklassen. 1807.

L. G. K. C. Kiesewetter Fassliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zum Selbstbelehren. 1806.

J. F. Snell: Geisteslehre. 1822.

E. Klotz Lehrbuch der Erfahrungsseelenlehre als Propedeutik zur Philosophie. 1824.

W. Heidenreich: Vom Leben der menschlichen Seele. 1826.

J. C. Lucawetz: Grundriss der Erfahrungsseelenlehre oder empyrische Psychologie. 1827.

H. B. v. Weber. Handbuch der psychischen Anthropologie. 1829.

K. F. Heusinger: Grundriss der physischen und psychischen Anthropologie. 1829.

L. Reuss: Der Mensch in seiner naturgemässen Entwicklung sowohl des Geistes als des Korpers 1844.

K. C. E. Schmid: Psychologisches Magazin. 1796—798; 1803—804.

Психологія Фриза есть только корректура «трансцендентальныхъ» теорій Канта, сдѣланная, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ Д. Стюарта, на котораго Фризъ ссылается прямо, въ своемъ ученіи о сознаніи, *) составляющемъ, можно сказать, центральный пунктъ философіи Рида и Канта. Этимъ вліяніемъ объясняются и самыя свойства поправокъ, внесенныхъ Фризомъ въ философію Канта. Силлогизмъ, которымъ Кантъ думалъ придать такую непреодолимую силу универсальностямъ Рида, Фризъ призналъ несостоятельнымъ для этого дѣла **), и кантовы трансцендентальности отыскиваетъ путемъ психологическаго анализа. Въ оправданіе такой методы, отыскивающей путемъ опыта не-опытныя вещи, приводится, сдѣланное Ридомъ, и только вскользь упоминаемое Кантомъ, объясненіе отношенія «рефлексіи», въ смыслѣ отвлеченнаго мышленія, къ первоначальнымъ синтезамъ,

*) *Fries*: Handbuch der psychischen Anthropologie. 2-te Auflag. 1837. p. 80.

**) Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2-te Auflag. 1821. 1 Band p. 24, 30.

предшествующимъ всякому отвлеченію. Другія поправки касаются отличій Канта отъ Рида, въ теоріи перцепцій, «внутренняго чувства», «сознанія» или «чистой апперцепціи», отношенія убѣжденій къ «идеямъ разума» и т. д.,—и ставятъ дѣло, насколько было возможно, при всѣхъ схоластическихъ теоріяхъ оставленныхъ Фризомъ въ неприкосновенности, – приблизительно въ тоже положеніе, въ какомъ оно стояло у Рида и Д. Стюарта.— Другая перемѣна, внушенная Фризу послѣднимъ писателемъ, относится къ самому плану изложенія духовныхъ явленій. Кантъ занятъ былъ исключительно разысканіемъ трансцендентальностей, оставляя въ сторонѣ подробное изложеніе различныхъ операцій духа. Между тѣмъ Д. Стюартъ представилъ полное изложеніе духовныхъ явленій,—столько же производныхъ, какъ и «непроизводныхъ» началъ духа. Слѣдуя этому писателю, Фризъ, въ своей «Новой или антропологической критикѣ разума», на ряду съ ученіемъ «трансцендентальнымъ», излагаетъ подробно и всѣ другія психологическія теоріи. Въ послѣднихъ повторяется, въ существѣ, ученіе Канта, изданное особою книжкою, подъ названіемъ «Прагматической антропологіи». И здѣсь представляется случай провѣрить всю бѣдность психологическаго анализа кантовой психологіи, повторявшей, еще смѣлѣе чѣмъ философія Рида, что тѣ и другія начала не выводятся путемъ психологическаго анализа, и должны быть признаны неопытными, апріорными.

Фризъ высказываетъ весьма раздѣльно два основныхъ предположенія кантовой философіи:—идею способностей духа, какъ особенныхъ агентовъ, отличныхъ отъ духовныхъ операцій, и которымъ собственно принадле-

житъ вся внутренняя причинность духовныхъ явленій; и идею современнаго существованія нашего духа въ различныхъ состояніяхъ. Въ числѣ руководительныхъ началъ психологическаго объясненія, онъ ставитъ слѣдующее «Разнообразныя духовныя операціи имѣютъ мѣсто въ человѣческомъ духѣ *въ одно и тоже время*, хотя данное современно внутреннему наблюденію, и не имѣетъ какой нибудь чисто наглядной формы *)». «Внутренно мы наблюдаемъ, говоритъ онъ, «только духовныя *операціи*» **); но «эти операціи обнаруживаются въ насъ, въ быстрой смѣнѣ, весьма измѣнчивымъ образомъ... Постоянное, или по крайней мѣрѣ долѣе пребывающее въ насъ, суть способности (Vermogen) духа, *въ которыхъ онъ есть и бываетъ причиною своихъ операцій*» ***). «Правда», продолжаетъ онъ ту же теорію, «нѣкоторые новые ученые, какъ Фихте и Гербартъ, стали оспаривать это ученіе о духовныхъ способностяхъ, и хотятъ понимать жизнь духа только въ его операціяхъ, но къ этому они пришли вслѣдствіе ложныхъ метафизическихъ умозрѣній; здравый смыслъ и форма внутренняго опыта будутъ всегда противорѣчить тому.

«Духовныя операціи суть непосредственныя обнаруженія жизни (у Аристотеля ἐνεργεία) человѣка; но свойства, по которымъ мы судимъ, что̀ такое самъ человѣкъ и что̀ въ немъ находится, лежатъ въ способностяхъ духа (δύναμις Аристотеля)»... †)

Этимъ уже опредѣляется самая задача науки о духѣ:

*) Handbuch der psych. Anthropologie. p. 40.

**) Ibid. p. 22, 29.

***) Ibid. p. 20.

†) Ibid. p. 21.

она состоитъ въ изученіи этихъ способностей. «Итакъ», заключаетъ Фризъ теорію способностей, «каждая внутренняя операція принадлежитъ какой нибудь способности нашего духа. Эти способности и ихъ взаимодѣйствіе мы и хотимъ изучать. Многія изъ этихъ способностей позволяютъ объяснять и выводить себя изъ другихъ, которыя называются ихъ основными способностями. Поэтому, цѣль нашего ученія—показать, изъ какихъ основныхъ способностей состоитъ организація нашего духа, и какъ изъ нихъ вытекаютъ другія». *)

Въ ученіи о способностяхъ теоретическихъ (theoretische Vernunft), Фризъ преслѣдуетъ, вслѣдъ за Кантомъ, проблему нашего знанія. Кантъ въ теоріи перцепцій и сознанія, не принимаетъ, подобно Риду, непосредственныхъ убѣжденій въ существованіи внѣшняго міра и духа,—а пріобрѣтаетъ эти убѣжденія путемъ утомительныхъ силлогизмовъ, въ ученіи о «разумѣ». Фризъ возстановляетъ эти непосредственныя убѣжденія;—но съ прибавленіемъ, какого не было у Рида. Для Рида, все дѣло ограничивалось здѣсь непосредственными сужденіями и связанными съ ними убѣжденіями;—сказать, что мы непосредственно *знаемъ*, это было бы слишкомъ много для теоріи Рида. Въ этомъ отношеніи, положеніе Канта и Рида совершенно одинаково, хотя первый пріобрѣтаетъ его по-своему. Если и здѣсь есть нѣкоторая тенденція реалистическая, то это будетъ реализмъ практики, но не науки. И въ этомъ оба ученые, въ существѣ, совершенно согласны съ своимъ противникомъ, Юмомъ, за исключеніемъ того, что послѣдній оставлялъ безъ вся-

*) Ibid p. 22.

каго вниманія подобный практическій реализмъ, который наука можетъ имѣть предметомъ психологическаго объясненія, но который никакъ не можетъ быть ея руководительнымъ началомъ, — какъ этого желалъ Ридъ, и какъ это высказалъ Кантъ, включивши подобныя вещи въ «канонъ чистаго (научнаго) разума». — Фризъ, напротивъ того, думаетъ, что въ перцепціяхъ внѣшнихъ чувствъ и сознанія, мы получаемъ не только извѣстныя непосредственныя убѣжденія, но вмѣстѣ съ этимъ, и въ этомъ, и *непосредственныя знанія*. «Каждое знаніе», говоритъ онъ, «начинается по времени чувственными *) перцепціями, которыя даются намъ въ ощущеніи; посредствомъ нихъ мы познаемъ непосредственно присутствіе предметовъ въ пространствѣ и времени въ данную минуту; и такимъ образомъ, *чувствомъ внѣшнимъ* вводится непосредственно познаніе внѣшняго для насъ матеріальнаго міра, а *чувствомъ внутреннимъ* — познаніе *внутренняго міра* собственной дѣятельности духа». **)

Въ теоріи *внѣшнихъ ощущеній*, Фризъ придаетъ слову *перцепція* тотъ смыслъ, какой оно имѣло у Рида; т. е. значеніе непосредственнаго убѣжденія въ присутствіи внѣшняго предмета, въ минуту ощущенія, или, — держась фразеологіи Фриза, — непосредственнаго познанія этого присутствія. Но кромѣ ученія Рида объ аффекціяхъ и перцепціяхъ фризова теорія этого предмета слагается, въ цѣломъ, *во-первыхъ*, изъ теоріи «представленій», получаемыхъ въ актѣ ощущенія, и «сознанія въ широкомъ смыслѣ» ***), составляющихъ вмѣстѣ цѣльный

*) Въ широкомъ смыслѣ кантова термина *чувственность*.

**) Neue oder anthropol. Kritik der Vernunft. 1 Band. p 85.

***) Ibid p 68, 69.

актъ представленія (d. Vorstellen), а въ своей противоположности, то что у Фриза называется внѣшнимъ замѣчаніемъ (aussere Wahrnehmung), *во-вторыхъ*, изъ кантовой теоріи чувствъ удовольствія и неудовольствія, по которой послѣднія суть «аффекціи» внутренняго чувства. Такъ какъ у Рида аффекціи и обозначали именно различныя пріятныя или непріятныя состоянія духа (ощущенія благовонія розы и т. д.),—состоянія, которыя вызываютъ отнесеніе ихъ къ внѣшнему предмету,—перцепціи. то, поэтому, аффекціи Фриза остаются состояніями, о которыхъ онъ не можетъ сказать ровно ничего. «Ощущеніе (Empfindung)», говоритъ онъ, есть пассивное состояніе духа, въ которомъ онъ вынуждается къ перцепціи (zum Anschauen). Каждое ощущеніе содержитъ въ себѣ какое нибудь замѣчаніе (Wahrnehmung), и перцепцію присутствія предмета. Въ ощущеніи я получаю перцепцію какого нибудь присущаго предметнаго разнообразія,—звука, чего нибудь цвѣтного, теплаго и холоднаго и т. д. Такова чувственная перцепція. Безъ представленія, посредствомъ котораго перцепируется въ ощущеніи, ощущеніе есть только неопредѣлимая для насъ аффекція (Eindruck) внѣшняго чувства, посредствомъ которой возбуждается во мнѣ познаніе, т. е. чувственная перцепція... Относительно этой чувственной аффекціи мы рѣшительно не въ состояніи сказать что нибудь болѣе; потому что въ ней заключается внѣшнее отношеніе къ аффицирующему (zum Afficirenden), а наше наблюденіе есть только чисто внутреннее... Эта-то чувственная аффекція сопровождается непосредственнымъ чувственнымъ удовольствіемъ или страданіемъ, на сколь-

ко она мѣшаетъ или благопріятствуетъ минутному обнаруженію жизни.

«Поэтому, ощущеніе мы не вправѣ смѣшивать ни съ чувственною перцепціею, которая заключается въ немъ, ни съ чувствомъ удовольствія, которое имъ возбуждается»... *)

«Перцепція въ ощущеніи имѣетъ сама по себѣ непосредственную очевидность (Evidenz), представляя присутствіе предмета»...**)

«Этимъ, указаннымъ нами, свойствомъ ощущенія, по которому оно *непосредственно* содержитъ въ себѣ перцепцію присущихъ предметовъ, дается вообще твердая опора для теоріи знанія... Объяснить, какъ къ состояніямъ духа, не заключающимъ въ себѣ никакого познанія, привходитъ предметъ, и зачинается познаніе,—объяснить это изъ этихъ самыхъ состояній, есть нерѣшимая и безцѣльная задача. Потому что познаніе есть непосредственно только качество внутреннее»... ***)

Слѣдуя Канту, Фризъ ставитъ въ одну главу чувства внѣшнія и *чувство внутреннее*, проводя между тѣмъ фактомъ, и этою фикціею Рида, весьма подробную параллель. Поэтому, все что сказано о перцепціяхъ чувствъ внѣшнихъ, прилагается, вообще, и къ перцепціямъ «чувства внутренняго». Но ради той важной роли, какую играетъ теорія внутренняго чувства, въ философіи универсальностей Рида, Канта и, за ними, Фриза, и ради связанныхъ съ этою теоріею, безчисленныхъ нѣмецкихъ

*) Ibid. p. 86, 87.

**) Ibid. p. 89

***) Ibid. p 93.

странныхъ теорій духовнаго существованія, мы должны помедлить на этомъ пунктѣ философіи Фриза.

Мы не разъ замѣчали, что ложное дѣленіе нашихъ идей и вообще началъ духовной жизни, на опытныя и не-опытныя, у Рида и Канта, опиралось, прежде всего, на теоріи сознанія. Это коренное значеніе теоріи сознанія замѣчено и Фризомъ, хотя и высказывается въ словахъ, недостаточно опредѣленныхъ. «Способность самопознанія», говоритъ онъ, «есть первая и главная изъ всѣхъ духовныхъ способностей... Пренебреженіе изслѣдованіемъ этой способности, есть, въ концѣ, вина всѣхъ недоразумѣній въ философіи. Тщательное изслѣдованіе свойства внутреннихъ перцепцій моей дѣятельности, и особенно того обстоятельства, что я, прежде всего, долженъ вновь сознать свои представленія, чтобы могъ говорить объ нихъ, — такъ утонченно, что можетъ легко показаться выдумкою; потому-то и уклоняются отъ дальнѣйшаго занятія этимъ предметомъ. И однакожъ, взглядъ на теорію воображенія, и всѣхъ свойствъ логическаго мышленія, зависитъ единственно отъ этого обстоятельства. А безъ знакомства съ природою логическаго мышленія и, такимъ образомъ, съ настоящимъ значеніемъ самой логики, невозможенъ никакой взглядъ на метафизику, и никакое твердое убѣжденіе въ томъ, чѣмъ вообще должна быть философія. Поэтому, мы должны заняться ближе этимъ предметомъ; и нѣкоторыя обстоятельства, какія узнаются здѣсь впервые, будутъ руководствовать насъ въ цѣлой теоріи познавательной способности». *)

Подобно Канту, Фризъ различаетъ «внутреннее чув-

*) Ibid. p. 104.

ство» отъ «сознанія», разумѣя, подъ первымъ, «сознаніе» Рида, какъ операцію сопровождающую всѣ другія операціи духа, а подъ вторымъ то, что Ридъ называетъ сужденіемъ личнаго существованія и тожества, входящимъ во всѣ операціи сознанія или «частныя апперцепціи», и сочетавающимъ идею *я*, съ частными духовными операціями, какъ его предикатами.

Сознаніе Рида, вслѣдствіе неудачнаго названія его «внутреннимъ чувствомъ», которое стало такъ употребительно въ его школѣ, — Фризъ, подобно Канту, заставляетъ «аффицироваться» духовными операціями, и именно, въ томъ же, неизвѣстномъ имъ обоимъ смыслѣ, въ какомъ это говорилось выше объ аффекціяхъ внѣшнихъ чувствъ. «Сознанію», говоритъ онъ, «т. е. самопознанію нашего духа, точно также какъ и познанію внѣшняго міра, принадлежитъ извѣстное чувство, посредствомъ котораго оно возбуждается». .*) Это чувство Фризъ называетъ именно «внутреннимъ». Въ отличіе отъ сознанія, какъ сужденія личнаго существованія и тожества,—это будетъ способность, параллельная тому, что въ теоріи внѣшнихъ чувствъ названо внѣшнимъ замѣчаніемъ (aussere Wahrnehmung). Послѣднее слагается само изъ сознанія въ болѣе широкомъ смыслѣ, и «представленій», какъ его предметовъ. Разница между чувствами внѣшними, и чувствомъ внутреннимъ, будетъ та, что въ «замѣчаніяхъ» перваго рода, вызывающихъ перцепціи внѣшнихъ предметовъ,—предметъ сознанія есть «представленіе» получаемое въ актѣ внѣшняго ощущенія; между тѣмъ какъ въ замѣчаніяхъ второго рода, вызывающихъ

*) Ibid. p. 110.

идею самого духа, или сознаніе въ смыслѣ «самопознанія, (что называетъ Ридъ отнесеніемъ сознаваемыхъ операцій къ одному и тому же субъекту, *я*),—предметъ «сознанія въ широкомъ смыслѣ» есть какое нибудь воспроизведеніе,—и по теоріи Фриза, прежде всего, какое нибудь «представленіе», которое хранилось, въ промежуткѣ времени между внѣшнимъ и внутреннимъ замѣчаніемъ, въ качествѣ «темнаго представленія» Поэтому, для объясненія теоріи внутренняго чувства, Фризъ прибѣгаетъ именно къ фиктивному существованію «темныхъ представленій», замѣчая опредѣленно, что, въ описаніи этихъ вещей, «онъ слѣдуетъ большею частію Канту».

«Въ положеніи», говоритъ Фризъ, «что мы имѣемъ представленія и другія внутреннія операціи, которыхъ не сознаемъ, съ перваго взгляда кажется, лежитъ противорѣчіе; потому что, какимъ же образомъ мы знаемъ, что они есть у насъ, когда мы не сознаемъ ихъ? Такое возраженіе сдѣлалъ Локкъ, и поэтому онъ отвергъ существованіе такихъ представленій. Однакожъ, не сознавая прямымъ образомъ, мы можемъ сознавать косвенно,—что такія представленія дѣйствительно есть. Они называются, въ такомъ случаѣ, темными, въ противоположность яснымъ, которыя мы сознаемъ прямымъ образомъ.

«Кромѣ того, въ выраженіи *представленіе котораго я не сознаю*, лежитъ двусмысліе... Можно спросить, имѣемъ ли мы представленія безъ сознанія,—и отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно и отрицательно, смотря по различнымъ значеніямъ слова сознаніе. Въ значеніи неопредѣленномъ, сознавать значитъ тоже самое что представлять, и въ такомъ случаѣ при каждомъ представленіи есть, поэтому, и сознаніе; но въ опредѣленнѣйшемъ зна-

ченіи, сознаніе есть внутреннее замѣчаніе (innere Wahrnehmung), и на этотъ разъ есть представленія безъ сознанія,—именно, темныя».

Очевидно что Фризъ, перефразирующій только Канта, не понимаетъ сущности вопроса Если бы дѣло шло только о томъ, различаемъ ли мы всегда и вполнѣ элементы различныхъ духовныхъ состояній и послѣдовательные члены ихъ преемства, то на этомъ вопросъ, сколько мы знаемъ, не только Локкъ, но и ни одинъ изъ психологовъ его школы, никогда не отвѣчали утвердительно. Слабость нашего различенія и есть единственный поводъ къ психологическому анализу. Но когда спрашиваютъ: существуютъ ли такія вещи, какъ «представленія», «идеи», хранящіеся въ духѣ, въ промежутокъ времени между оригинальнымъ впечатлѣніемъ и воспроизведеніемъ,—Локкъ отвѣчаетъ отрицательно. Когда спрашиваютъ: существуетъ ли въ духѣ такая операція, какъ ридово «сознаніе»,—операція, современная другимъ. какъ ея предметамъ, тогда, по всѣмъ правиламъ и по всѣмъ данным психологическаго анализа, отвѣчается на это отрицательно. Но Кантъ и Фризъ понимаютъ свою теорію «внутренняго чувства», именно въ двухъ послѣднихъ смыслахъ. Сознаніе, во всѣхъ видахъ и формахъ, на которыя оба они такъ неистощимы, понимается ими всюду, въ смыслѣ Рида, какъ операція духа, параллельная или современная другимъ. Такимъ же образомъ, подъ «темными представленіями» они разумѣютъ не просто слабо или вовсе не различаемые элементы впечатлѣній и воспроизведеній, а напротивъ особыя существованія, особыя духовныя вещи, которыя, получивши бытіе въ актѣ ощущенія, ведутъ въ духѣ самостоятельную жизнь, или сосуществуютъ съ нимъ,

и именно, то встрѣчаясь съ сознаніемъ и становясь его предметомъ,—чѣмъ дается актъ внутренняго замѣчанія (innere Wahrnehmung), то опять расходясь съ нимъ, и въ послѣднемъ случаѣ,—въ состояніи этой изолированности отъ сознанія,—принимая снова положеніе «представленій темныхъ». И такое-то внутреннее замѣчаніе есть, во всѣхъ своихъ элементахъ, вещь несуществующая, ни такихъ «темныхъ представленій», ни такого «сознанія», а слѣдовательно и сочетанія ихъ, или внутренняго замѣчанія, какъ его описываютъ Кантъ и Фризъ,—не существуетъ.

«Даже болѣе», продолжаетъ Фризъ, «темное поле нашихъ представленій гораздо шире, чѣмъ ясное, которое мы сознаемъ. Въ цѣлой массѣ нашихъ минутныхъ представленій,—представленія ясныя составляютъ только немногіе свѣтлые пункты въ неизмѣримой области темнаго»—*). Точно въ нашемъ духѣ существуетъ и впрямь какое нибудь темное, широкое мѣсто, въ которомъ, при слабомъ освѣщеніи сознанія, выдѣляются явственно только немногіе пункты!...

Фризъ замѣчаетъ, что въ теоріи внутренняго чувства, онъ «ограничивается простымъ указаніемъ факта темныхъ и ясныхъ представленій»; и смыслъ этой, изложенной нами, теоріи высказываетъ ясно впервые въ теоріи памяти,—гдѣ наслѣдство схоластики выступаетъ безъ всякихъ двусмыслій. Подождемъ и мы этого пункта; а на этотъ разъ выслушаемъ результатъ, получаемый, по мнѣнію Фриза, изъ этого важнаго «факта».

«Эта разница темнаго и яснаго въ нашихъ ду-

*) Ibid. p. 115.

ховныхъ дѣятельностяхъ», говоритъ Фризъ, «показываетъ теперь совершенно наглядно, какое мѣсто въ нашемъ духѣ занимаетъ внутреннее чувство; оно есть способность духа ко вторичному сознанію какой нибудь своей дѣятельности. Оно снабжаетъ самосознаніе, которое окончательно образуется мышленіемъ,—первымъ содержаніемъ. Важнѣйшій законъ внутренняго чувства, которымъ проливается свѣтъ, заразъ на всю внутреннюю физику, будетъ слѣдующій. кромѣ простого присутствія въ духѣ извѣстной дѣятельности, требуется еще особенная впечатлительность (Empfänglichkeit), въ цѣляхъ сознанія таковой дѣятельности. – Потому что мы указали темныя представленія, которыхъ не сознаемъ, хотя и обладаемъ ими; къ этому сознанію, въ которомъ они становятся ясными, мы приходимъ впервые черезъ внутреннее чувство»*).

Такимъ образомъ, видовы внутреннія перцепціи или апперцепціи, т. е. частные акты сознанія какъ операціи, современной другимъ операціямъ духа,—съ помощію теорій «представленій», и «внутреннихъ аффекцій» сознанія, какъ особой силы въ духѣ, требующей, чтобъ ее потрогали (аффицировали), — получаютъ такой смыслъ. «*(Внутреннею) перцепціею* называется ясное представленіе; это перципированіе (percipiren) или внутреннее замѣчаніе (innere Wahrnehmung) представленій есть собственно основное во всемъ нашемъ знаніи (о духѣ); потому что извѣстное состояніе духа существуетъ для моего мышленія, лишь насколько я его замѣчаю въ себѣ. Эта перцепція или внутреннее замѣчаніе представленій

*) Ibid p 117.

опредѣляется, такимъ образомъ, съ одной стороны, впечатлительностію внутренняго чувства, съ другой, живостію представленій. Чѣмъ живѣе представленіе, тѣмъ легче мы замѣчаемъ его; и чѣмъ впечатлительнѣе внутреннее чувство, тѣмъ менѣе требуется для него живости представленій, чтобы мы могли сознавать ихъ.

«Состоянія и свойства духа въ обстоятельствѣ внутренняго замѣчанія, суть по преимуществу *горизонтъ внутренняго замѣчанія и вниманія*.

«Широкій или узкій горизонтъ внутренняго замѣчанія, какъ бы широкое или узкое поле зрѣнія внутренняго глаза, надъ которымъ онъ господствуетъ однимъ взглядомъ, составляетъ замѣчательную разницу въ талантѣ мышленія. Одинъ можетъ, передъ внутреннемъ глазомъ, удерживать твердо, другъ подлѣ друга, заразъ цѣлую массу представленій; другой долженъ сначала допустить ихъ послѣдовательное теченіе другъ за другомъ, каждаго порознь, чтобы получить сознаніе ихъ»; и т. д.

«Важнѣйшее обстоятельство, при внутреннемъ замѣчаніи прдставленій, есть вниманіе и ея противоположность. Усвоеніе представленія есть операція духа при замѣчаніи его. Вниманіе есть особенное замедленіе духа при усвоеніи опредѣленнаго представленія; оно есть особенное направленіе на него внутренняго чувства. Сюда принадлежатъ разсматриваніе, наблюденіе и т. п.—Ему противоположна разсѣянность, какъ состояніе, когда или слишкомъ много представленій заразъ тѣснится къ внутреннему чувству, или когда мы ни на одно изъ нихъ не обращаемъ особеннаго вниманія...*)

*) Ibid. p. 129—131.

До сихъ поръ говорилось о сознаніи, только какъ объ элементѣ внутренняго замѣчанія, параллельнаго внѣшнему замѣчанію. Теперь перейдемъ къ сознанію, которое Фризъ называетъ *самосознаніемъ* и *самопознаніемъ*,—сопровождающимъ тѣ внутреннія замѣчанія. Подъ этимъ сознаніемъ разумѣются, у Фриза, какъ и у Канта, двѣ вещи, данныя и въ теоріи Рида—во-первыхъ, входящая въ каждую внутреннюю перцепцію, идея субъекта, *я*, къ которому относятся всѣ перципируемыя операціи, какъ его предикаты; и во-вторыхъ, связанное съ этимъ, убѣжденіе въ его существованіи, именно, какъ тожественнаго субъекта. Идея *я*, называется, въ этомъ случаѣ, у Канта или Фриза, «чистымъ сознаніемъ» или «самосознаніемъ», «чистою апперцепціею»; а въ связи съ относимыми къ ней операціями,—«эмпирическимъ сознаніемъ».

Кантъ понялъ слишкомъ широко смыслъ «внутренняго чувства», и «чистая апперцепція» явилась у него общею связію всѣхъ «представленій»,— т. е. какъ въ фактѣ внѣшняго ощущенія, такъ и въ фактѣ воспроизведенія, или внутренняго замѣчанія. Фризъ, ограничивая внутреннее чувство однимъ воспроизведеніемъ, возвращаетъ операціи сужденія личнаго тожества, тотъ самый смыслъ, какой она имѣла у Рида; съ тѣмъ различіемъ, конечно, какое выходитъ, у Фриза, изъ особенностей теоріи внутренняго чувства.

Далѣе, Кантъ остановился исключительно на логической сторонѣ этого сужденія, представляя идею существованія грамматическою связію (копулою) субъекта, *я*, и его предикатовъ, духовныхъ операцій, и предоставляя убѣжденіе, въ существованіи такого субъекта, разуму

практическому. Здѣсь Фризъ, точно также, расходится съ нимъ, какъ и въ теоріи внѣшнихъ перцепцій, — получая не только непосредственное убѣжденіе, какъ Ридъ, но и непосредственное знаніе духа о своемъ существованіи,—непосредственное «чистое самосознаніе» или «самопознаніе». Онъ опредѣляетъ даже природу этого знанія: оно заключается въ *чувствованіи* (Gefuhl) своего существованія.

Эта передѣлка ридовыхъ универсальностей, изъ сужденій и убѣжденій, въ знанія и чувства, начата еще у Якоби; и Фризъ слѣдуетъ образцу, данному уже прежде. Вмѣстѣ съ этимъ, реалистическая тенденція фризовой философіи значительно удаляла бы его отъ Рида и Канта, этихъ реалистовъ въ практикѣ, но не въ знаніи и наукѣ, — если бы все дѣло не оставалось здѣсь одною фразеологіею. Указанныя два пункта, въ теоріи сознанія, Фризъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ.

«Внутреннія перцепціи», говоритъ онъ, «не составляютъ цѣлаго самосознанія духа, а суть только частныя, измѣняющіяся, эмпирическія опредѣленія его. Если именно вглядимся пристальнѣе въ эти перцепціи, то найдемъ, что въ каждой изъ нихъ содержится идея. *я существую* какъ внутренно дѣйствующій,—идея, которая въ каждой частной внутренней перцепціи опредѣляется, какъ эта опредѣленная частная дѣятельность, какъ представленіе, желаніе, чувство удовольствія,—когда я говорю: я вижу это, я слышу это, я думаю о существованіи Бога; я радуюсь и т. д. Въ каждой перцепціи внутренняго чувства, *я* есть, такимъ образомъ, общій предметъ. Всѣ онѣ имѣютъ предметомъ духъ, какъ тожественный субъектъ внутренно перципированныхъ операцій, который есть

простой коррелятивъ ихъ, но самъ представляется, какъ единство безъ множества» *).

Какъ основныя положенія теоріи «чистаго сознанія», Фризъ выставляетъ слѣдующія.

«Идея *я есмь*» (—т. е., проще, моего существованія) «не дается духу», говоритъ Фризъ, «вмѣстѣ съ частными внутренними перцепціями, но происходитъ независимо отъ каждой частной, и лежитъ въ основаніи ихъ всѣхъ, какъ вытекающая изъ разума, хотя мы сознаемъ ее впервые, какъ сопровожденіе каждой частной внутренней перцепціи». **)

«Чистое самосознаніе есть непосредственное чувствованіе (Gefuhl) моего существованія,—чувствованіе, которое впрочемъ мы замѣчаемъ, лишь какъ оно опредѣлено, въ каждой частной перцепціи какъ чувствованіе эмпирическое, и какъ оно возбуждается ими. Это чистое самосознаніе само не есть перцепція, а только неопредѣленное чувствованіе».—***)

«Отношеніе чистой апперцепціи, какъ формы внутренняго чувства, къ внутренней перцепціи составляетъ», говоритъ онъ, «великую разницу между внутреннею и внѣшнею перцепціею. Правда, въ первой, какъ и въ послѣдней, дается повсюду разнообразіе чего нибудь присущаго во времени,—какъ, во внѣшней, чего нибудь находящагося въ пространствѣ и времени. Но отношеніе каждой частной внутренней перцепціи, къ присущему чистому самосознанію, дѣлаетъ то, что здѣсь предметъ не

*) Ibid. p. 119.

**) Ibidem.

***) Ibid p. 120.

слагается впервые изъ разнообразія перцепцій, какъ матерія въ перцепціи внѣшней; но, напротивъ, частная перцепція имѣетъ предметомъ уже какую нибудь операцію духа, такъ какъ въ этомъ случаѣ я сознаю непосредственно, что̀ я мыслю, чего̀ хочу и что̀ чувствую.

«Такимъ образомъ, организація нашей способности сознанія», заключаетъ Фризъ, «состоитъ въ слѣдующемъ. въ основаніи ея лежитъ чистая апперцепція, какъ способность духа или разума, сознавать самого себя; но это сознаніе опредѣляется впервые внутреннимъ чувствомъ, какъ частною внутреннею перцепціею, и черезъ эти эмпирическія опредѣленія я впервые прихожу къ самопознанію». *)

Все это ученіе о внутреннемъ чувствѣ и сознаніи, не взирая на всѣ схоластическіе рессурсы, сводится къ теоріи, которую можно выразить въ немногихъ словахъ, и съ большею опредѣленностію. Она распадается на описаніе и объясненіе. Указывается фактъ, что во всякомъ сужденіи о своихъ состояніяхъ - мы высказываемъ двѣ вещи: идею *я*, и какую нибудь духовную операцію, которую сочетаваемъ съ этою идеею: я хочу, я думаю; и т. д. Предикаты въ этихъ личныхъ сужденіяхъ измѣняются, а подлежащее остается тоже. Отсюда Ридъ заключилъ, что подлежащее особой природы, чѣмъ сказуемыя; что операціи суть просто предметъ «сознанія», дѣло опыта, внутренняго наблюденія, между тѣмъ какъ субъектъ, *я*, хотя въ сужденіяхъ личныхъ и стоитъ въ связи съ этими операціями, но есть нѣчто такое, чего не дается минутныхъ сознаніемъ частной операціи, что̀ со-

*) Ibid. p 124.

провождаетъ преемственный рядъ минутныхъ сознаній (апперцепцій), какъ постоянный коррелятивъ ихъ предметовъ, т. е. частныхъ операцій,—и есть, поэтому, идея независимая отъ нихъ, хотя и возникающая по поводу ихъ; что, наконецъ, самая связь субъекта и предиката въ личныхъ сужденіяхъ, не есть дѣло отвлеченнаго мышленія (рефлексіи), занимающагося сочетаніемъ идей, а есть сужденіе непосредственное, связанное съ убѣжденіемъ въ реальности этого тожественнаго подлежащаго всѣхъ личныхъ сужденій, т. е. *я*, духа.—Такъ какъ, и по мнѣнію Фриза, возвратившагося къ Риду, черезъ Д. Стюарта, первые поводы, вызывающіе идею *я*, духа, даны съ первыми внѣшними ощущеніями **), то всю эту «организацію сознанія» Д. Стюартъ умѣлъ выразить въ нѣсколькихъ строкахъ

«Терминомъ сознаніе» — говоритъ онъ — «мы обозначаемъ непосредственное познаніе, какое духъ имѣетъ о своихъ ощущеніяхъ, своихъ мысляхъ, и вообще о всемъ, что происходитъ въ немъ дѣйствительно.

«Каковы бы ни были настоящія операціи духа, сознаніе есть нераздѣльный спутникъ ихъ».

«Нельзя сказать, что мы имѣемъ сознаніе (внутреннее чувство Фриза) своего собственнаго существованія; потому что понятіе этого факта (идея *я есмь* Фриза), по времени, необходимо, позднѣе сознанія внѣшнихъ ощущеній (внутреннія перцепціи, эмпирическія опредѣленія, предикаты Фриза), которыя намъ внушаютъ его (внутреннія аффекціи сознанія, вызывающія перцепціи операцій, сопровождаемыя идеею *я есмь* или чистою апперцепціею).

*) Ibid. pp. 93, 125.

Но Д Стюартъ не оканчиваетъ этимъ изложеніе идеи субъекта, или «чистой апперцепціи», какъ выражается Фризъ, вслѣдъ за Кантомъ. Къ предыдущимъ строкамъ онъ прибавляетъ:

«Посредствомъ сознанія и *памяти* мы пріобрѣтаемъ понятіе и убѣжденіе въ нашемъ личномъ тожествѣ». *)

Пересматривая всѣ теоріи Фриза объ этомъ предметѣ, мы не встрѣчаемъ ни слова о памяти. И это не просто недосмотръ; это основано на той теоріи современнаго существованія въ духѣ, всѣхъ его состояній, настоящихъ и прошлыхъ,—то въ качествѣ «темныхъ представленій», то въ качествѣ «представленій ясныхъ», или «внутреннихъ перцепцій» Тожество духа, у Фриза, какъ у Канта, осталось тожествомъ всего этого темнаго и яснаго сосуществованія; или,—такъ какъ духъ разбитъ такимъ образомъ на множество сосуществующихъ съ нимъ вещей,—означаетъ — какъ они и любятъ чаще выражаться — просто *единство* всѣхъ этихъ современностей, въ одной общей основѣ ихъ, въ одной субстанціи.

Соединяя важнѣйшія особенности теоріи Фриза, относительно внѣшнихъ чувствъ и сознанія, мы найдемъ, что онъ возвратился къ Риду, — признавая роль внѣшнихъ перцепцій, по образованію непосредственнаго убѣжденія въ существованіи внѣшняго міра; ограничивая смыслъ «внутренняго чувства», поставляя убѣжденіе въ существованіи духа, въ связь съ самою идеею субъекта; и соединяя первое проявленіе этой идеи, съ перцепціями внѣшнихъ чувствъ. Черезъ это, система его получила больше простоты и ясности, сравнительно съ системою

*) *D. Stewart.* Oeuvres Tom. I. p 135.

Канта, и сдѣлалась ближайшимъ руководствомъ къ изученію «трансцендентальной философіи».—Все новое, въ теоріи Фриза, ограничивается единственно ослабленіемъ критическаго такта, отчетливаго у Рида,—превращеніемъ его непосредственныхъ сужденій и убѣжденій, относительно существованія духа и внѣшняго міра, въ «непосредственныя знанія», которыя, въ отношеніи къ духу, выступаютъ въ формѣ «чувствованія».

Въ основаніи ученія о *памяти*, *воображеніи*, *ассоціаціи*, *воспоминаніи*, *привычкѣ* и проч.,—о тѣхъ различныхъ способностяхъ или операціяхъ, самостоятельность которыхъ Ридъ и его школа защищали противъ Юма и Гертли,—лежатъ у Фриза, какъ и у Канта, двѣ особенности: *во-первыхъ*, теорія «темныхъ и ясныхъ представленій», которую Фризъ высказалъ предварительно въ ученіи о внутреннемъ чувствѣ, но которая подробно раскрывается впервые въ ученіи о памяти; и *во-вторыхъ*, теорія «чистаго воображенія», которому Кантъ приписывалъ происхожденіе нашихъ перцепцій пространства и времени, и которое въ этомъ случаѣ замѣняло различныя ридовы «внушенія».

На теоріи *памяти*, какъ хранительницы «темныхъ представленій», основана, по мнѣнію Фриза, его теорія «внутренняго чувства» и «сознанія»; т. е., въ дѣйствительности, всѣ отступленія отъ теоріи сознанія Рида и Д. Стюарта. Эти отступленія составляютъ основу всѣхъ дальнѣйшихъ уклоненій, Канта и Фриза, въ ученіи о теоретическихъ способностяхъ; потому что вмѣстѣ съ теоріею памяти, или «представленій», удерживаются и схоластическія теоріи воспроизведенія, воображенія, от-

влеченія, понятій и т. д. Поэтому мы должны остановиться на ней съ особенною подробностію; тѣмъ болѣе что, у Канта и Фриза, окончательно сложилась комбинація лейбницевой теоріи ясныхъ и темныхъ представленій, съ теоріею сознанія Рида,—комбинація, составляющая ядро психологическаго ученія позднѣйшихъ нѣмецкихъ писателей о духѣ.

Послѣ того какъ теорія темныхъ представленій была заявлена впереди, какъ мнѣніе, которое ожидаетъ еще своего оправданія въ теоріи памяти,—мы не безъ удивленія встрѣчаемъ, въ послѣдней, уклоненіе отъ этого оправданія. По мнѣнію Фриза, теорія памяти, какъ способность храненія впечатлѣній, отдѣльной отъ ихъ воспроизведенія, или воспоминанія, не нуждается ни въ какихъ оправданіяхъ. психологія должна объяснить не это пребываніе впечатлѣній за ширмою сознанія, а то, какъ они уходятъ туда,—однимъ словомъ, объяснить фактъ *забвенія*. Фризъ ограничивается простою защитою своей теоріи отъ возможныхъ возраженій, и отвѣчаетъ на два:—первое, что такая теорія предполагаетъ современность различныхъ состояній духа (слѣдовательно, его реальную сложность, протяженность, — однимъ словомъ, качества свойственныя только матеріи); второе, что это, повидимому, вводитъ въ духъ слишкомъ большую дѣятельность. Послѣднее возраженіе, какъ мы видѣли, сдѣлано было въ давнопрошедшія времена, Александромъ Россомъ, защитникомъ «духовныхъ» или «интеціональныхъ представленій», Кэнельму Диджби, представителю теоріи «идей матеріальныхъ». Россъ, конечно, не подозрѣвалъ, что его собственная теорія, даже облагороженная Декартомъ и Лейбницемъ, которые не дозволили его «идеямъ» вхо-

дить въ духъ снаружи, а заставили, или сосуществовать съ нимъ отъ начала, въ качествѣ «темныхъ представленій»,—какъ это сдѣлалъ Лейбницъ,—или отчасти происходить въ актѣ ощущеній (чувственныя идеи), и только въ малой долѣ быть врожденными (идеи ума),—какъ Декартъ,—что эта теорія, въ такомъ облагороженномъ видѣ принятая Кантомъ, съ тѣмъ измѣненіемъ, что возникшія разъ, въ актѣ ощущенія, идеи остаются потомъ въ нашемъ духѣ навсегда, въ качествѣ темныхъ представленій,—какъ у Лейбница,—а врожденныя идеи подраздѣляются на «категоріи» и «идеи разума»,—что эта глубокомысленная и такъ повидимому складно устроенная теорія заставитъ ученика Канта защищать ее противъ предположенія непомѣрной суетни, какая должна быть въ духѣ, вслѣдствіе такого необозримаго множества неугомонныхъ обитателей его. Рессурсъ, которымъ отводитъ Фризъ это возраженіе, достоинъ самаго возраженія. это—теорія способностей духа, какъ агентовъ, естественныхъ и нажитыхъ послѣ. Но противъ перваго возраженія Фризъ спасается только тѣмъ, что не высказываетъ его вполнѣ, останавливаясь единственно на простомъ указаніи фактическаго преемства духовныхъ состояній, и противопоставляя ему теорію ихъ современности. Итакъ, уклоненіе отъ доказательства, и защита противъ возраженій, теоріею духовныхъ агентовъ и духовной современности,—вотъ все, что̀ приводитъ Фризъ въ оправданіе своей теоріи памяти.

«Для правильнаго внутренняго самонаблюденія», говоритъ Фризъ, «при которомъ не упускается изъ виду, что внутреннія явленія должны быть разсматриваемы сами по себѣ, въ своей собственной связи, и мы не въ

правѣ смѣшивать тѣлеснаго съ представляющимъ,—теорія памяти не сопряжена ровно ни съ какими трудностями. Само собою разумѣется, что духъ *долженъ* имѣть память, что однажды возбужденныя представленія *должны* въ немъ продолжаться. Въ природѣ, каждая причина, приведенная разъ въ дѣятельность, продолжаетъ дѣйствовать въ опредѣленной степени, пока не привходятъ другія вліянія, производящія отмѣны. Это именно прилагается и къ способности представленій, и вытекающимъ изъ ней представленіямъ. Не память и сохраненіе однажды бывшихъ представленій, а именно забвеніе ихъ, требуетъ особеннаго объясненія». *)

Остановимся здѣсь. Способность представленій есть особенный агентъ; изъ него вытекаютъ (fliessen aus) самыя представленія. Приведенный разъ въ дѣятельность,—разумѣется, въ актѣ внѣшнихъ ощущеній,—онъ не можетъ прекратить своего дѣйствія, какъ и всякій агентъ въ природѣ, пока не встрѣтятся стороннія вліянія, видоизмѣняющія или отмѣняющія послѣднее. Видоизмѣненіе это, въ настоящемъ случаѣ, должно заключаться въ томъ, что дѣйствіе этого агента перестаетъ быть предметомъ сознанія, забывается. Поэтому остается указать только тѣ вліянія, которыя производятъ это видоизмѣненіе, т. е. забвеніе.

Указаніе на законъ причинности есть весьма слабая постановка спорнаго пункта; но мы охотно остановимся на немъ. Тотчасъ же замѣчается, что разсужденіе Фриза основано на множествѣ теорій, которыхъ не можетъ допустить здравая наука о духѣ,—и именно, во-первыхъ, на теоріи

*) Neue od. anthropol. Kritik. d. Vernunft. p. 137

духовныхъ силъ, какъ особенныхъ агентовъ, и теоріи способности «представленій», какъ одного изъ этихъ многочисленныхъ агентовъ; во-вторыхъ, теоріи причинности, не какъ постояннаго и безусловнаго преемства, а какъ нѣкотораго таинственнаго истеченія дѣйствій изъ причинъ,— при чемъ вся духовная причинность переносится на тѣ духовные агенты; въ третьихъ, на подразумѣваемыхъ теоріяхъ «внѣшнихъ замѣчаній (aussere Wahrnehmungen)», какъ комбинаціи «представленій» и «сознанія въ широкомъ смыслѣ»; и проч. Несостоятельность этихъ теорій повредила бы аргументаціи Фриза, даже и тогда если бы главная опора ея, ссылка на законъ причинности, была поставлена безукоризненно. На языкѣ своихъ теорій, Фризъ высказываетъ то понятіе здравой теоріи причинности, что при данныхъ причинахъ мы въ правѣ ожидать ихъ дѣйствій, и постоянное присутствіе причинъ приводитъ насъ къ мысли о постоянномъ присутствіи ихъ дѣйствій,—предполагая, что это отношеніе не подлежало отмѣнѣ вслѣдствіе какихъ нибудь встрѣченныхъ препятствій. Но такого постоянства причинъ «представленій» мы именно и не находимъ. Подъ «представленіями» Фризъ разумѣетъ, во-первыхъ, наши внѣшнія ощущенія, разсматриваемыя съ особенной точки зрѣнія. Причины ощущеній суть различныя перемѣны въ нашемъ тѣлѣ и окружающихъ предметахъ; утверждать постоянство этихъ причинъ значило бы идти противъ самой природы вещей. Далѣе, подъ «представленіями» Фризъ разумѣетъ наши идеи. Но идеи тѣмъ именно и отличаются отъ ощущеній, что причины, произведшія послѣднія, не требуются для существованія первыхъ; что идеи обязаны своимъ бытіемъ совершенно иной причинности, заклю-

чающейся въ законахъ нашего ума. Причины воспроизведеній, по законамъ ассоціаціи, суть наши ощущенія, и другія оригинальныя впечатлѣнія, равно какъ и самыя воспроизведенія; и указать постоянное присутствіе какихъ нибудь ощущеній, или другихъ вызывающихъ впечатлѣній, было бы попыткою неразумною.

Уклонившись такимъ легкимъ способомъ отъ оправданія схоластической теоріи памяти, Фризъ построилъ слѣдующую теорію забвенія, которая, по своей странности, соперничаетъ съ первою.

«Чтобы объяснить вполнѣ это обстоятельство (забвеніе), мы должны», говоритъ Фризъ, «взглянуть еще разъ на разницу темнаго и яснаго въ нашихъ представленіяхъ, или на отношеніе внутренняго замѣчанія ихъ къ памяти. Внутреннее чувство аффицируется въ достаточной мѣрѣ только самыми живыми перемѣнами; отсюда мы замѣчаемъ только рядъ перемѣнъ въ нашихъ представленіяхъ; напротивъ, представленія продолжающія существовать покойно, большею частію бываютъ темны. Поэтому нашу память мы наблюдаемъ только въ ея вліяніи на внутреннее замѣчаніе представленій, и вообще мало думаемъ о томъ, что главная собственность нашего духа состоитъ въ его темныхъ представленіяхъ. Всѣ представленія, какія мы имѣемъ, или разъ имѣли, остаются присущи намъ; цѣлая масса такихъ представленій продолжаетъ лежать въ памяти; но такъ какъ къ предыдущимъ все притискиваются (eindringen) новыя и упадаютъ (zusammenfallen) въ одну и ту же представляющую силу *я*, то эта послѣдняя все больше и больше раздѣляется, предшествующія представленія черезъ это оттѣсняются (werden zurückgedrangt) и весьма скоро дѣлаются

темными. Отсюда если прежнія представленія, отъ времени до времени, не будутъ подкрѣпляемы, то становятся все слабѣе и слабѣе. Такимъ образомъ мы должны представлять себѣ, что все наше знаніе присутствуетъ въ духѣ въ каждое время, но что въ каждую минуту только весьма немногія представленія имѣютъ настолько крѣпости (Stärke), что сами по себѣ достигаютъ сознанія, т. е бываютъ замѣчаемы.

Поэтому, забвеніе мы можемъ представлять себѣ, какъ увеличивающееся потемнѣніе (Verdunkelung) нашихъ представленій,—отказываясь впрочемъ отъ предположенія, чтобы наши представленія когда либо совсѣмъ пропадали для насъ. Степень ихъ живости можно мыслить уменьшающеюся до безконечности; поэтому, нѣтъ нужды допускать, чтобъ они совершенно исчезали». *).

Вотъ теорія забвенія, которую съ любовію выслушали бы Диджби, Россъ и Фрэзеръ?.. «Цѣлая масса темныхъ представленій лежитъ въ памяти»; «новыя представленія притискиваются къ прежнимъ и оттѣсняютъ ихъ» (—куда?); «чтобы быть замѣчаемыми, представленія должны имѣть достаточно крѣпости, для надлежащаго аффицированія внутренняго чувства»; «оттѣсняемыя, они постепенно слабѣютъ и становятся темнѣе»; «забвеніе есть идущее въ безконечность потемнѣніе представленій»!!...—«Вся сила здѣсь, очевидно, въ «ослабленіи представленій» и «въ дѣленіи представляющей силы *я*». Потому что, до тѣхъ поръ пока они не станутъ слабѣе, они будутъ неизмѣнно одинаково аффицировать внутреннее чувство. А причина ослабленія ихъ лежитъ частію

*) Ibid. p. 138.

въ перемѣнѣ положенія ихъ въ отношеніи къ «внутреннему чувству», — перемѣнѣ, производимой новыми «представленіями», которыя притискиваются къ прежнимъ и оттѣсняютъ ихъ, становясь такимъ образомъ между ними и внутреннимъ чувствомъ; частію въ этомъ дѣленіи «представляющей силы я». Въ чемъ состоитъ это дѣленіе, Фризъ не счелъ нужнымъ пояснить; а вѣроятно, это былъ бы совершенно достойный коррелятивъ «оттѣсненія». Такъ какъ въ актѣ «оттѣсненія» подразумѣвается какое-то наполненіе промежутка между «внутреннимъ чувствомъ» и «прежними представленіями»; и такъ какъ прежнія представленія должны еще аффицировать «внутреннее чувство»,—также какъ и новыя, хотя и не съ такою силою,—до тѣхъ поръ пока не стемнѣютъ до точки забвенія, или не скроются за «горизонтъ внутренняго замѣчанія и вниманія»: то, — принимая во вниманіе, что, по теоріи Фриза, «цѣлая масса представленій можетъ стоять заразъ передъ внутреннимъ глазомъ»,— не должны ли мы думать, что «новыя представленія», подавая назадъ старыя, тѣмъ не менѣе не закрываютъ ихъ совершенно отъ «внутренняго глаза», т. е. оставляютъ промежутки, въ которые они могутъ издали «аффицировать внутреннее чувство»,—и такимъ образомъ вмѣстѣ съ «прежними» образуютъ необходимую перспективу «внутренняго горизонта»—не только въ длину, но и въ ширину?—Что «представляющая сила», т. е. внутреннее зрѣніе представленій, дѣлится какъ бы по радіусамъ, въ своемъ направленіи къ нимъ; и такимъ образомъ ослабленіе «представленій» зависитъ столько же отъ разстоянія въ длину («оттѣсненіе»), какъ и въ ширину («дѣленіе представляющей силы») «горизонта внутрен-

няго замѣчанія»? Однимъ словомъ, не есть ли какой-то сколокъ съ факта внѣшнихъ ощущеній, гдѣ предметы постепенно темнѣютъ, по мѣрѣ разстоянія ихъ отъ нашего глаза, въ различныхъ направленіяхъ видимаго горизонта? — Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ остается еще не яснымъ: въ чемъ же состоитъ эта «крѣпость» представленій? что они имѣютъ, и чего лишаются, съ этимъ свойствомъ? почему прежнія «представленія» такъ скоро уступаютъ свое мѣсто новымъ? и въ чемъ состоитъ этотъ таинственный актъ «оттѣсненія»? Вопросы эти остались не тронуты Фризомъ; но мы скоро встрѣтимся съ этимъ интересомъ нѣмецкой психологіи у другого писателя.

И такъ вотъ она, эта теорія «идей», «представленій», «видовъ», «образовъ» и проч., этихъ бродячихъ существъ, дѣлающихъ, у Кенельма Диджби, Росса и Фрэзера, такія длинныя путешествія, черезъ среду, въ органъ, мозгъ и sensorium, до «магазина памяти»; присутствующихъ на ретинѣ, въ актѣ ощущенія; теряющихъ свою ясность или живость, по мѣрѣ движенія, отъ этого пункта, къ тому магазину; тѣснящихъ и толкающихъ, у Диджби, и проч. Остается ожидать только ихъ «ретроцессіи», движенія обратнаго и возрастанія живости,—теоріи, въ которой по свидѣтельству Фрэзера были столько сильны Карданъ и Аверроэсъ; но съ этимъ еще встрѣтимся.— Мы не говоримъ ничего о достоинствѣ такой теоріи. все это очень внятно говоритъ само за себя. Мы спросимъ только. можно ли считать успѣхомъ такое преобразованіе теоріи «видовъ», которое заставляетъ ихъ исполнять въ нашемъ духѣ тѣ самыя вещи, какія прежде они исполняли только въ мозгѣ, — эти оттѣсненія, и путешествія

за горизонтъ внутренняго взора?— Нѣтъ, въ нѣмецкой философіи съ Канта схоластика достигла впервые своего апогея! И не взирая на эти психологическія странности, Фризъ не пропускаетъ случая упрекнуть Локка и Юма, за ихъ несочувствіе подобной теоріи «представленій» и «памяти».

«Взглядъ на это продолжающееся присутствіе въ духѣ нашего знанія, познанія, представленія и всякихъ другихъ внутреннихъ операцій», говоритъ Фризъ, «даетъ намъ собственно впервые разумное понятіе объ этомъ духѣ. Безъ этого продолженія внутреннихъ дѣятельностей, внутренность духа была бы одною безсмысленною игрою внѣшнихъ впечатлѣній, безъ всякой самостоятельности Должно же быть что нибудь независимое отъ внѣшняго впечатлѣнія, на что впервые и дѣлается это впечатлѣніе; иначе мы получаемъ противорѣчащее понятіе внутренняго, которое однакожъ не было бы внутреннимъ. Такая идея эмпиризма (какъ она, въ сущности, заключается въ теоріи Локка и Юма), которая хотѣла бы, чтобы все внутреннее стекалось (zusammenfliesse) черезъ минутное внѣшнее впечатлѣніе, противорѣчитъ такимъ образомъ сама себѣ». *)

Въ этой маленькой тирадѣ, которая впрочемъ не можетъ похвалиться ни ясностію мыслей, ни достоинствами стиля, — заключается много поучительнаго. Сужденія о Локкѣ и Юмѣ насъ не удивляютъ; до самыхъ послѣднихъ лѣтъ, это былъ общій приговоръ всѣхъ нѣмецкихъ философовъ. Но вотъ интересное признаніе: отреченіе отъ «species» и «магазина памяти» свойственно «эмпи-

*) Ibid. p. 139.

ризму», т. е., какъ это понимаютъ Кантъ и Фризъ, изслѣдованію чисто индуктивному. Стало быть можно заключить наоборотъ, что нѣмецкій «раціонализмъ» и всѣ эти «апріорныя философіи» опираются на подобную теорію «представленій» и «памяти». И дѣйствительно, насколько «трансцендентальная философія» отдѣляется отъ Рида, она необходимо предполагаетъ эту теорію «представленій». Безъ ней невозможна теорія «внутренняго чувства» и «сознанія»; и какъ мы узнали отъ Фриза, безъ этого не можетъ состояться, далѣе, теорія «воображенія», «мышленія» и всѣхъ трансцендентальностей. И для такой фундаментальной теоріи никакихъ доказательствъ!.. Въ объясненіи нуждается не присутствіе въ духѣ «темныхъ представленій», а фактъ «забвенія». Онъ «впервые даетъ разумное понятіе о духѣ»; и безъ него, безъ этихъ темныхъ богатствъ, духъ остался бы простымъ театромъ внѣшнихъ впечатлѣній, чуждый всякой самостоятельности. Даже болѣе, самое понятіе его, какъ внутренняго, дѣлается какимъ-то противорѣчіемъ. Смѣлый обличитель Локка и Юма упустилъ изъ вниманія одно важное обстоятельство, что самостоятельность духовныхъ операцій не нуждается для своей поддержки, ни въ грубой теоріи духовныхъ агентовъ, ни въ еще грубѣйшей теоріи «представленій», — какъ это именно и показали Локкъ и Юмъ. Для этого достаточно другого, здраваго понятія о причинности вообще, и внутренней причинности въ частности, — достаточно однихъ законовъ преемства духовныхъ явленій, и въ нашемъ случаѣ, однихъ твердыхъ, принадлежащихъ оригинально самому духу законовъ оживленія прошлыхъ состояній. При нихъ остается достаточная гарантія противъ того, чтобы жизнь духа не

была «безсмысленною игрою внѣшнихъ впечатлѣній»; можемъ сказать болѣе, такое безсмысліе не допускали даже и тѣ писатели, которые отрицали всякую оригинальность законовъ духа, — какъ напр. Гертли. Почему бы, въ самомъ дѣлѣ, законы мозга должны давать въ результатѣ непремѣнно безсмысліе, — предполагая, что онъ находится въ здоровомъ состояніи?—Слѣдовательно, опасенія Фриза напрасны не только въ отношеніи къ теоріи Локка и Юма, но даже и Гоббса и Гертли. И никакихъ противорѣчій въ теоріяхъ этихъ писателей, отрицающихъ «species», мы не открываемъ. Причинность внутренняя вовсе не требуетъ, чтобы внѣшній предметъ потрясалъ нѣчто твердое въ нашемъ духѣ. для этого достаточно извѣстнаго преемства духовныхъ перемѣнъ. Причинность будетъ внутреннею, какъ скоро одно духовное явленіе причиняется другимъ духовнымъ явленіемъ. И если бы даже всѣ они причинялись только состояніями мозга, это отсутствіе внутренней причинности еще не уничтожило бы понятія духа и вещества,—что мы разсматриваемъ всегда какъ внутреннее и внѣшнее.

Противъ возраженія, что мы наблюдаемъ въ духѣ однѣ перемѣны состояній, и что теорія «представленій» не обоснована, такимъ образомъ, на фактахъ,— Фризъ говоритъ, что «призракъ постоянной смѣны, появленіе и исчезновеніе представленій есть только возвышеніе (ein Steigen) и паденіе (ein Sinken) ихъ живости (Lebhaftigkeit); что мы, правда, въ своемъ внутреннемъ наблюдаемъ всегда только отрывочные частные ряды представленій, но это вытекаетъ изъ того, что всякій болѣе потемнѣвшій рядъ скрывается отъ нашего взора и какъ бы отступаетъ во внутренность духа, или потому что мы

направляемъ свое вниманіе на что нибудь другое»*). Такое объясненіе преемства духовныхъ явленій основано на предположеніяхъ, которыхъ невозможно оправдать теоріею духовнаго сосуществованія или «современности», какъ это надѣется Фризъ. Онъ настаиваетъ, что однимъ преемствомъ ограничиться нельзя**) противъ этого никто не споритъ Возможенъ ли психологическій анализъ, если бы мы не имѣли духовнаго сосуществованія? Что хотятъ сказать, когда утверждаютъ, что въ духѣ есть одно преемство явленій? Единственно лишь двѣ вещи: то, во-первыхъ, что духовныя явленія возникаютъ и исчезаютъ,– суть состоянія или впечатлѣнія преходящія; то, во-вторыхъ, что духовныя явленія, мысли, чувства, суть вещи непротяженныя, и другъ подлѣ друга существовать не могутъ. Всякое сосуществованіе, всякая сложность въ духѣ есть только сосуществованіе относительныхъ элементовъ въ членахъ извѣстнаго преемства, а не какое нибудь существованіе другъ подлѣ друга различныхъ состояній, или цѣлыхъ рядовъ ихъ, куда-то «какъ бы отодвигающихся», или спокойно «лежащихъ другъ подлѣ друга». Такая современность рѣшительно противорѣчитъ нашимъ понятіямъ о чувствахъ духа, какъ вещахъ непротяженныхъ, и потому не составляетъ и тѣни оправданія для теоріи «темныхъ представленій».

Способность воображенія обнимаетъ у Фриза, какъ у Канта, множество духовныхъ силъ, изъ которыхъ однѣ приписываются воображенію «воспроизводительному», дру-

*) Ibid. p 140.
**) Ibid. p. 140, 141.

гія воображенію «производительному»; третьи, наконецъ, совокупнымъ дѣйствіямъ того и другого.

Во главѣ ученія о *воображеніи воспроизводительномъ* стоитъ теорія ассоціаціи, составляющая продолженіе теоріи «забвенія», и объясняющая ретроцессію представленій, или появленіе ихъ въ «горизонтѣ внутренняго наблюденія». — «Феноменъ ассоціаціи представленій», говоритъ Фризъ, «состоитъ въ томъ, что если какое нибудь темное представленіе становится снова яснымъ, то бываетъ по какому нибудь закону такъ связано съ какими нибудь другими темными представленіями, что вмѣстѣ съ нимъ становятся ясны и послѣднія; и объясненіе этого можно искать или только въ томъ, что впечатлительность внутренняго чувства возвышается, или въ дѣйствительной игрѣ ослабленія или оживленія самыхъ представленій, сообщающейся имъ по тѣмъ законамъ. Если бы было только первое, то все явленіе принадлежало бы только внутреннему чувству, и не было бы никакой способности воображенія, какъ силы отличной отъ него. Но возвышеніемъ впечатлительности чувства ничего не объясняется; потому что если бы частное представленіе имѣло только это вліяніе, то не вызвало бы какого нибудь опредѣленнаго другого, а только вообще пролило бы больше свѣта на мою внутренность. Если же, напротивъ, по ассоціаціи, напр., первый стихъ какой нибудь строфы напоминаетъ второй, или слово напоминаетъ свою мысль: то это опредѣленное представленіе дѣйствуетъ именно только въ пользу того опредѣленнаго представленія; поэтому дѣйствіе должно проистекать изъ взаимнаго отношенія самыхъ представленій, и законъ

этого отношенія и есть собственно законъ способности воображенія» *).

Въ такомъ приступѣ къ теоріи ассоціаціи, выводящей передъ внутренній взоръ «темныя представленія» или операціи, нельзя не замѣтить нѣкоторой непослѣдовательности,—потому что заблужденія имѣютъ также свою логику. Такъ какъ феноменъ ассоціаціи есть, по мнѣнію Фриза, только противоположность феномену забвенія **), то послѣдовательность требовала, чтобы всѣ событія ассоціаціи имѣли не только обратный характеръ результата,—т. е подкрѣпленіе ослабѣвшихъ и потемнѣвшихъ представленій (Verstarkung, Wiederverstarkung der Vorstellungen), но и обратныя средства полученія его. «Представленія» ослабляются частію вслѣдствіе «оттѣсненія», частію «дѣленія способности представленія», поэтому естественно было ожидать, что ассоціація устроитъ ихъ обратное появленіе, устраняя эти причины ихъ ослабленія, которыя, по теоріи Фриза, должны продолжать вѣчно свою работу, пока не встрѣтятъ вліяній, видоизмѣняющихъ ихъ эффектъ Но въ цѣлой теоріи забвенія мы не находимъ ни одного слова объ этихъ вліяніяхъ, видоизмѣняющихъ эффектъ «оттѣсненія», и въ результатѣ которыхъ должно бы получиться возстановленіе прежней «ясности» представленій. Такимъ образомъ, не смотря на желаніе Фриза поставить оба феномена, забвенія и ассоціаціи, въ полный контрастъ, безсвязность ихъ бросается въ глаза, и доказываетъ, что Фризъ, въ теоріи забвенія, и въ теоріи ассоціаціи, руководствовался многоразлич-

*) Ibid. p. 152.

**) Ibid. p. 156

ными источниками —Мы упоминаемъ объ этомъ собственно потому, что скоро встрѣтимся съ корректурою фризовой теоріи, именно въ этомъ смыслѣ Вообще, какъ мы замѣтили, Фризъ не доискивался, въ чемъ состоитъ эта «крѣпость» представленій, и въ чемъ заключается видоизмѣненіе этого свойства ихъ, «ослабленіе» есть ли это дѣйствительная потеря,—какъ это именно скажетъ позднѣе одинъ изъ его преемниковъ (Бенеке), —или только препятствіе къ обнаруженію неизмѣнившейся крѣпости,— какъ скажетъ другой (Гербартъ), и какъ, очевидно, требовалось сказать и Фризу, поддерживая свою причинность «оттѣсненія». Вмѣсто того Фризъ молчаливо держится перваго мнѣнія, реальной потери въ качествѣ представленій; и это даетъ ему поводъ искать позднѣйшаго вознагражденія ея, въ феноменѣ воспроизведенія.

Такъ какъ мы вступили теперь въ область какой-то мифологіи «представленій», то серіозной критикѣ тутъ нѣтъ мѣста. Остается одинъ интересъ историческій, постепенное образованіе той эпопеи «представленій», которая явится въ такой законченности послѣ Фриза. Поэтому, ограничиваясь легкими замѣчаніями относительно непослѣдовательнаго хода, по дорогѣ этого теоретическаго заблужденія, мы представляемъ прямо самую теорію воспроизведенія или ассоціаціи.

Фризъ объясняетъ, что «случайное подкрѣпленіе одного представленія дѣйствуетъ къ подкрѣпленію другого, 1) смотря по крѣпости, съ которою представленія въ прежнихъ состояніяхъ жизни были вмѣстѣ или во взаимномъ отношеніи; 2) по мѣрѣ сродства представленій между собою; и 3) смотря потому какъ прежнія состо-

нія жизни дѣйствуютъ вообще на теперешнее». *) Впрочемъ Фризъ замѣчаетъ, что послѣднее обстоятельство сводится собственно къ двумъ первымъ,—именно, современности (Gleichzeitigkeit) и сродству (Verwandschaft). Разсматривая первыя два правила, мы находимъ, что Фризъ, создавшій теорію «забвенія» или «потемнѣнія»,—феномена, который Кантъ усвоилъ своей психологіи, безъ дальнѣйшаго углубленія въ его природу,—Фризъ отступилъ отъ своего шефа и въ теоріи ассоціаціи. Кантъ ставилъ способность ассоціаціи (imaginatio associans) **) подлѣ воображенія «пластическаго» (imaginatio plastica) и воображенія «сродства» (affinitas, Verwandtschaft), и опредѣлялъ самый феноменъ ассоціаціи въ тѣхъ же словахъ, ***) какъ и Ридъ, который вполнѣ слѣдовалъ Локку. Фризъ, имѣвшій передъ глазами Д. Стюарта, держится болѣе широкаго взгляда на законы ассоціаціи, и отъ сочетаній этого рода отдѣляетъ только сочетанія по началамъ «универсальнымъ и необходимымъ». Кантово «сродство» онъ вводитъ въ ассоціацію, а на мѣсто сочетанія случайнаго преемства, что̀ означала ассоціація у Локка, Рида и Канта, — вводитъ свою «современность» (Gleichzeitigkeit), которая формулирована въ первомъ правилѣ. Эта «современность» есть что-то похожее на законъ смежности, какъ «сродство» напаминаетъ законъ сходства. Но какъ послѣднее отличается отъ операціи «мышленія разсудочнаго» (научнаго); такъ первая не вы-

*) Ibid. p. 151.

**) *Kant:* Sammtliche Werke. Herausgeg. von Rosenkranz und Schubert. VII Th. 2 Abth. Anthropologie. p. 72.

***) Ibid. p. 74.

ражаетъ вполнѣ юмова закона смежности во времени и въ пространствѣ, потому что предполагаетъ абсолютное или реальное сосуществованіе въ духѣ, какъ сосуществуютъ явленія физическія во внѣшнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, если второе правило выражаетъ фактъ, только въ узкомъ смыслѣ Д. Стюарта, то первое формулируетъ собственно фикціи. Эти два правила воспроизведенія Фризъ выводитъ, по мысли Гертли, изъ ассоціаціи *предварительной*; и этотъ выводъ собственно и составляетъ, для Фриза, «теорію» ассоціаціи, въ противоположность тѣмъ правиламъ, какъ «опыту». Мы передаемъ эту теорію, отъ начала до конца, какъ она изложена въ оригиналѣ.

«Частныя и кажущіяся различными дѣятельности»,— такъ начинаетъ Фризъ,—«дѣятельности, какія духъ обнаруживаетъ современно, тѣмъ не менѣе принадлежатъ всѣ *единой* дѣятельности его; такимъ образомъ подкрѣпленіе одной части этой дѣятельности есть въ тоже время относительное подкрѣпленіе и цѣлой этой дѣятельности; т. е. внутреннія дѣятельности, по данному закону, дѣйствуютъ болѣе или менѣе другъ на друга, насколько онѣ принадлежатъ вмѣстѣ какой нибудь операціи духа. Современныя обнаруженія какой нибудь способности духа могутъ казаться весьма различными, тѣмъ не менѣе, въ извѣстномъ обнаруженіи жизни, они принадлежатъ всѣ какому нибудь единству дѣятельности. Слухъ, зрѣніе, осязаніе, какъ дѣятельности одной и той же внѣшней чувственности, суть весьма различны; однакожъ онѣ совпадаютъ въ извѣстной дѣятельности моей перцепціи, и соединяются въ математической перцепціи одного и того же предмета въ пространствѣ. Желаніе кататься верхомъ,

и желаніе читать какую нибудь книгу, весьма различны; но, встрѣчаясь въ одно время, они соединяются какъ мотивы моего рѣшенія, въ которомъ одно преодолѣетъ другое. Такое единство дѣятельности для всякаго обнаруженія духовной жизни имѣетъ мѣсто каждую минуту. Духъ, *я*, есть одинъ и тотъ же субъектъ всякой своей дѣятельности, и во всякое время соединяетъ всю свою внутреннюю дѣятельность въ извѣстное средоточіе. (Но представить себѣ это внутреннее сочетаніе всего разнообразнаго въ единую дѣятельность затруднительно, потому что мы не въ состояніи сдѣлать его перцепціею, такъ какъ внутреннее чувство не имѣетъ никакой наглядной формы даннаго своихъ предметовъ). Въ этомъ единствѣ операціи во всякое время и лежитъ основа всѣхъ законовъ ассоціаціи. Всѣ мои современныя или непрерывно другъ за другомъ слѣдующія представленія, чувства удовольствія и желанія совпадаютъ въ какой нибудь дѣятельности *я*, и именно тѣмъ ближе, чѣмъ они родственнѣе въ отношеніи къ способности, изъ которой вытекаютъ. Теперь, какъ скоро какая нибудь часть этой дѣятельности подкрѣпляется и оживляется, то это подкрѣпленіе распространяется соотвѣтственно на цѣлое единство этой дѣятельности, и такимъ образомъ показываетъ внутреннему наблюденію явленія ассоціаціи. Очевидно, что если мы пойдемъ теперь обратно, отъ теоріи къ опыту, то основныя правила найденныя путемъ опыта, будутъ вмѣстѣ и первыми результатами этой теоріи. Встрѣча въ извѣстномъ состояніи жизни, какъ современность или непрерывная послѣдовательность, рѣшаетъ, прежде всего, что извѣстныя дѣятельности принадлежатъ всѣ какой нибудь операціи духа; но это единство операціи должно еще

оставаться, если оно должно произвесть соотвѣтственное подкрѣпленіе; отсюда второе правило—соотвѣтственное вліяніе прежняго состоянія жизни на теперешнее; наконецъ болѣе родственныя дѣятельности ассоціируются легче чѣмъ менѣе родственныя, потому что онѣ принадлежатъ вмѣстѣ болѣе тѣсному единству моей операціи. Законы подкрѣпленія внутреннихъ дѣятельностей путемъ ассоціаціи суть, поэтому, собственно законы игры моихъ жизненныхъ дѣятельностей другъ съ другомъ, законы оживленія цѣлаго нашего внутренняго, возвышенною дѣятельностію какой нибудь отдѣльной части Каждый малѣйшій толчекъ распространяетъ пропорціонально свои сотрясенія (Schwingungen) на цѣлую мою внутреннюю жизнь. Такимъ образомъ ассоціація становится однимъ изъ самыхъ обильныхъ послѣдствіями законовъ въ цѣломъ внутреннемъ опытѣ. Черезъ нее съ оживленіемъ одного представленія возбуждается заразъ и вся дѣятельность духа Дѣйствіе этого закона простирается въ этомъ отношеніи не только на внутреннее замѣчаніе, но черезъ него многія темныя представленія возбуждаются именно такъ, что это возбужденіе бываетъ еще недостаточно, чтобы состоялось замѣчаніе». *)

Прочитавши всю теорію «подкрѣпленія путемъ ассоціаціи», мы остаемся съ прежнимъ вопросомъ: въ чемъ же состоитъ это таинственное подкрѣпленіе «одной части», отъ котораго зависитъ все остальное?—Вопросъ, рѣшеніемъ котораго пришлось заняться психологамъ позднѣйшимъ. Для Фриза, «подкрѣпленіе» остается простымъ требованіемъ, также какъ и «ослабленіе». Не умѣя ска-

*) *Fries:* Neue od. anthrop. Kritik der Vernunft. I Band. p. 157, 159.

зать, въ чемъ состоитъ это «ослабленіе», ведущее «потемнѣніе», онъ не могъ объяснить и того, въ чемъ состоитъ это «подкрѣпленіе», ведущее за собою ихъ «оживленіе», «ясность». Онъ разсуждаетъ такъ если вы допустите «подкрѣпленіе одного темнаго представленія»,— я вамъ скажу, какъ оно должно подкрѣплять другія.

Теперь мы познакомились, въ основныхъ чертахъ, съ темною областію въ духѣ, по описаніямъ Фриза, и понимаемъ, что такое, съ этой точки зрѣнія, забвеніе и воспроизведеніе. Не вдаваясь въ описанія частныхъ видовъ воспроизведенія, каковы у Фриза «сочетанія словъ съ мыслями», ассоціаціи «представленій сходныхъ» и «воспоминаніе», — мы замѣтимъ только объясненіе процесса отвлеченія. Фризъ представляетъ его въ слѣдующихъ словахъ. «Въ простѣйшемъ видѣ», говоритъ онъ, «воспоминаніе» (Rückerinnerung) есть оживленіе какого нибудь прежняго состоянія жизни въ его дѣятельностяхъ (eines früheren Lebenszustandes in seinen Thatigkeiten), но въ дѣйствительной игрѣ нашихъ мыслей, это обстоятельство не остается въ такой простотѣ. Ассоціація возвращаетъ намъ опредѣленное прежнее только неполно, (оставляя въ тускломъ видѣ иногда точное опредѣленіе времени, иногда частныя обстоятельства мѣста и т. д.) и соединяетъ многія воспоминанія въ одно. Черезъ это все воспоминаніе дѣлается болѣе или менѣе *неопредѣленнымъ*, такъ какъ мы вспоминаемъ то цѣлое безъ всякихъ его частей, то извѣстныя многія частности извѣстныхъ частныхъ представленій безъ частныхъ цѣлыхъ. Въ этомъ превращеніи воспоминаній изъ опредѣленныхъ въ неопредѣленныя и состоитъ *отвлеченіе* (Abstraction)»*).—

*) Ibid 1 p. 65.

Такимъ образомъ надобно ожидать, что всѣ отвлеченныя идеи суть только неопредѣленныя воспоминанія, происходящія вслѣдствіе забвенія подробностей и помѣси воспоминаній опредѣленныхъ. Какимъ же образомъ эти идеи бываютъ для насъ отчетливыми показателями существующихъ классовъ дѣйствительныхъ предметовъ? — Но къ этому процессу Фризъ еще возвратится.

Обратимся теперь къ *воображенію производительному*. Фризъ различаетъ въ самомъ производительномъ воображеніи двѣ способности, производительную и непроизводительную «Терминъ производительная сила воображенія», говоритъ онъ, «двусмысленъ Мы можемъ разумѣть подъ этимъ способность математическихъ перцепцій пространства и времени и фигурнаго въ нихъ сочетанія вещей, или же просто способность *вторично сознавать* эти перцепціи, какъ онѣ лежатъ въ разумѣ». Послѣднее прибавленіе объясняетъ весь смыслъ этого разграниченія. Вторичное сознаніе есть, у Фриза, только перемѣна въ положеніи «темныхъ представленій», которая нисколько не касается ихъ размѣщенія по агентамъ; поэтому производительное воображеніе должно само играть роль и въ воспроизведеніи своихъ богатствъ, составляющихъ особый отдѣлъ въ общемъ отдѣлѣ способностей «трансцендентальныхъ» или «разума (Vernunft)». «Относительно первой способности», продолжаетъ Фризъ, «мы можемъ сказать слѣдующее: кто видѣлъ предметы только съ двухъ точекъ зрѣнія, тотъ получилъ уже полную конструкцію ихъ по величинѣ, положенію и разстоянію, (въ предѣлахъ естественной зоркости)». *) Одной этой фразы

*) Ibid. pp 188, 189.

совершенно достаточно, чтобы видѣть, какъ, у Фриза, воображеніе исполняетъ легко операцію закона смежности, медленно работающую въ комбинаціи мускульныхъ чувствъ, прежде всего, въ ихъ собственной сферѣ, и потомъ уже въ предѣлахъ осязанія и зрѣнія.

Подобно Д. Стюарту, Фризъ отличаетъ отъ ассоціаціи *рефлексію*. Основнымъ предположеніемъ ридовой философіи было именно то, что «рефлексію» ни въ какомъ случаѣ нельзя смѣшивать съ «непосредственными внушеніями» или съ «универсальными и необходимыми началами», какъ они открываются въ нашихъ внѣшнихъ перцепціяхъ, памяти и сознаніи. Для Рида, послѣднія—дѣло «разума», первая—дѣло «разсудка».

Фризъ принимаетъ эту точку зрѣнія и, слѣдуя общему складу кантовой философіи, различаетъ «рефлексію», какъ особенную способность, на ряду съ «трансцендентальными», какъ логическій «разсудокъ», при операціяхъ «непосредственныхъ», или «разумѣ»: «рефлексія» есть только сознаніе операцій «трансцендентальныхъ способностей» или «разума». Это вводитъ значительное сближеніе съ Ридомъ въ самой манерѣ изслѣдованія «универсальныхъ началъ». Если Кантъ все добывалъ путемъ силлогизаціи, т. е. «логическаго мышленія», какъ оно представлялось схоластикою; то Фризъ, нисколько не измѣняя существа схоластической теоріи «мышленія», находитъ возможнымъ получить всѣ «трансцендентальныя начала» Канта, путемъ простого наблюденія надъ формами мышленія. Это именно и дало смѣлость Фризу провозгласить въ философіи методу аналитическую, на мѣсто кантова силлогизма. Но признавая способность «рефлексіи» самостоятельною подлѣ «трансценденталь-

ныхъ», Фризъ хочетъ въ тоже время спасти ихъ связь, если не тожество, — связь, не какъ операцій, а какъ «способностей», агентовъ, и это удается ему сочиненіемъ болѣе широкаго агента, подъ именемъ опять «разума». Такъ что «разумъ» означаетъ у Фриза, во-первыхъ «способности трансцендентальныя», во-вторыхъ, «способность рефлексіи» или «логическаго мышленія», и въ-третьихъ, ихъ единство. Это-то обстоятельство и даетъ возможность сказать, что въ «рефлексіи» («логическомъ разсудкѣ») «разумъ» (въ широкомъ смыслѣ) наблюдаетъ самъ себя (операціи способностей трансцендентальныхъ).

Что касается «трансцендентальностей», то положеніе ихъ въ системѣ Фриза, вслѣдствіе его измѣненнаго взгляда на «рефлексію», въ существѣ, становится тѣмъ же, какое они имѣли у Рида. Это будутъ нѣкоторыя универсальныя и необходимыя идеи и сужденія, предшествующія «мышленію аналитическому» или «рефлексіи»,—сужденія, составляющія непосредственную функцію нашего разума. Само собою разумѣется, что Фризъ не умѣлъ сказать объ ихъ содержаніи ничего другого, кромѣ того, что̀ прежде сказано Ридомъ и Кантомъ; и главный интересъ сосредоточивается, у Фриза, какъ и у Канта, на вопросѣ· какъ представлять связь этихъ началъ съ данными опытами, въ ея непосредственности. Въ этомъ случаѣ, Фризъ остается по большей части вѣренъ Канту.

Мы не разъ замѣчали, что философія универсальныхъ и необходимыхъ началъ независимыхъ отъ опыта, могла держаться только на искусной игрѣ терминомъ опытъ, и всего больше, на отсутствіи всякихъ точныхъ понятій о законахъ, управляющихъ нашими мыслями, чувствами и волею. При недостаткѣ точныхъ знаній, нетерпѣливые и смѣлые ученые вознаграждали его различ-

ными вымыслами своего воображенія, и не находя для послѣднихъ твердой опоры въ опытѣ, дѣйствительности, выдавали ихъ за высшій плодъ какихъ-то необыкновенныхъ, имъ однимъ извѣстныхъ, духовныхъ операцій и способностей. Въ отношеніи къ философіи Канта, его «эмпирическая» теорія процесса мыслей, чувствъ и воли, какъ она представлена, по его указаніямъ, у Фриза, даетъ на этотъ счетъ самыя прочныя ручательства.

Что такое, у Фриза «логическое теченіе мыслей», какъ отличное отъ ассоціаціи? — На это онъ отвѣчаетъ весьма кратко, что «мы отличаемъ его отъ послѣдней, во-первыхъ, произвольнымъ образомъ представленія въ рефлексіи, и во-вторыхъ, косвеннымъ логическимъ способомъ познанія, который нуждается въ понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ и наукѣ». *)

Фризъ повторяетъ во всѣхъ подробностяхъ схоластическую теорію понятій, сужденій, умозаключеній и науки, и приходитъ къ выводу, что «логическое познаніе» есть всюду познаніе частнаго посредствомъ общаго. «Для познанія частнаго посредствомъ общаго», продолжаетъ онъ, «мы нуждаемся въ соединеніи трехъ логическихъ способностей: способности мыслить объ общемъ, *понимать* (begreifen); способности подчинять частное общему, —*силы сужденій* (Urtheilskraft); и способности получать частное изъ общаго,—*способности умозаключеній* (Schlussvermogen»). **)

Произвольность «логическаго мышленія» основана «на произвольности вниманія», на силѣ воли, «какъ она обнаруживается въ направленіи и напряженіи вниманія

*) Ibid. p. 205.

**) Ibid. p 233

и прилагается къ оживленію отвлеченныхъ представленій и ихъ сочетанію въ сужденіи».*)

Въ этихъ немногихъ замѣчаніяхъ достаточно обрисовывается вся спутанность и неточность понятій о процессѣ нашихъ мыслей. Судя по этимъ выраженіямъ, и потому, что было сказано прежде о рефлексіи, какъ «самопознаніи разума», можно достаточно убѣдиться, что Фризъ полагаетъ, что въ процессѣ логическаго мышленія мы постоянно относимся не къ вещамъ, не къ дѣйствительности, а къ нашимъ «представленіямъ», что въ мышленіи мы добываемъ только общія «универсальныя» понятія, изъ самыхъ нашихъ «представленій», хранящихся въ памяти, и ограничиваемся сочетаніемъ этого общаго съ даннымъ частнымъ, что во всѣхъ стадіяхъ этихъ операцій главное орудіе есть наша воля, именно наше произвольное вниманіе, и что въ этой косвенности отношенія рефлексіи къ дѣйствительности, и ея произвольности, и состоитъ все отличіе «логическаго теченія мыслей» отъ ассоціаціи. Но это выступаетъ съ совершенною ясностію въ описаніи тѣхъ операцій, которыми добываются понятія, сужденія, умозаключенія и наука.

Кантъ и Фризъ опредѣляютъ мышленіе, какъ процессъ косвенный, представленіе вещей черезъ понятія, и какъ процессъ произвольный, отличающійся тѣмъ отъ непроизвольнаго теченія идей по памяти Такое описаніе процесса нашихъ мыслей не только туманно, но даже отчасти и несообразно. Представленія и понятія не суть двѣ породы умственныхъ существъ, сосуществующихъ съ духомъ; это наши впечатлѣнія, минутныя состоянія, кото-

*) Ibid. p 272

рыя управляются своими законами, нисколько не зависящими отъ нашей воли. Вся эта «произвольная постановка передъ внутреннимъ взоромъ заразъ нѣсколькихъ представленій для сравненія» есть несообразное предположеніе. Идеи наши о вещахъ воспроизводятся только преемственно; и одна можетъ вызывать, даже стремится вызывать по сходству другую; воспроизведеніе и отожествленіе происходитъ неожиданно, и производитъ иногда потрясающее впечатлѣніе. Участіе воли безспорно въ нашей умственной жизни; но оно обнаруживается другимъ способомъ, и въ мышленіи научномъ, главнымъ образомъ, тѣмъ что Ньютонъ называлъ «терпѣливою мыслію». Безъ этой «терпѣливой мысли» успѣхи науки невозможны. Она обнаруживается именно въ процессѣ «обдумыванія», процессѣ сложномъ, и въ которомъ всегда можно видѣть по преимуществу процессъ практическій; сущность его состоитъ въ томъ, что мы до времени воздерживаемся отъ приговора, задерживаемъ окончательное рѣшеніе. Это, именно, феноменъ воли; но это далеко не относится къ акту сравненія или отожествленія, который управляется своими собственными законами; это—замедленіе признанія результата сравненія, или отожествленія, правильнымъ, т. е. согласнымъ съ требованіями строгихъ методъ. Слѣдовательно, роль воли относится, въ этомъ случаѣ, не къ процессу мысли, а къ процессу изслѣдованія предмета; и мотивами, воздерживающими насъ отъ рѣшительнаго приговора, служатъ твердыя требованія правильныхъ методъ изслѣдованія. Такимъ образомъ, терпѣливо взвѣшенное сужденіе, предполагающее иногда работу цѣлыхъ годовъ, будетъ дѣйствительно сложнымъ результатомъ ума и воли. Только въ этомъ смыслѣ, только въ смыслѣ

научнаго труда, изслѣдованія, терпѣливаго сосредоточенія на одномъ предметѣ умственныхъ работъ, процессъ нашихъ мыслей можно назвать произвольнымъ.

Ученіе о чувствованіяхъ (Gefühle) у Канта и Фриза сложилось, повидимому, подъ вліяніемъ родовой теоріи чувствъ (sentiments) эстетическихъ, и практическихъ или нравственныхъ, какъ заключающихъ въ своемъ составѣ непосредственныя сужденія, которыя столько же отличаются, по своей природѣ, другъ отъ друга, какъ и отъ сужденій теоретическихъ Кантъ прибавилъ къ этому теорію пріятнаго, въ томъ же самомъ смыслѣ, т е. какъ сужденіе, оцѣнку, и какъ пріятное ощущеніе; такимъ образомъ пріятное (das Angenehme), стало на ряду съ прекраснымъ и добрымъ, и изъ трехъ теорій составилась одна теорія сердца или чувствованій, съ раздѣленіемъ послѣднихъ на три класса. Эта теорія повторяется и у Фриза. Несообразность такой классификаціи чувствъ на три отдѣла совершенно наглядна. Пріятное и непріятное есть просто синонимъ удовольствія и страданія, и не параллельно чувствамъ эстетическимъ и нравственнымъ, а есть общее качество, которое отличаетъ всѣ вообще классы чувствъ, въ томъ числѣ, и эстетическія и нравственныя Какіе же виды чувствъ испытываются нами, кромѣ эстетическихъ и нравственныхъ,—этого теорія Канта и Фриза сказать не можетъ Кантъ и Фризъ не умѣли отличить пріятныхъ ощущеній отъ пріятныхъ волненій, и послѣднія, къ которымъ, конечно, относятся и волненія эстетическія и нравственныя, поставили подъ именемъ аффектовъ, въ отдѣлъ способности желательной или воли.

Въ описаніи воли или «способности желательной»,

Фризъ слѣдуетъ въ главномъ Канту, и мы считаемъ за лучшее привести извлеченіе изъ самаго оригинала, въ которомъ все устройство воли изложено сжато, и даетъ возможность наглядно оцѣнить достоинство канто-фризовой теоріи воли

Въ основу воли, какъ «способности желательной», Кантъ полагаетъ феноменъ воли весьма производный, влеченіе (Begierde, appetitio). «*Влеченіе*», говоритъ онъ, есть самоопредѣленіе силы субъекта черезъ представленіе чего нибудь будущаго, какъ его дѣйствія Привычное чувственное влеченіе называется *склонностію* (Neigung). Влеченіе безъ употребленія силы къ осуществленію его предмета есть *желаніе* (Wunsch)» —За тѣмъ кратко поименовываются роды желаній, желанія *пустыя* (leer) и *капризныя* (launisch).

«Склонность, или съ трудомъ или вовсе не преодолѣваемая разумомъ, есть страсть (Leidenschaft). Напротивъ чувство удовольствія и неудовольствія въ настоящую минуту, какое не позволяетъ субъекту обдуматься, есть аффектъ»*). За этимъ идетъ описаніе страстей, и особенно подробное—аффектовъ,—апатіи, энтузіазма, радости, печали, удивленія и проч., словомъ того, что называется волненіями и принадлежитъ къ феноменамъ чувствованій, а не воли. Правда, всѣ эти описанія состоятъ въ однихъ лаконическихъ дефиниціяхъ, въ опредѣленіяхъ чисто вербальныхъ; но они достаточно могутъ убѣдить всякаго скептика, что Кантъ, а за нимъ и Фризъ, не имѣли никакой отчетливой идеи объ отличіи пріятныхъ ощущеній и волненій отъ актовъ воли, и въ те-

*) *Kant:* Werke, herausgeg. von Rosenkr. und Schubert. VII Th. 2-te Abth. p 170.

оріи «чувствъ» (Gefuhle), отдѣляли отъ воли и ума или, какъ они выражаются, «способности желательной» и «способность познавательной»,—только «способность непосредственныхъ сужденій» или «оцѣнку вещей»

Итакъ влеченія, желанія, страсти и аффекты, къ которымъ прибавляются чувства пріятнаго, прекраснаго и добраго, какъ мотивы,—и обдумываніе, какъ феноменъ умственный,—вотъ и весь составъ нашей произвольности, у Канта и Фриза, изложенный въ однихъ словесныхъ дефиниціяхъ. Мудрено ли, при такой психологіи, поддержи вать идею «трансцендентальной» свободы,—и поступки добрыя, идею долга выводить изъ особенныхъ «способ ностей», не руководящихся никакимъ опытомъ? Изъ дефиницій различныхъ выпуклыхъ феноменовъ воли и чувствъ, конечно, не выведешь ихъ; но это препятствіе лежитъ въ состояніи психологическаго анализа этихъ ученыхъ, а не въ природѣ нашего опыта

Мы отмѣчаемъ исихологическую литературу, которая варіировала психологію Канта, «трансцендентальную» и «эмпирическую», на манеръ, и отчасти подъ вліяніемъ, психологіи Фриза. Сюда принадлежатъ

F. A. Carus: Psychologie. 2 Theile. 1808.

C. Weiss: Untersuchung uber das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. 1811.

I. A. Eisenmann: Empyrische Wesenlehre der menschlichen Seele. 1813.

I. Salat: Lehrbuch der hoheren Seelenkunde oder der psychischen Anthropologie. 1820

L. v. Lichtenfels: Grundriss der Psychologie als

Einleitung in die Philosophie. 1825. Lehrbuch der Psychologie. 1844.

C. A. Flemming: Beitrage zur Philosophie der Seele. 1830

K. M Scheidler: Grundriss zu den Vorlesungen uber Psychologie. 1830.

F C. T. Fischer: Die Lehre von den Arten und der characteristischen Natur der Vermogen und Einrichtungen unsrer Seele. 1830.

F. H. Bumde· Versuch einer speculativen Behandlung der empyrischen Psychologie. 1831.

H Schmid: Versuch einer Metaphysik der inneren Natur 1834.

F. Fischer: Die Naturlehre der Seele. 1835 Lehrbuch der Psychologie 1838.

F. G. A. Birnbaum: Lehrbuch der Anthropologie. 1842.

J F. Prochazka: Neue Darstellung der empyrischen Psychologie 1841.

Braubach: Seelenlehre des Menschen. 1843.

G Maurer Anthropologie oder Menschenweissheit. 1851.

Appelt: Anthropologie. 1856.

ГЛАВА V.

ПСИХОЛОГІЯ ГЕРБАРТОВОЙ ШКОЛЫ.

Отношеніе *Гербарта* къ Гертли и Фризу Происхожденіе ощущеній. Теорія «взаимодѣйствія представленій». Воспроизведеніе. Пространство и время. Память, воображеніе, мышленіе. «Апперцепція». Чувства. Стремленія.

Въ теченіи нашего изслѣдованія, мы неоднократно останавливались на психологическихъ теоріяхъ Гертли; въ настоящемъ мѣстѣ мы считаемъ нужнымъ представить общій сводъ сдѣланныхъ прежде замѣчаній объ ихъ сущности и ихъ научномъ достоинствѣ.

Въ основаніи психологическихъ теорій Гертли лежатъ два главныхъ предположенія:—первое, что всѣ духовныя явленія, за исключеніемъ простѣйшихъ внѣшнихъ ощущеній, объясняются ассоціаціею; и второе, что указанные Юмомъ законы ассоціаціи не суть первоначальные, а производные, вторичные; что ассоціація есть процессъ, предваряющій воспроизведеніе, и состоитъ именно не въ связи духовныхъ состояній, идей, а въ вязи различныхъ состояній мозга.

Руководясь физіологическимъ взглядомъ на ассоціацію, Гертли сводилъ всѣ комбинаціи духовныхъ состояній къ закону смежности,—т. е. преемству, и сосуществованію или современности, состояній мозга. Состоя-

нія преемственныя должны объяснять духовныя преемства, а вліянія мозга современныя должны объяснить духовныя сосуществованія, всѣ духовныя сложности или комбинаціи, которыя Гертли называлъ вообще *сложными идеями*, разумѣя подъ этимъ выраженіемъ не только комбинаціи идей, но и духовныя волненія и акты воли.

Относительно самой природы духовной сложности Гертли нигдѣ не обнаружилъ недоразумѣній онъ понимаетъ ее точно также въ смыслѣ относительномъ, и упредилъ другихъ указаніемъ, въ этой относительной сложности, разницъ напоминающихъ механическое сложеніе и химическое соединеніе. Но духовныя связи имѣли для Гертли достоинство производное, вторичное; собственная причинность духовныхъ явленій скрывается для него гораздо глубже, въ процессахъ или законахъ болѣе широкихъ, въ причинныхъ отношеніяхъ состояній мозга. На причинныя отношенія мозговыхъ состояній, предваряющихъ или обусловливающихъ будто бы кажущуюся причинную связь духовныхъ явленій, Гертли и его школа держатся взгляда строго механическаго. Всѣ мозговыя явленія этого рода Гертли понималъ просто какъ разнообразныя движенія; равновѣсіе и движеніе частичекъ мозговой субстанціи должны, по его мнѣнію, объяснить отсутствіе, присутствіе и всѣ различные виды духовныхъ явленій или состояній сознанія. Это внушаетъ ему надежду, что законы духовныхъ явленій будутъ опредѣлены когда нибудь съ такою же математическою точностію, какъ законы статики и динамики тѣлъ, и наступитъ эпоха, когда, какъ онъ говоритъ, «всѣ роды очевидности и изысканія будутъ облечены въ математическія формулы; когда десять категорій Аристотеля и сорокъ *первоначалъ*-

ныхъ родовъ епископа Уилькинса будутъ сведены къ одному понятію *количества*, такъ что математика и логика, естественная исторія и политика, философія природы и всѣ философіи на свѣтѣ, встрѣтятся между собою на всѣхъ своихъ пунктахъ» [*]).

Припомнимъ теперь общіе недостатки теоріи Гертли.

Гертли признаетъ всѣ преемства духовныхъ состояній производными, предполагающими причинность болѣе широкую и собственную, именно внѣшнюю, въ состояніяхъ мозга. Гертли простираетъ этотъ взглядъ не только на преемства внѣшнихъ ощущеній, но и на ходъ воспроизведенія, или ассоціацію. Такъ какъ противъ преемствъ перваго рода никто не спорилъ, то весь интересъ теоріи сосредоточивался собственно на ассоціаціи; и по поводу этого было замѣчено слѣдующее. Теорія Гертли предполагаетъ ассоціацію ощущеній или идей, предшествующую воспроизведенію и условливающую его. Если такое предположеніе имѣетъ нѣкоторый видъ правдоподобія для воспроизведеній по смежности,—когда воспроизводимые предметы наблюдались прежде въ одно время или въ одномъ мѣстѣ,—то встрѣчаетъ полное опроверженіе въ тѣхъ многочисленныхъ случаяхъ, когда наблюдаемый предметъ напоминаетъ другой, который никогда не наблюдался съ нимъ въ одно время или въ одномъ мѣстѣ. Вмѣшательство въ подобныя преемства такой предварительной ассоціаціи становится здѣсь предположеніемъ не только произвольнымъ, но и совершенно несовмѣстимымъ съ обстоятельствами дѣла. А таковы именно всѣ наши внушенія по сходству, всѣ отожествленія предметовъ раз-

*) *D Stewart* Oeuvres. Tom. II p. 20.

личныхъ и отдаленныхъ другъ отъ друга въ порядкѣ природы, и слѣдовательно, въ концѣ, всѣ наши научныя открытія Поэтому справедливо было замѣчено,—что предположеніе предварительной ассоціаціи было именно внушено грубыми воспроизведеніями по смежности,—какъ мы наблюдаемъ ихъ, напр., въ процессѣ нашихъ произвольныхъ воспоминаній, когда оживленіе прежнихъ состояній въ формѣ идей кажется только выступаніемъ передъ взоры духа предсуществовавшихъ и гдѣ-то таившихся узловъ или сочетаній духовныхъ состояній.

Такъ какъ Гертли, въ отношеніи къ схоластическимъ «представленіямъ», раздѣлялъ вполнѣ взглядъ Локка, и не допускалъ чтобъ оригинальныя впечатлѣнія продолжали, до своего воспроизведенія, существовать въ духѣ въ качествѣ какихъ нибудь «темныхъ идей», то было очень естественно принять внушенную такимъ образомъ предварительную ассоціацію, за результатъ состояній мозга, за ассоціацію различныхъ перемѣнъ данныхъ въ его субстанціи. Но въ этомъ предположеніи скрываются новые недостатки. Не говоря о томъ, что случайная встрѣча или современность мозговыхъ перемѣнъ оставляетъ для насъ загадкою, необъяснимою никакими законами механики, ихъ стремленіе оживлять другъ друга, умалчивая, далѣе, о томъ, что послѣднее обстоятельство всего менѣе объясняется теоріею Гертли,—остановимся на однихъ послѣдствіяхъ такого предположенія для успѣховъ науки о духѣ. Спрашивается расширяетъ ли оно, въ дѣйствительности, кругъ нашего знакомства съ духовными явленіями? Всякій понимающій сколько нибудь требованія строгихъ методъ, долженъ признаться, что нѣтъ. Подобная теорія могла бы получить научное достоинство

только въ такомъ случаѣ, если бы предполагаемая комбинація мозговыхъ состояній могла быть изучаема изъ нихъ самихъ; если бы преемство и современность этихъ состояній могли подлежать наблюденію и экспериментамъ. Но отъ этого мы еще далеко; всякія, и самыя ничтожныя мысли объ этихъ мозговыхъ комбинаціяхъ получаются до сихъ поръ единственно изъ замѣчаемыхъ комбинацій духовныхъ состояній. Получая такимъ образомъ изъ собственнаго духа сомнительныя откровенія относительно конституціи нашего мозга, можемъ ли мы поддаваться той иллюзіи, что мы не изъ состояній духа объясняемъ мозгъ, — какъ это остается на дѣлѣ, — а изъ состояній мозга объясняемъ духъ, — какъ это предполагается во всѣхъ представленныхъ донынѣ физіологическихъ теоріяхъ ассоціаціи?

Кромѣ того, самое предположеніе исключительнаго господства ассоціаціи, подлѣ ощущеній и движеній, оказалось весьма ограниченнымъ. Мы знаемъ и другіе великіе законы духовныхъ явленій, каковы—законъ относительности, законъ самосохраненія. Ограничивая свое вниманіе исключительно законами ассоціаціи, Гертли и его школа, конечно, много содѣйствовали разъясненію ихъ операціи; но тѣмъ не менѣе изученіе духа не имѣло у нихъ основной почвы, и анализы ихъ остались съ характеромъ фрагментарнымъ и одностороннимъ. Если ко всему сказанному присоединить неблагопріятное положеніе въ ихъ системѣ закона сходства, то этимъ достаточно обрисуется вся недостаточность психологическихъ теорій Гертли, желавшаго свести всѣ законы духа къ одной ассоціаціи по смежности.

Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что Гертли тща

тельно предупреждалъ, чтобы представленную имъ физіологическую теорію ассоціаціи не поняли въ смыслѣ матеріалистическомъ. Но послѣдователи его, теряя постепенно изъ виду истинныя намѣренія своего шефа, и занятые изученіемъ предполагаемыхъ вибрацій мозговой субстанціи, скоро высказались, безъ всякаго двусмыслія, въ пользу именно матеріализма. Начало такому обороту дѣла положено у Пристли. Поводъ къ матеріалистическому взгляду на человѣческій духъ Пристли нашелъ въ теоріи матеріи, друга своего, Митчеля, который,—какъ разсказываетъ Пристли,—читая трактатъ Бакстера «О нематеріальности души», замѣтилъ, что всѣ резоны автора, въ пользу этого предмета, опираются единственно на томъ, что кромѣ «непроницаемыхъ атомовъ» необходимо допустить еще связывающій ихъ «проницаемый цементъ», или субстанцію нематеріальную, — и заключилъ отсюда, что если предположить матерію слагающуюся не изъ непроницаемыхъ атомовъ, а изъ проницающихъ другъ друга субстанцій, какова бы впрочемъ ни была ихъ внутренняя природа,—то предположенное Бакстеромъ нематеріальное или проницаемое начало, какъ отличное отъ элементовъ матеріи, становится излишнимъ *). Пристли вполнѣ раздѣляетъ эту теорію матеріи, и находитъ, что «въ человѣкѣ не существуетъ *двухъ началъ* столь различныхъ какъ *матерія* и *духъ*; что, напротивъ, составъ человѣка совершенно *однороденъ*, и что изъ двухъ природъ, матеріальной и нематеріальной, которыя введены въ систему вселенной, одна совершенно излишня» **). Руководясь этою матеріалистическою теоріею, Пристли возобновилъ

*) *D. Stewart.* Oeuvres. Tom. II p. 205

**) Ibid. p. 207.

схоластическую теорію «представленій», доказывая, что они, какъ и ихъ прототипы, матеріальные предметы, должны обладать всѣми качествами, свойственными послѣднимъ, т. е. *дѣлимостію*, *проницаемостію* (по мнѣнію Пристли), *протяженностію* и проч. *) И если Гертли ограничивалъ господство механизма состояніями мозга, ни мало не простирая ихъ на самый духъ, то Пристли смотритъ вообще на всѣ отправленія нашей конституціи, матеріальной и духовной, какъ подчиняющіяся исключительно однимъ законамъ механизма «Если человѣкъ», говоритъ онъ, «есть существо чисто матеріальное; если способность мыслить есть результатъ особенной организаціи мозга, то не слѣдуетъ ли отсюда, что всѣ функціи его должны управляться законами механическими; и что, поэтому, всѣ дѣйствія его запечатлѣны непреодолимою необходимостію?» **).

По своей теоріи «нематеріальной или проницаемой матеріи» и «матеріальнаго духа», Пристли не имѣлъ полной отчетливости въ своемъ матеріалистическомъ взглядѣ на вещи и идеи; по послѣдующіе писатели той же школы, какъ напр. Дарвинъ, Бельшамъ, высказались объ этомъ со всею грубостію старыхъ временъ. Въ своей «Зоономіи», Дарвинъ повторяетъ постоянно, что «идеи суть вещи матеріальныя»; и вся разница между нимъ и схоластиками, учившими о «матеріальныхъ идеяхъ», заключается лишь въ томъ, что онъ не допускаетъ, чтобъ онѣ отдѣлялись отъ предметовъ, а заставляетъ ихъ происходить въ мозгѣ или нервахъ ***).

*) Ibid. p 298
**) Ibid. p. 208
***) Ibid. p 211.

Такимъ образомъ школа Гертли переступила всѣ требованія критической методы, и значительно возвратилась ко временамъ сэръ-Кэнельма Диджби.

Психологическія теоріи Гертли и его школы нашли свое воспроизведеніе въ Германіи.

Нѣмецкіе психологи туго подавались на широкое обобщеніе умственныхъ явленій, предложенное Юмомъ. Кантъ удержалъ теорію ассоціаціи въ томъ смыслѣ, какой она имѣла у Локка и Рида. Фризъ, слѣдуя примѣру Д. Стюарта, уже расширилъ смыслъ ассоціаціи, насколько это можно было сдѣлать, безъ вреда для теоріи универсальностей или трансцендентальностей. Но принимая ассоціацію въ широкомъ смыслѣ Д. Стюарта, Фризъ значительно уклонился отъ послѣдняго автора, соединивши его теорію съ теоріею предварительной ассоціаціи Гертли и Пристли Къ такому соединенію онъ былъ, очевидно, предрасположенъ многими предразсудками нѣмецкой психологіи, которые какъ нельзя болѣе благопріятствовали идеи Гертли, и въ то же время освобождали отъ всякаго серіознаго труда въ ея осуществленіи. Гертли, руководимый здравою теоріею духовнаго сосуществованія, могъ разсматривать предполагаемую имъ предварительную связь идей, только съ точки зрѣнія физіологической; онъ не допускалъ существованія «представленій» въ «магазинѣ памяти». Но для Фриза такого затрудненія не было: «представленія» и «память» сохранились у его руководителя, Канта, почти въ средневѣковомъ видѣ, и поставлены были въ связь съ «сознаніемъ» или «внутреннимъ чувствомъ» Рида, весьма благопріятную для подобныхъ предположеній. Отсюда у Фриза предварительная ассо-

ціація идей явилась въ смыслѣ сочетанія «темныхъ представленій», покоящихся за «горизонтомъ сознанія».

Идеи Гертли взяли, наконецъ, верхъ надъ многими традиціями нѣмецкой психологіи. Это мы наблюдаемъ у Гербарта. Гербартъ пожертвовалъ идеямъ Гертли почти всѣмъ наслѣдствомъ нѣмецкой схоластики, за исключеніемъ схоластической теоріи представленій, къ которой впрочемъ, какъ мы видѣли, возвратился и «Пристли», имѣвшій на Гербарта несомнѣнное вліяніе. Слѣдуя общему духу локковой школы, сохранившемуся у Гертли и его школы, Гербартъ отбросилъ теорію духовныхъ силъ какъ особенныхъ агентовъ, на которой значительно опирались многія несостоятельныя теоріи Канта и Фриза.

Какъ школа Гертли состояла изъ отъявленныхъ противниковъ огромнаго количества неразложимыхъ способностей или операцій Рида, такъ точно Гербартъ и его школа вооружилась противъ многочисленныхъ агентовъ Канта и Фриза.

Какъ школа Гертли преслѣдовала ридовы универсальности, такъ точно Гербартъ и его школа возставали противъ ихъ послѣдствій, — канто-фризовыхъ трансцендентальностей. Пространство и время, «апперцепція», «категоріи» и проч.,—все подверглось анализу.

На этихъ-то трехъ пунктахъ собственно и основаны заслуги Гербарта для нѣмецкой психологіи, и его высокое положеніе въ ряду другихъ нѣмецкихъ изслѣдователей духа.

Далѣе, какъ школа Гертли не принимала ничего кромѣ ощущеній, движеній и идей, признавая духовныя волненія и всѣ феномены воли простымъ послѣдствіемъ комбинаціи идей; такъ точно Гербартъ и его школа вы-

водятъ чувства и желанія изъ особеннаго состоянія представленій.

Какъ у Гертли всѣ сложныя духовныя явленія основаны исключительно на предварительной ассоціаціи; такъ и у Гербарта все рѣшается предварительнымъ процессомъ сочетанія «представленій»

Гертли полагалъ предварительную ассоціацію въ механизмѣ движеній, происходящихъ въ мозговой субстанціи,—механизмѣ, который у Пристли распространенъ и на функціи духовныя. Такимъ же образомъ Гербартъ разсматриваетъ отношеніе «представленій», какъ равновѣсіе и движеніе, —что и составляетъ настоящій предметъ фундаментальной части его психологіи.

Гертли ожидалъ эпохи, когда всѣ законы духа будутъ подвергнуты математическому анализу. Онъ не думалъ, чтобъ это исполнилось скоро, при томъ скудномъ экспериментальномъ знакомствѣ съ функціями мозга, какое было въ его время и остается до сихъ поръ. Но такъ какъ Гербартъ пустилъ въ движеніе самыя «представленія», то онъ и не чувствовалъ большой нужды томиться ожиданіями: законы «равновѣсія» и «движенія» представленій подвергнуты имъ математическому вычисленію.

Въ послѣднихъ четырехъ пунктахъ, психологія Гербарта раздѣляетъ всѣ недостатки психологіи Гертли и его школы, исчисленные нами впереди,—тѣ же пробѣлы и несовершенства въ анализѣ ума, духовныхъ волненій и воли. Но эти недостатки выступили у Гербарта еще рельефнѣе. Гертли и его школа, стремясь свести всѣ духовныя явленія къ ощущеніямъ и ассоціаціи, дѣлали тщательный и принесшій много пользы анализъ ума, духов-

ныхъ волненій и волн. Между тѣмъ Гербартъ, слѣдуя общей манерѣ нѣмецкихъ психологовъ, ограничивается простымъ построеніемъ духовныхъ феноменовъ изъ предполагаемой предварительной комбинаціи «представленій». психологическаго анализа въ строгомъ смыслѣ не существуетъ въ системѣ его психологіи. Математическое исчисленіе несуществующихъ «равновѣсій» и «движеній» поглотило все его вниманіе, оставивши время лишь на одну попытку свести къ этимъ несуществующимъ духовнымъ процессамъ канто-фризовы разрозненныя способности и трансцендентальности, — что̀ для Гертли и его школы, въ параллельномъ отношеніи къ Риду, составляло болѣе дополнительную, критическую часть ихъ психологическаго анализа.

Въ обработкѣ предварительной ассоціаціи представленій Гербартъ руководствовался спеціально примѣромъ Фриза: это поставило его психологію въ прямую связь съ системами его предшественниковъ въ Германіи, и въ то же время отдѣлило отъ психологическихъ изслѣдованій Гертли.

Опровергая канто-фризову систему духовныхъ способностей и трансцендентальныхъ началъ, Гербартъ показалъ наглядно, что̀ остается отъ ихъ философіи по выключеніи этихъ двухъ теорій: это именно одна теорія «памяти» или «представленій». Въ исторіи нѣмецкой науки, вся гербартова психологія является простою разработкою теоріи «представленій», и именно подробнѣйшею обработкою того, что уже было у Фриза въ теоріяхъ памяти и воображенія. Вслѣдствіе совершенно измышленнаго содержанія этихъ теорій, и вся основная психологія Гербарта есть ничто иное какъ обработанный вымыселъ о духѣ. Съ дѣйствительностью она встрѣчает-

ся только тогда, когда данное въ ней ученіе прилагается къ объясненію канто-фризовыхъ способностей и трансцендентальныхъ началъ. И такъ какъ эти сюжеты объясненія состояли сами болѣе чѣмъ на половину изъ вымысла то не трудно понять, насколько дѣйствительнаго успѣха принесло съ собою психологическое ученіе Гербарта помимо его тенденціи вышедшей изъ общаго направленія школы Локка и школы Гертли, — свести безчисленныя канто-фризовы способности, съ ихъ «эмпирическими» и «трансцендентальными» операціями, къ простѣйшимъ духовнымъ элементамъ. Своими объясненіями духовныхъ явленій психологія Гербарта не затронула ихъ ни на іоту; и все ея достоинство въ нѣмецкой литературѣ ограничивается тѣмъ, что она первая расположила нѣмецкихъ психологовъ къ тому широкому обобщенію духовныхъ явленій, которое съ видимымъ успѣхомъ преслѣдовалось въ Англіи, со временъ Юма и Гертли.

Такимъ образомъ, для ближайшаго ознакомленія съ психологіею Гербарта, мы должны всецѣло отрѣшиться отъ дѣйствительности и погрузиться въ область фризова ученія о памяти.

Разбирая психологію Фриза, мы съ намѣреніемъ останавливались довольно долго на его теоріяхъ памяти и воображенія. Тогда же мы указали отчасти и тѣ основные вопросы, которые вызываются этими теоріями въ духѣ ученаго, считающаго область «темныхъ представленій» твердою собственностію науки о духѣ.

Какъ мы видѣли, Фризъ вышелъ въ своихъ теоріяхъ изъ того положенія, что научнаго объясненія требуетъ не память, т. е. сущеотвованіе «темныхъ представленій»,— а забвеніе, т. е. ихъ «потемнѣніе», иначе переходъ изъ

представленій въ автѣ ощущенія или воспроизведенія, въ представленія безсознательныя, «темныя», покоящіяся въ «темномъ полѣ» духа или за «горизонтомъ внутренняго наблюденія» Эту задачу Фризъ рѣшаетъ тѣмъ, что вновь прибывающія представленія постоянно «оттѣсняютъ» прежнія, и наконецъ совершенно «вытѣсняютъ» ихъ за горизонтъ внутренняго наблюденія Въ чемъ состоитъ этотъ процессъ вытѣсненія,—Фризъ не могъ обстоятельно отвѣтить. Онъ указывалъ, что тутъ происходитъ нѣкоторое измѣненіе въ обоихъ элементахъ представленій, связанныхъ Кантомъ т е. въ представленіяхъ, какъ предметахъ или вещахъ сознанія; и въ самомъ сознаніи, параллельномъ или современномъ этимъ вещамъ. «Представляющая сила» (сознаніе) раздѣляется отъ множества современныхъ представленій (вещей); съ другой стороны, «представленія» теряютъ свою «крѣпость», и съ этимъ вмѣстѣ «ясность». Почему они теряютъ свою крѣпость, и въ чемъ состоитъ сущность этого ущерба, Фризъ не указалъ.—При измѣненіи въ обоихъ элементахъ представленія, должно измѣниться и ихъ взаимное отношеніе: взоръ духа (сознаніе) слабѣетъ, начинаетъ плохо различать свою духовную окрестность; представленія также ослабѣваютъ, и все слабѣе «аффицируютъ внутреннее чувство», т. е. взоръ духа. Отсюда должно возникнуть «потемнѣніе» представленій. Но Фризъ пользуется еще однимъ рессурсомъ: вновь прибывающія представленія «втискиваются» между сознаніемъ и прежними представленіями, и послѣднія все больше и больше отдѣляются отъ духовнаго взора (сознанія). Это обстоятельство отзывается, съ своей стороны, на общемъ ходѣ ихъ «по-

темнѣнія», и есть ближайшая причина ихъ вытѣсненія за горизонтъ внутренняго наблюденія.

Эта теорія забвенія столько понравилась Гербарту, что, между всѣми теоріями Фриза, онъ постоянно отмѣчаетъ ее какъ драгоцѣнность, и только выражаетъ сожалѣніе, что ея виновникъ не умѣлъ достаточно воспользоваться содержащимися въ ней идеями. Основною задачею гербартовой психологіи сдѣлалось такимъ образомъ рѣшеніе недоразумѣній оставленныхъ теоріею Фриза. А именно въ чемъ состоитъ предполагаемая Фризомъ потеря «крѣпости» въ представленіяхъ? Какимъ образомъ одни «представленія» могутъ вытѣснять изъ сознанія другія? Почему «ослабленіе» представленій не поставлено въ связь съ актомъ ихъ «тѣсненія» или «стѣсненія»? «Потерю крѣпости» не надобно ли понимать въ смыслѣ относительномъ, т. е. какъ «стѣсненное» положеніе представленій? и такимъ образомъ вся теорія Фриза не сводится ли къ тому, что вновь прибывающія представленія «стѣсняютъ», «связываютъ» представленія имъ предыдущія, и такимъ именно путемъ лишаютъ ихъ «ясности», или дѣлаютъ «темными»?

Нѣтъ большой надобности прибавлять, что въ формѣ этихъ вопросовъ мы высказали положительное мнѣніе Гербарта. Чтобъ яснѣе воображать это измѣнившееся положеніе «представленій» и «памяти», слѣдуетъ всегда помнить, что, относительно составныхъ элементовъ цѣлаго акта представленія, Гербартъ раздѣляетъ въ сущности взглядъ Фриза. Но если у Фриза, при его теоріи способностей, какъ самостоятельныхъ духовныхъ агентовъ, оба элемента этого акта, «сознаніе» и «представ-

ленія»,—какъ принадлежащіе въ сущности двумъ различнымъ агентамъ, стоятъ значительно особняками,—потому что позволяютъ «втискиваться» промежъ себя вновь прибывающимъ представленіямъ, и отдаляются другъ отъ друга· то у Гербарта, отбросившаго теорію духовныхъ агентовъ, все дѣло поставлено нѣсколько иначе По его ученію мы должны думать, что сознаніе и представленія, хотя и не суть синонимы,—и по правдѣ, остаются тѣмъ же, чѣмъ были у Фриза,—по крайней мѣрѣ соединены такъ тѣсно, что первое существуетъ только какъ дополнительная сторона послѣднихъ въ частныхъ актахъ представленія (d Vorstellen);—иначе сказать, что никакого «сознанія вообще», какъ единаго акта единой способности, не существуетъ, — а есть множество частныхъ сознаній, сколько въ данную минуту существуетъ «ясныхъ представленій». Это именно позволяетъ Гербарту говорить объ однихъ представленіяхъ и ихъ взаимномъ отношеніи, упоминая о сознаніи только какъ о свойствѣ «ясныхъ представленій». Такое измѣненіе теоріи Фриза, въ существѣ отнюдь не важно; потому что оба элемента акта представленія (d. Vorstellen),—сознаніе и «представленія (Vorstellungen)», отнюдь не теряютъ своего прежняго параллелизма. «Сознаніе» не только не есть синонимъ «представленій (Vorstellungen)»; но и не составляетъ необходимости для послѣднихъ: «представленія», и у Гербарта, могутъ существовать безъ всякаго сознанія, а именно, когда они переходятъ въ «представленія темныя». Чтобы сохранить показанное единство обоихъ элементовъ, послѣднее обстоятельство надобно воображать такъ, что въ существованіи «представленій» есть двѣ эпохи: первая, когда они существуютъ съ «соз-

наніемъ» какъ своею принадлежностію дѣйствительною; вторая, когда эта принадлежность скрывается въ простую возможность. Такъ какъ «представленія» перестали, еще у Канта, носить съ собою «темноту» и «ясность»,—какъ это было у Лейбница,—и ясность стала обозначать комбинацію «представленій» съ сознаніемъ, а «темнота»—существованіе представленій безъ этого сопровожденія: то двѣ эпохи въ существованіи «представленій», — съ «сознаніемъ» и безъ «сознанія»,—служатъ въ то же время раздѣломъ «ясныхъ» и «темныхъ» представленій. Утрата сознанія есть синонимъ «потемнѣнія» (Verdunkelung); а возвращеніе сознанія—синонимъ «прояснения» (Erhellung).

Такимъ образомъ, если хотимъ вообразить, какое измѣненіе происходитъ въ гербартовыхъ «представленіяхъ», въ минуту ихъ «стѣсненія», то должны обратить вниманіе на оба указанные въ нихъ элемента. Стѣсненіе, какъ и у Фриза, отзывается на обоихъ «представленія (Vorstellungen)» теряютъ свою «крѣпость», точнѣе сказать, «связываются», сдавливаются другъ другомъ, и это значитъ, что они въ то же самое время утрачиваютъ дѣйствительность связаннаго съ ними «сознанія». Такимъ образомъ, гербартовы стѣсненія всегда имѣютъ два смысла· смыслъ фризова «стѣсненія», и смыслъ фризова «ослабленія умственнаго зрѣнія». Но если у Фриза послѣднее обстоятельство зависитъ отчасти отъ «раздѣленія представляющей способности», (расширеніе поля зрѣнія), и отчасти отъ вмѣшательства «вновь прибывшихъ» представленій (удлиненіе перспективы). то, у Гербарта, оно зависитъ исключительно отъ «стѣсненія» или сдавливанія. «Представленія» суть какъ бы особыя субстанціи, съ двумя главными аттрибутами,—«сознаніемъ» и «крѣпостію», изъ кото-

рыхъ первый, «сознаніе», всецѣло зависитъ отъ послѣдняго, «крѣпости» и, какъ думаетъ Гербартъ, служитъ именно показателемъ его. Такимъ образомъ «стѣсненіе» есть собственно подавленіе «крѣпости»; но вслѣдствіе неразрывной связи съ нею «сознанія», будетъ въ то же время и утратою «сознанія»,—а по вышесказаннымъ резонамъ, и «потемнѣніемъ» представленій.

Всѣ эти оттѣнки въ гербартовой теоріи забвенія вышли пока изъ отмѣны фризовой теоріи духовныхъ способностей «сознаніе», оторванное отъ своего агента, привязано къ «представленіямъ»,—и дѣло стало гораздо проще —Связавши такимъ способомъ три психологическія фикціи, — «ясность и «темноту» Лейбница, «сознаніе» Рида, и «крѣпость» Фриза, какъ взаимнозамѣнимыя обозначенія положенія «представленій», — Гербартъ могъ спокойно предаться изслѣдованію одного лишь процесса «стѣсненія» или подавленія «крѣпости» представленій, предоставляя читателю угадывать по этому объ остальномъ.

Переходимъ теперь къ вопросу о «стѣсненіи». Стѣсненіе касается «крѣпости» представленій. Естественно ожидать, что мы прежде всего узнаемъ, въ чемъ состоитъ это знаменитое свойство представленій, на которомъ опираются всѣ психологическія теоріи Гербарта, и которое у Фриза оставлено безъ разъясненія. Но наше ожиданіе обмануто вторично, Гербартъ и его школа понимаютъ «представленія», какъ и всѣ ихъ предшественники,—т. е. какъ «идеи» происходящія первоначально въ актѣ ощущенія,—и ставятъ аттрибутъ «крѣпости» въ число первичныхъ качествъ ощущеній. Этимъ и оканчивается весь анализъ этого свойства. Достаточно, что «представленія» обладаютъ «крѣпостію», что крѣпость

служитъ, по условію, показателемъ «ясности» или «сознанія», и что «крѣпость», опять по условію, можетъ быть «стѣсняема» или подавляема Остается такимъ образомъ вопросъ какъ происходитъ процессъ «стѣсненія»?

Чтобы подступить къ этому пункту, надобно опять возвратиться къ общимъ традиціямъ нѣмецкой психологіи. Гербартъ и его школа, какъ Фризъ и Кантъ, вѣрятъ въ дѣйствительное сосуществованіе «представленій», въ ихъ смежное пребываніе въ пространствѣ духа или, какъ они охотнѣе выражаются, чтобы не расходиться съ общимъ вкусомъ, - «въ полѣ духа». Собственное отношеніе отдѣльныхъ представленій есть, поэтому, не преемство, не послѣдовательность, а сопредѣльность въ полѣ духа,— взаимное приближеніе и удаленіе. Въ психологіи Гербарта, преемство есть или внѣшній результатъ преемственныхъ впечатлѣній; или же фактъ производный, зависящій отъ взаимнаго отношенія «представленій», какъ состояній существующихъ другъ подлѣ друга. Мы уже знаемъ, что именно такое предположеніе современности духовныхъ явленій служило у Фриза оправданіемъ его теоріи памяти. «Представленія» Фриза существуютъ заразъ на аренѣ духа, составляя смежные члены его ясной сферы или сознанія, и не могутъ существовать въ такомъ положеніи, не мѣшая другъ другу, не «стѣсняя» другъ друга и не вытѣсняя изъ сферы сознанія. При всемъ желаніи, Фризъ не умѣлъ разъяснить секрета этой помѣхи; т е. оправдать ее изъ свойствъ самыхъ представленій. Рѣшить эту задачу досталось психологіи Гербарта. Въ какихъ именно свойствахъ «представленій» залегаетъ то важное обстоятельство, что они неизбѣжно «стѣсняютъ» другъ друга? — Вотъ первый вопросъ, ко-

торый Гербартъ рѣшаетъ независимо отъ Фриза, и съ котораго собственно и начинается обработка фризовой теоріи забвенія.

Въ отвѣтъ на предложенный вопросъ, мы узнаемъ у Гербарта слѣдующее.

Если представленія «стѣсняютъ» другъ друга, то причина этого должна лежать въ какихъ нибудь недружелюбныхъ свойствахъ «представленій». Какія же представленія обладаютъ такими свойствами?—Гербартъ отвѣчаетъ: «представленія противоположныя»; противоположныя представленія должны неизбѣжно «стѣснять» другъ друга, и давать всѣ вытекающія отсюда послѣдствія для «сознанія», или для «ясности» представленій.—И такъ вся сила объясненія психологическихъ фактовъ, весь жизненный нервъ гербартовой науки о духѣ заключается въ контрастахъ.

Контрастами мы занимались пространно, при изложеніи построеній нѣмецкаго идеализма; и большая часть сдѣланныхъ тамъ замѣчаній имѣетъ полное приложеніе и здѣсь. И прежде всего то, что контрастъ есть вещь весьма неопредѣленная, допускающая множество смысловъ. Психологія Гербарта, соединивши съ теоріею «крѣпости» представленій теорію контрастовъ, оставила читателей съ одними неуловимыми смыслами двухъ главныхъ терминовъ фундаментальной теоріи «стѣсненія».

Гербартъ полагаетъ, что въ «противоположности» представленій отыскана необходимость ихъ обоюднаго вліянія на взаимную крѣпость, въ силу котораго они стѣсняютъ другъ друга, и тѣмъ самымъ лишаютъ себя дѣйствительнаго сознанія, или потемняютъ одно другое

Этимъ разрѣшается и другой вопросъ, который у

Фриза остался точно также безъ надлежащаго разрѣшенія,—вопросъ о «подкрѣпленіи», на которомъ основанъ процессъ обратный, пріобрѣтеніе утраченнаго сознанія, или прояснеше представленій. Такъ какъ представленіе, подвергшееся «стѣсненію», существенно не теряетъ ничего, потому что остается съ тою же первоначальною «крѣпостію», хотя и «стѣсненною», «сдавленною», «связанною», то требуется только освободить его отъ стѣсняющихъ отношеній другого или другихъ,—и оно снова придетъ въ то положеніе, какое имѣла до стѣсненія, или по крайней мѣрѣ близкое къ тому. Процессъ «освобожденія» разрѣшаетъ, такимъ образомъ, всю тайну фризовой теоріи воображенія Фризово «подкрѣпленіе» не есть прямая причина «ясности», или воспроизведенія оно помогаетъ собственно «освобожденію» представленій, и только косвенно, въ силу этого послѣдняго обстоятельства,—и «ясности» ихъ, или возвращенію въ сферу сознанія Какъ совершается это подкрѣпленіе, психологія Гербарта не оставляетъ ни малѣйшихъ недоразумѣній. Стѣсненіе зависитъ отъ «противоположности»; «непротивоположныя» представленія не только не «стѣсняютъ» другъ друга, но и оказываютъ взаимное «подкрѣпленіе», т. е усиливаютъ взаимную «ясность». Такъ какъ, по предположенію, стѣсненныя представленія не прекращаютъ въ духѣ своего темнаго существованія, такъ какъ, далѣе, вновь прибывающія представленія встрѣчаются въ немъ со всѣмъ запасомъ его богатствъ, «ясныхъ и «темныхъ», и при своей противоположности однимъ, должны въ то же время къ другимъ оказаться именно «непротивоположными», или «одинаковыми»; то по этому самому они и могутъ оказать услугу какимъ нибудь

«представленіямъ» находившимся въ состояніи «стѣсненія», соединяя свою «крѣпость» съ ихъ «крѣпостію», и такимъ образомъ давая имъ преимущество надъ ихъ противниками. Оказаніе такихъ услугъ составляетъ, въ психологіи Гербарта, теорію «пособій» (Hülfe).

Перейдемъ теперь къ математической методѣ, приложенной Гербартомъ въ дальнѣйшей обработкѣ этихъ основныхъ теорій его психологіи.

Какіе же математическіе элементы открыты Гербартомъ въ процессѣ предварительной ассоціаціи «представленій»?

Все дѣло вращается вокругъ стѣсненія «крѣпости». Правда, намъ абсолютно неизвѣстно такое качество нашихъ идей; но этого и не требуется знать. Показателемъ крѣпости служитъ, по условію, «ясность», «сознаніе»; поэтому, перемѣны въ степени яспости, перемѣны въ сознаніи, будутъ для насъ наглядным изображеніемъ измѣняющагося положенія «крѣпости» представленій. Правда и то, что «ясность» и «сознаніе», какъ они понимаются школою, точно также принадлежатъ къ фикціямъ; во всякомъ случаѣ, эти термины имѣютъ нѣкоторый популярный смыслъ, и сознаніе по крайней мѣрѣ— болѣе десятка смысловъ; значитъ, читатель всегда найдется подставить какую нибудь идею подъ эти термины, а такимъ образомъ, косвенно надѣлитъ нѣкоторымъ смысломъ и самую «крѣпость» представленій.

Далѣе, такъ какъ терминъ «противоположность», «контрастъ», не имѣетъ никакого твердаго значенія, то это позволяетъ Гербарту понимать контрасты, стѣсняющіе другъ друга, въ самомъ неопредѣленномъ видѣ,— какъ представленія совершенно противоположныя другъ

другу (полный контрастъ), и *болье* или *менье* противоположныя другъ другу (неполные контрасты). Вслѣдствіе этого, сфера контрастовъ такъ расширяется, что процессу «стѣсненія» можетъ подвергаться заразъ какое угодно количество «представленій». Примѣры контрастовъ работающихъ въ сложной операціи «стѣсненія», конечно, не указываются ни Гербартомъ, ни его послѣдователями. И это потому, что и указывать ровно нѣчего При такомъ обобщеніи, контрасты остаются абстракціею, въ которую можно ввести и представленія «непротивоположныя», напр. «разнородныя», — какъ свѣтъ и звукъ.— хотя, по теоріи, они и не должны стѣснять другъ друга. Но Гербартъ и его школа стремились «построить»; а для построенія мы имѣемъ уже довольно математическихъ элементовъ: во-первыхъ, различныя *степени* измѣняющагося положенія «крѣпости» представленій, наглядным показателемъ которыхъ должны служить степени «ясности» или «сознанія»; во-вторыхъ, *степени контрастовъ*, или количество *совершенно* и *болье* или *менье* контрастирующихъ представленій; въ-третьихъ, стѣсненіе *крѣпости* въ силу *контраста*, или *отношеніе* степеней контраста къ степенямъ крѣпости,—и именно *количества* контрастирующихъ представленій къ ихъ частной или удѣльной крѣпости.

Теперь, Гербартъ находитъ, что вліяніе на «крѣпость» представленій можетъ быть троякаго рода,—смотря по количеству стѣсняющихъ другъ друга представленій. А именно, стѣсненіе представленій можетъ ограничиться лишь незначительнымъ измѣненіемъ въ положеніи «крѣпости», такимъ именно, что представленіе, въ переводѣ на языкъ «ясности» и «сознанія», только понизитъ сте-

пень своей «ясности» и «сознанія», — иначе сказать, немного «потемнѣетъ», но окончательно изъ сферы ясной не перейдетъ въ сферу темнаго существованія. Во-вторыхъ, результатъ стѣсненія можетъ быть и такой, что аттрибутъ «ясности», «сознанія», совсѣмъ утратится: представленіе сдѣлается «*темнымъ*». Но, какъ полагаетъ школа, дѣло не оканчивается и этимъ: «крѣпость» представленія можетъ быть сдавлена гораздо больше, чѣмъ сколько требовалось для того чтобъ оно вышло изъ сферы сознанія. Что именно служитъ на этотъ разъ показателемъ такой перемѣны въ положеніи крѣпости представленія—это остается неизвѣстнымъ. Такъ какъ читатели не знаютъ ровно ничего о «крѣпости», и могутъ кое-какъ судить объ ней по «ясности»; то для нихъ такія событія въ темной области духа остаются звуками, къ которымъ они не могутъ подобрать и приблизительнаго смысла. Но математика несуществующихъ величинъ имѣетъ свою логику: возможны случаи, разсуждаетъ школа, когда крѣпость стѣсняющихъ представленій настолько превосходитъ крѣпость слабѣйшаго, стѣсненнаго, что вліяніе ихъ будетъ превышать мѣру нужную для его «потемнѣнія», и потому надобно предполагать, что оно продолжается и въ тѣ минуты, когда представленіе уже «стемнѣло»,—и конечно, съ какими нибудь послѣдствіями для его «крѣпости». А въ чемъ обнаруживаются эти послѣдствія, объ этомъ умалчивается. Такимъ образомъ, возможны три главныхъ результата стѣсненія—незначительная утрата «ясности»; совершенное «потемнѣніе»; и наконецъ, нѣкоторое измѣненіе слѣдующее за потемнѣніемъ. Это вызываетъ вопросъ: какое количество противоположныхъ

представленій требуется для того, чтобъ исполнить то, другое и третье?

Чтобы дать всему этому дѣлу видъ болѣе наглядный, назовемъ стѣсненіе съ потемнѣніемъ, уничтожающее сознаніе, «порогомъ сознанія» (Гербартъ), или «границею сознанія» (Фолькманъ); далѣе, стѣсненіе безъ потемнѣнія—«стѣсненіемъ надъ порогомъ сознанія», стѣсненіе продолжающееся послѣ потемнѣнія—«стѣсненіемъ за порогомъ сознанія». Потомъ, каждый получаемый результатъ взаимнаго стѣсненія двухъ или болѣе представленій назовемъ «равновѣсіемъ представленій». Тогда предложенный вопросъ можетъ принять слѣдующую форму: при какихъ условіяхъ представленія приходятъ въ равновѣсіе въ предѣлахъ, или надъ порогомъ, сознанія; при какихъ они достигаютъ порога сознанія; и при какихъ «погружаются» за порогъ сознанія?

Изслѣдованіе условій этого «равновѣсія» духовныхъ тяжестей, какими школа воображаетъ свои «представленія»,—и составляетъ предметъ математическаго анализа гербартовой «Статики духа». но «Статика духа» не осталась одинокою Гербартъ нашелъ новый математическій элементъ, именно скорость;—чего же? Здѣсь опять нужны отступленія. Процессъ мыслей есть преемство идей, есть элементъ времени, продолженіе Теченіе идей не одинаково быстро у различныхъ лицъ, и у одного и того же лица въ различныя минуты. Факторы этой быстроты и медленности многочисленны, показатели его, у другихъ и для другихъ, также разнообразны. Между продолженіемъ, и быстротою, теченія идей возможно сравненіе; и въ сознаніи каждаго бываетъ, по временамъ, оцѣнка этой быстроты или скорости преемства Но теченіе вре

мени мы измѣряемъ не однимъ теченіемъ своихъ идей; поэтому, и наоборотъ, можемъ оцѣнивать скорость преемства идей на преемствѣ точно опредѣленныхъ внѣшнихъ или вещественныхъ движеній. Такимъ именно путемъ мы и оцѣниваемъ вообще скорость умственной работы, — т. е. напр. по часамъ. Можно, конечно, задать вопросъ: скорость преемства идей не относится ли къ величинамъ, подлежащимъ точному измѣренію въ минутахъ или секундахъ или ихъ доляхъ? Такой вопросъ мы совершенно понимаемъ, хотя попытки къ его разрѣшенію скорѣе всего убѣдили въ его непрактичности. Но не это имѣетъ въ виду гербартова психологія. Она занимается не наблюдаемымъ преемствомъ идей, а ненаблюдаемыми процессами «стѣсненія» и «освобожденія». Скорость исчисляемая Гербартомъ есть именно скорость стѣсненія и освобожденія. Предполагается извѣстная постепенность взаимнаго вліянія «представленій» на обоюдную «крѣпость», — постепенность въ сдавливаніи, приближающемъ къ «порогу сознанія» и «погружающемъ» за порогъ сознанія,—и обратная постепенность «освобожденія». Мы могли думать, что различные результаты стѣсненія, для одного и того же стѣсняемаго представленія получаются сразу, и разница ихъ относится только къ различнымъ положеніямъ различныхъ представленій, или одного и того же представленія въ различное время. Соотвѣтственно этому могли думать и о процессѣ обратномъ. Тогда понятіе скорости стѣсненія и освобожденія теряетъ всякій смыслъ, такъ какъ всякій результатъ получается мгновенно, или по крайней мѣрѣ въ теченіи времени совершенно неразличимомъ. Но у Гербарта это понимается иначе. Пользуясь часто такими тер-

минами какъ «равновѣсіе», «порогъ сознанія», «до порога сознанія», «за порогомъ сознанія» и проч.,—легко вообразить, что тутъ и въ самомъ дѣлѣ дается нѣкоторое духовное пространство, «поле духа», которое надобно проходить съ извѣстною продолжительностію, и можно съ различною скоростію. Это подало поводъ къ новымъ аллегоріямъ «стѣсненія» и «освобожденія» представлены какъ «движенія»; въ частности стѣсненіе названо «паденіемъ представленій», а освобожденіе «возвышеніемъ» или «паденіемъ обратнымъ». Такимъ образомъ открылся вопросъ «о скорости движенія», или «паденія» и «возвышенія» представленій. Исчисленіемъ этой скорости, которой трудно дать какой нибудь смыслъ, занимается именно гербартова «Механика духа» И этимъ страннымъ исчисленіемъ оканчивается фундаментальная часть его психологіи.

Самъ Гербартъ не представилъ въ какомъ нибудь цѣльномъ обзорѣ результаты своихъ математическихъ ученій; но школа его пополнила оставленный имъ пробѣлъ, представивши нѣсколько сводовъ всѣхъ основныхъ положеній его психологіи. Самыми точными излагателями ученія Гербарта считаются Дробишъ, шефъ современной гербартовой школы, и Фолькманъ, безукоризненность котораго въ передачѣ гербартовыхъ теорій засвидѣтельствована Дробишемъ. Мы останавливаемся на послѣднемъ; такъ какъ труды Дробиша, распадающіеся на двѣ самостоятельныхъ психологіи, «эмпирическую» и «математическую», не позволяютъ также видѣть въ цѣлости всѣхъ основныхъ психологическихъ взглядовъ Гербарта. Фолькманъ, передавая въ цѣльномъ обзорѣ всѣ эмпириче-

скія и математическія гипотезы Гербарта, въ тоже время увольняетъ своихъ читателей отъ тѣхъ длинныхъ вычисленій несуществующихъ количествъ, которыми переполнены сочиненія Гербарта и отчасти Дробиша.

Чтобы вполнѣ обрисовать психологію этой школы, слѣдовало бы войти въ область ея метафизики, начиная съ разсужденій о душѣ какъ субстанціи, объ отношеніи послѣдней къ тѣлу, о ея мѣстопребываніи въ мозгѣ, и т. д. Но такъ какъ эти вещи далеки отъ настоящаго поля психологическихъ предметовъ, то мы коснемся ихъ лишь настолько, насколько именно онѣ составляютъ обыкновенный прологъ къ ихъ фундаментальному ученію, т. е. «Статикѣ» и «Механикѣ духа»

Гербартова метафизика духа можетъ быть разсматриваема какъ смѣсь двухъ теорій,—«монадологіи» Лейбница, и ученія Пристли, или друга его Митчеля, «о нематеріальной матеріи», т. е о простыхъ, другъ друга проницающихъ субстанціяхъ, изъ которыхъ слагается матерія. Взаимная проницаемость или бытіе другъ въ другѣ простыхъ существъ, которымъ Пристли думалъ изъяснить всѣ феномены вещества и духа, какъ результатъ совмѣстнаго дѣйствія этихъ простыхъ существъ, — такое свойство матеріи чувствительно пополняетъ лейбницеву монадологію. Недостатокъ послѣдней именно въ томъ и состоялъ, что «монады», т. е. простыя существа изъ которыхъ слагается природа, оставались безъ всякаго прямого вліянія другъ на друга, которое вознаграждалось единственно вмѣшательствомъ Божества, «предустановившаго» отъ вѣчности ихъ «гармоническое» отношеніе другъ къ другу.—Пристли и Гербартъ думаютъ, что проникая другъ друга, простыя субстанціи должны имѣть

нѣкоторыя послѣдствія такого отношенія, и Гербартъ увѣренъ, что, въ отношеніи къ нашей душѣ, такимъ послѣдствіемъ должны быть именно наши представленія или наши внѣшнія ощущенія.

Метафизическій выводъ представленій или ощущеній Фолькманъ излагаетъ сжато въ слѣдующихъ словахъ. «Множество въ вещахъ», говоритъ онъ, «не есть какое нибудь разнообразіе въ развитіи, а опирается на множествѣ простыхъ существъ, которыя своимъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ производятъ явленіе вещей. Одинъ изъ классовъ такихъ простыхъ существъ есть классъ духовъ, отличный по своимъ качествамъ отъ всѣхъ другихъ. Тѣло есть нѣчто состоящее изъ реальностей (т. е. простыхъ существъ) вступившихъ между собою въ тѣ разнообразныя отношенія, которыя составляютъ формы явленія матеріи Гдѣ душа сходится (zusammenkommt) съ простыми существами тѣла, тамъ происходитъ какое нибудь представленіе» *).

Въ чемъ состоитъ, далѣе, эта встрѣча или, какъ Фолькманъ выражается иначе,—сосуществованіе (Zusammensein) нашей души съ простыми существами тѣла?—«Это сосуществованіе»—говоритъ Фолькманъ—«можетъ быть понимаемо только какъ противоположность существованію по себѣ (Fur-sich-sein), по своему исполненію не состоитъ во времени, а по своему присутствію (Vorhandensein) не пространственно (слѣдовательно, не есть продуктъ движенія, какъ толковалъ Тренделенбургъ), и можетъ быть описываемо только какъ суще-

*) *W F. Volkmann:* Grundriss der Psychologie, vom Standpuncte des philosophischen Realismus nach genetischer Methode. 1856 p. 38.

ствованіе другъ въ другѣ и другъ черезъ друга (als ein In-und Durch-einandersein),—какъ нѣкоторая имманенція (Immanenz)», *) т. е.—какъ говорили откровеннѣе Гербартъ и Дробишъ—есть именно «взаимная проницаемость» простыхъ существъ.—Почему же результатомъ такого таинственнаго отношенія должна быть нѣкоторая перемѣна въ субстанціи души, и именно то состояніе, которое называется представленіемъ или ощущеніемъ? — «При такомъ сосуществованіи», отвѣчаетъ Фолькманъ, «два противоположныхъ существа не могутъ оставаться равнодушны (gleichgultig) другъ къ другу, потому что они противоположны,—слѣдовательно должны что нибудь производить». **) И такъ какъ предположено, что душа, по своему качеству, противуположна простымъ существамъ изъ которыхъ состоитъ тѣло и ближайшимъ образомъ мозгъ и нервная система; то и получается желаемый результатъ,—т. е. вліяніе мозговыхъ и нервныхъ простыхъ субстанцій на субстанцію «центральную» въ организмѣ, нашъ духъ.—Это вліяніе, по описанію Фолькмана, который старался приладить гербартову метафизику къ показаніямъ нѣмецкой физіологіи, — двоякаго рода, прямое и косвенное. Подъ первымъ разумѣется описанное непосредственное сосуществованіе, съ его послѣдствіями; подъ вторымъ, вліяніе производимое на душу какою нибудь нервною субстанціею посредствомъ другой подобной субстанціи. Первое обозначается тѣми «элементарными представленіями, которыя можно назвать *чувствомъ жизни* (Lebensempfindung)». Это несуществую-

*) Ibid. p. 39

**) Ibidem.

щее чувство, по описанію Фолькмана, занимаетъ въ сознаніи человѣка самое темное мѣсто (dunkle Stelle) и опредѣляетъ, впрочемъ не безъ колебаній, основный тонъ индивидуальной жизни. *) Второе, косвенное, вліяніе выражается тѣми ощущеніями, существованіе которыхъ составляетъ безспорный фактъ, т. е. чувствами органическими (Korperempfindungen), чувствами зрѣнія, слуха и проч —Такъ какъ основной интересъ нѣмецкой психологіи сосредоточивается вообще на представленіяхъ или ощущеніяхъ послѣдняго рода, которыя должны погружаться въ состояніе «темноты», то мы и не упоминали ни разу о дополнительномъ обстоятельствѣ этой теоріи,— именно, ученіи о нѣкіихъ элементарныхъ и «постоянно-темныхъ» представленіяхъ, которыя, въ ряду извѣстныхъ группъ ощущеній, помѣщены подъ именемъ «чувства жизни» или «общаго чувства». Эта теорія «общаго чувства» встрѣчается у всѣхъ предшественниковъ Гербарта, и поддерживается нѣмецкою физіологіею. Въ системѣ Гербарта, этимъ по природѣ темнымъ представленіямъ суждено было разыграть замѣчательную роль, въ объясненіи нѣкоторыхъ духовныхъ явленій.

Разсматривая ближе всю эту теорію происхожденія нашихъ ощущеній, найдемъ только одно непониманіе истиннаго смысла причинныхъ отношеній между явленіями тѣлесными и духовными, который совершенно освободилъ бы отъ этого вмѣшательства метафизики въ дѣло физіологіи. Истинный вопросъ науки, въ этомъ пунктѣ, состоитъ въ томъ, какія перемѣны въ мозгѣ и нервной системѣ или вообще въ нашемъ тѣлѣ предваряютъ тѣ

*) Ibid. p. 40, 41.

состоянія духа, которыя мы называемъ ощущеніями. Отвѣтить на это можетъ, и въ правѣ, одна физіологія; и теорія «простыхъ, проницаемыхъ существъ», съ вымысломъ особеннаго отношенія «взаимодѣйствія» субстанцій, какъ чего-то отличнаго отъ простаго факта преемства физическихъ и духовныхъ перемѣнъ, не прибавляетъ ни одной капли къ нашему знанію о физіологическихъ членахъ этого преемства.

Фолькманъ продолжаетъ такую же метафизическую герминевтику физіологическаго ученія о духѣ и въ теоріи различныхъ классовъ ощущеній и движеній. Но мы возьмемъ изъ этого пролога къ «Статикѣ духа» только то, что характеризуетъ вообще психологическіе труды этой школы,—а именно, гипотезу тѣхъ качествъ ощущеній или представленій, которыя нужны въ теоріи предварительной ассоціаціи

«*Ощущеніе* (Empfindung), учитъ Фолькманъ, «есть представленіе происшедшее вслѣдствіе перенесенія нервнаго раздраженія (Reiz) на душу»*)

Въ каждомъ частномъ ощущеніи различается *содержаніе* (Inhalt) и *крѣпость* (Starke)». Фолькманъ благоразумно прибавляетъ, что это дѣлается «не въ силу непосредственнаго сознанія», (т. е. опыта, прибавимъ мы) «а въ силу оцѣнки ощущенія,**) (т. е. скажемъ мы — метафизической).

Что такое «содержаніе» ощущеній?— *Содержаніе* — говоритъ Фолькманъ—«есть качественное выраженіе противоположности сосуществующихъ реальныхъ субстанцій».

---

*) Ibid. p. 51

**) Ibid. p. 53.

А эти существа, вступающія прямо и косвенно въ сосуществованіе, «суть внѣшняя вещь, нервныя волокна (или лучше, простыя существа, изъ которыхъ они состоятъ), и душа». «Содержаніе ощущеній такъ разнообразно, что подробное дѣленіе ихъ едвали возможно. Тѣмъ не менѣе, ощущенія сводятся къ группамъ, которыя содержатъ подъ собою только разнородное (Heterogenes), а въ себѣ только однородное (Homogenes)»*).

«*Крѣпость* ощущенія есть количественное выраженіе противодѣйствія въ сосуществованіи Она возрастаетъ съ степенью противоположности, количествомъ сосуществующихъ субстанцій, и повидимому также съ продолженіемъ сосуществованія»**).

Пусть попробуютъ угадать смыслъ этой физіологіи!.. Что такое содержаніе? Что такое крѣпость? Первому мы можемъ подыскать какой нибудь смыслъ. Но что такое послѣднее? Разницы ли качества, разницы ли степени, разницы ли специфическія частныхъ группъ ощущеній? Судя по общему требованію теоріи, это должны быть разницы степени, т. е. остроты, и объема или массивности. Но какимъ образомъ къ этимъ разницамъ приложимъ терминъ «крѣпости»?

Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ огромный матеріалъ ощущеній, т. е. представленій получаемыхъ вслѣдствіе сосуществованія души съ простыми существами, изъ которыхъ состоятъ нервныя волокна. Эти представленія обладаютъ содержаніемъ и крѣпостію,—принадлежностями необходимыми для того, чтобы ввести въ дѣло ихъ предварительную ассоціацію, или построенія «Статики» и

*) Ibid p 53, 54

**) Ibidem.

«Механики духа». Фолькманъ называетъ эту фундаментальную часть гербартовой психологіи ученіемъ «о взаимодѣйствіи представленій». Вотъ основныя черты теоріи *взаимодѣйствія представленій.*

«Каждое представленіе, происшедшее въ душѣ», говоритъ Фолькманъ, «продолжаетъ существовать въ ней неограниченное время». Основаніе этого продолжающагося существованія представленій Фолькманъ, какъ и вся школа Гербарта, находитъ уже не въ тѣхъ причинахъ, которыя первоначально произвели ихъ, а въ условіяхъ дополнительныхъ. «Сосуществованіе (простыхъ существъ) —говоритъ Фолькманъ—есть конечно причина происхожденія, но отнюдь не условіе продолжающагося пребыванія извѣстнаго состоянія».—Въ чемъ состоитъ это продолженіе въ безконечность, когда въ фактѣ каждое состояніе духа преходяще,—это мы уже знаемъ изъ общихъ предположеній нѣмецкой психологіи, и подробно видѣли у Фриза. Дѣло здѣсь идетъ о продолженіи существованія представленій въ качествѣ «темныхъ» или «безсознательныхъ» Изъ описаннаго продолженія представленій, говоритъ далѣе Фолькманъ, «еще отнюдь не слѣдуетъ, чтобы мы во всякое время сознавали каждое представленіе; напротивъ, одно представленіе можетъ быть вытѣснено изъ сознанія другими представленіями, и тогда продолжаетъ существовать какъ состояніе *связанное* (gebundener Zustand), и поэтому, при данномъ случаѣ, само собою возвращается въ сознаніе»*). Остается объяснить подробно весь механизмъ этого перехода представленій — изъ со-

---

* Ibid p. 42, 43

стояній сознательныхъ въ безсознательныя Въ основаніи всего объясненія полагается знаменитая теорія безусловной современности различныхъ состояній духа.

«Простота души»—говоритъ Фолькманъ—«отнюдь не исключаетъ современнаго пребыванія множества представленій... Двойство многихъ органовъ чувствъ, связь большей части ощущеній пяти внѣшнихъ чувствъ съ ощущеніями органическими, независимость различныхъ нервовъ въ ихъ современной дѣятельности, спутанность общаго чувства, равно какъ и продолженіе въ душѣ однажды полученныхъ ощущеній, дѣлаютъ мысль о современности представленій необходимымъ предположеніемъ этого отдѣла» (т. е теоріи взаимодѣйствія представленій).

Происходя независимо одно отъ другого, представленія не могутъ однако продолжать такимъ образомъ своего существованія. Потому что, если бъ они пребывали отдѣльно (getrennt) другъ отъ друга, внѣ всякаго взаимодѣйствія,—то мы не могли бы получить единства сознанія и, далѣе, самосознанія... Говоря строго, единство сознанія есть только другое выраженіе для взаимодѣйствія современныхъ представленій.

Взаимодѣйствіе представленій означаетъ переходъ современныхъ состояній въ одно цѣлое состояніе (Gesammtzustand). *Одинаковыя* (gleiche) преставленія совпадаютъ въ одно представленіе; содержаніе ихъ покрывается, количества крѣпости слагаются. Представленія разнородныя (heterogene), т. е. полученныя изъ различныхъ внѣшнихъ чувствъ, сходятся въ одно цѣлое представленіе (Gesammtvorstellung), при чемъ количество крѣпости каждаго сохраняется, но цѣлое представленіе становится

однимъ напряженіемъ (Intensität), однимъ порывомъ и актомъ сознанія, посредствомъ котораго соединимое представляется соединенно. — Труднѣе прилагается это къ представленіямъ противоположнымъ (entgegengesetzte). Какъ представленія современныя, они должны входить въ единство цѣлаго состоянія, но какъ противоположныя, не могутъ этого сдѣлать, — до тѣхъ поръ, объясняетъ дальше Фолькманъ, пока они остаются тѣмъ чѣмъ были, т е. безъ всякаго измѣненія своей крѣпости, въ смыслѣ измѣненной дѣятельности въ отношеніи другъ къ другу. «Современныя противоположныя представленія стѣсняютъ другъ друга, и такимъ образомъ сходятся въ единствѣ» *).

«Стѣсненіе есть полное или частное уменьшеніе дѣйствія (Effect) какого нибудь представленія, сдавленіе его дѣятельности въ отношеніи къ другимъ, уничтоженіе дѣйствительнаго акта представленія... Для самонаблюденія стѣсненіе является какъ пониженная степень ясности. Изъ послѣдней мы узнаемъ первое, а изъ перваго объясняемъ послѣднюю. Стѣсненіе противоположныхъ представленій обоюдно, потому что противоположность обоюдна. При каждомъ стѣсненіи имѣются въ виду два пункта *цѣлое количество связаннаго*, и *отношеніе, въ какомъ количества стѣсненія частныхъ представленій стоятъ другъ къ другу*. Первое есть *сумма стѣсненія* (Hemmungssumme), слагающаяся изъ удѣльныхъ стѣсненій частныхъ представленій; второе есть *пропорція стѣсненія* (Hemmungsverhaltniss)» **)

*) Ibid p 90, 92.

**) Ibid. p. 92.

Сумма стѣсненія зависитъ отъ крѣпости стѣсняющихъ представленій и степени ихъ противоположности. «Первое опредѣляетъ *экстенсивность*, второе *интенсивность* противоположности Это ведетъ, говоритъ Фолькманъ къ понятію *степени* противоположности.. Чѣмъ болѣе существуетъ отношеній, въ которыхъ два ощущенія могутъ быть мыслимы противоположными, безъ вреда для ихъ простоты, тѣмъ противоположнѣе мыслится ихъ содержаніе, и гдѣ они являются во всѣхъ отношеніяхъ противными другъ другу, какъ бѣлое и черное, тамъ противоположность достигаетъ возможныхъ размѣровъ, и этотъ maximum мы называемъ *полною противоположностію* Полная степень противоположности принимается за единицу, въ отношеніи къ которой всѣ другія степени будутъ только настоящими дробями» *).

«Сумма стѣсненія между двумя совершенно противоположными представленіями дается количествомъ равнымъ акту представленія (dem Vorstellen) слабѣйшаго представленія (der schwacheren Vorstellung)». Во всѣхъ другихъ степеняхъ противоположности это количество соотвѣтственно понижается. «Изъ этого легко опредѣлить maximum суммы стѣсненія для многихъ совершенно противоположныхъ представленій; потому что соединимость ихъ возможна только тогда, какъ скоро стѣснены всѣ представленія, за исключеніемъ сильнѣйшаго» **).

Пропорція стѣсненія, т. е. распредѣленіе его количества между отдѣльными представленіями, стоитъ въ обратномъ содержаніи степени ихъ крѣпости, и въ прямомъ—степени противоположности. «Каждое частное пред-

*) Ibid. p 93, 94.

**) Ibid. p. 95.

ставленіе, стѣсняется тѣмъ болѣе. чѣмъ оно слабѣе, и чѣмъ сильнѣе степень его противоположности въ отношеніи къ другимъ современнымъ представленіямъ».

Вслѣдствіе происшедшаго стѣсненія получаются двѣ величины: количество остающееся, и количество стѣсненное, акта представленія; первое есть остатокъ, но не представленія (der Vorstellung), а акта представленія, (des Vorstellens). Послѣднее означаетъ связанную дѣятельность представленія, — или представленіе насколько оно вышло изъ сознанія, сдѣлалось простою возможностію представленія, готовою при первомъ удобномъ случаѣ перейти въ представленіе дѣйствительное. Остатокъ дѣйствительнаго представленія обнаруживается, для самонаблюденія, въ видѣ пониженной степени ясности извѣстнаго представленія. Съ пониженіемъ степени ясности, отношенія взаимной противоположности между представленіями исчезаютъ, и они примиряются другъ съ другомъ, т. е. сливаются *).

Вслѣдствіе показанной суммы стѣсненія между двумя представленіями, и распредѣленія оной между обоими, — одно изъ двухъ представленій никогда не можетъ быть окончательно стѣснено другимъ. Совершенное стѣсненіе одного, даже самаго слабаго, представленія требуетъ, поэтому, не менѣе трехъ современныхъ противоположныхъ представленій... Если стѣсненіе цѣлаго представленія мы назовемъ его потемнѣніемъ (Verdunkelung); то представленіе (Vorstellung) совершенно потемненное слѣдуетъ понимать, какъ потемненный во всѣхъ отношеніяхъ актъ представленія. Степень ясности его дѣлается равна ну-

*) Ibid. p. 96, 97.

лю; мы не сознаемъ его болѣе; изъ дѣйствительнаго представленія образовалось одно стремленіе къ представленію». — Количество стѣсненія, приходившееся еще на долю совершенно стѣсненнаго или потемнѣвшаго представленія, раздѣляется между другими представленіями, какъ новая сумма стѣсненія *).

Изъ сказаннаго видно, какъ немного нужно для того, чтобъ извѣстное представленіе совсѣмъ исчезло изъ сознанія. «Весьма многія представленія проходятъ въ насъ почти безслѣдно. Сознаніе наше узко; обзоръ представленій основанъ больше на скорой подвижности, чѣмъ на широкомъ горизонтѣ, и напоминаетъ зрачекъ глаза. Гдѣ тѣснится много представленій, тамъ вообще много и забывается... Ни одно представленіе не удерживаетъ надолго своей ясности и въ концѣ утрачиваетъ даже самыя низшія степени оной. . Но чѣмъ ничтожнѣе степень ясности, тѣмъ примиримѣе становится представленіе; уменьшеніе ясности спасаетъ слабое представленіе отъ совершеннаго потемнѣнія. Отсюда понятно, что весьма многія представленія продолжаютъ существовать съ степенями ясности въ высшей степени ничтожными, и такимъ образомъ какъ бы носятся между свѣтомъ и тьмою». Притомъ видно, что «количество представленій можетъ только несовершенно замѣнять ихъ крѣпость». **)

Отъ представленій отдѣльныхъ перейдемъ къ ихъ совокупностямъ. «Современныя разнородныя представленія, какъ сказано, переходятъ въ одно цѣлое представленіе. Этотъ переходъ называется *сліяніемъ* (Verschmelzung)».

*) Ibid. p. 98, 99.

**) Ibid. p 101.

«Цѣлое представленіе есть нераздѣльное цѣлое, одинъ порывъ, посредствомъ котораго охватывается въ сознаніи многое въ одно и то же время... Содержаніе и крѣпость цѣлаго представленія даны въ представленіяхъ составляющихъ его части (Theilvorstellungen)».

«Слияніе имѣетъ различныя степени близости (Innigkeitsgrade) Разнородныя представленія a и α могутъ слиться другъ съ другомъ совершенно; или a прежде стѣсняется посредствомъ b, съ остаткомъ r, и α посредствомъ β, съ остаткомъ ρ, и за тѣмъ изъ представленій a и α сливаются только ихъ остатки r и ρ». По этимъ сложнымъ и дробнымъ сліяніямъ, цѣлыя представленія раздѣляются на *совершенныя* и *несовершенныя*.

«Цѣлыя представленія суть тѣ группы ощущеній различныхъ классовъ, посредствомъ которыхъ мы мыслимъ объ отдѣльныхъ вещахъ внѣшняго міра». При повтореніи слянія, «степень близости послѣднихъ увеличивается, группа все болѣе отрѣшается отъ другихъ случайныхъ современностей, и члены ея крѣпче держатся другъ друга. Такимъ образомъ подлѣ слитностей *зыбкихъ* образуются *твердыя*»,—группы, неимѣющія болѣе для насъ характера случайной связи, иначе представляющіяся намъ какъ внѣшнія вещи. *)

Слившіяся представленія дѣлаются пособіями другъ другу, т. е. стремятся поддерживать другъ друга на той степени ясности, которою владѣло каждое въ минуту слянія. Пособія опредѣляются степенью близости сліянія; слѣдовательно неодинаковы для цѣлостей совершенныхъ и несовершенныхъ. Вслѣдствіе пособій, на мѣсто про-

*) Ibid. p. 103.

стыхъ силъ получаются *сложныя силы* (Totalkraft'e). Въ силу пособій, представленіе слабѣйшее можетъ долѣе держаться въ сознаніи, напротивъ, все изолированное обыкновенно скоро исчезаетъ. Здѣсь впервые обнаруживаются слѣды такъ-называемаго умственнаго вниманія». *)

Представленія противоположныя, какъ мы видѣли, связываютъ или стѣсняютъ другъ друга; остатки отъ этого стѣсненія точно также сливаются между собою, и даютъ цѣлое представленіе. Эти цѣлыя представленія дѣйствуютъ, въ отношеніи къ новому, какъ одна сложная сила; вслѣдствіе чего сильнѣйшіе изъ ихъ элементовъ теряютъ болѣе чѣмъ слабѣйшіе, и такимъ образомъ первоначальная разность крѣпости ихъ выравнивается. **)

«На отношеніи между стѣсненіемъ представленій и ихъ сліяніемъ основана *различимость* (Unterscheidbarkeit) или раздѣльность современныхъ ощущеній. Если при однородныхъ представленіяхъ происходитъ только сліяніе, раздѣльность ихъ равна нулю, если имѣетъ мѣсто полная противоположность, — раздѣльность будетъ полная или равна единицѣ. Ощущенія качественно одинаковыя не различаются между собою,—и притомъ все равно, даны ли они современно, или въ непосредственной послѣдовательности; обладаютъ ли одинаковою, или различною степенью дѣйственности... Ощущенія совершенно противоположныя, въ минуту своего вступленія, качественно совершенно отдѣльны; они сливаются другъ съ другомъ уже въ теченіи стѣсненія, и потому перво-

*) Ibid. p. 104, 105

**) Ibid. p 108

начально вполнѣ различимы другъ отъ друга». Между этими двумя предѣлами различимости стоятъ средніе члены, соотвѣтственно различнымъ степенямъ противоположности данныхъ ощущеній. Въ теченіи стѣсненія, къ этой первоначальной различимости представленій привходитъ другая, которая зависитъ уже не отъ степени противоположности, а отъ успѣховъ стѣсненія; потому что, въ ходѣ стѣсненія, противоположность современныхъ представленій притупляется, и различимость ихъ въ концѣ стѣсненія дѣлается равна нулю. Потемнѣвшія представленія совершенно неразличимы. *)

Граница первоначальной различимости опредѣляетъ тонкость (внѣшнихъ) чувствъ и кромѣ того условливается, у различныхъ лицъ, сколько физіологическими и патологическими особенностями, столько же вѣроятно навыкомъ и образованностью, т. е. пріобрѣтеніемъ, въ представленіяхъ, твердыхъ и чистыхъ качествъ, постоянныхъ пунктовъ сравненія данныхъ ощущеній. **)

«Стѣсненіе цѣлыхъ представленій распадается на столько частныхъ стѣсненій, сколько въ нихъ дано паръ частныхъ противоположныхъ представленій, слѣдовательно, сумма стѣсненія между цѣлыми представленіями есть объемъ частныхъ суммъ стѣсненія». Вслѣдствіе слиянія каждое частное представленіе дѣйствуетъ противъ другого, не только въ содержаніи своей силы, но и пропорціонально стороннему пособію, но за то терпитъ стѣсненіе не только за себя, но и за другое, въ качествѣ пособія. «Такъ какъ частныя представленія совершенныхъ цѣлыхъ представленій держатся другъ друга со

*) Ibid. p. 199, 111

**) Ibid. p 111, 112.

всею силою, то одно изъ нихъ не можетъ быть совершенно потемнѣно безъ другихъ». *)

Если степень ясности частей двухъ совершенныхъ цѣлыхъ представленій взаимно пропорціональна, то получится пропорціональность и въ доляхъ ихъ стѣсненія и остаткахъ, — слѣдовательно, въ цѣломъ извѣстная симметрія, если къ этому прибавить еще и равную степень противоположности частныхъ паръ, то получимъ отношеніе въ высшей степени простое, отвѣчающее первоначальнымъ степенямъ ясности. Такія цѣлыя представленія Гербартъ назвалъ *подобными* (ähnliche). «Случай подобныхъ представленій относится въ особенности къ извѣстнымъ эстетическимъ комбинаціямъ». **)

Всѣ изложенныя идеи взаимодѣйствія представленій составляютъ, у Гербарта, «Статику духа». Дальнѣйшее представляетъ основныя положенія его «Механики»

«Измѣненіе акта представленія во времени даетъ понятіе *движенія представленій*». Это движеніе имѣетъ два противоположныхъ направленія, которыя называются *паденіемъ* (Sinken) *и возвышеніемъ* (Steigen) представленій. Первое показываетъ послѣдовательность стѣсненія, второе послѣдовательность освобожденія отъ этого стѣсненія представленій, — что̀ обнаруживается въ сознаніи уменьшеніемъ и увеличеніемъ степени ясности ихъ. «Ощущеніе сейчасъ полученное можетъ только падать»; но представленіе павшее можетъ подняться снова, впрочемъ не дальше первоначальнаго пункта ясности, даннаго въ ощущеніи.

---

*) Ibid. p. 115

**) Ibid. p. 116—117.

«Движеніе въ ощущеніи не есть равномѣрное, а замедленное (verzogerte)»; потому что въ теченіи стѣсненія количество потребнаго стѣсненія убываетъ, и слѣдовательно гнетъ представленія убавляется *)

Такимъ образомъ, «представленіе падаетъ постепенно, но притомъ съ замедленною скоростію. Но поэтому же паденіе никогда вполнѣ не прекращается»... Тѣмъ не менѣе представленіе темнѣетъ, какъ скоро количество стѣсненія, приходящееся на его долю, превосходитъ степень его крѣпости. Паденіе представленій ускоряется и замедляется разнообразными толчками,—ускоряется вслѣдствіе новой суммы стѣсненія, оставшейся за потемнѣніемъ слабѣйшаго представленія; и замедляется или даже обращается въ возвышеніе, вслѣдствіе упадка противоположности —Возвышеніе, какъ обратное паденіе, слѣдуетъ тѣмъ же законамъ. **)

Если къ падающимъ представленіямъ прибавить новое, то движеніе представленій ускоряется. Если напр. къ падающимъ представленіямъ a и b прибавить представленіе c, то, на первый разъ, послѣднее ускоряетъ движеніе первыхъ, и слабѣйшее между ними (b) можетъ совсѣмъ потемнѣть Но вслѣдствіе несоотвѣтствія этого движенія дѣйствительному отношенію новаго представленія къ прежнимъ, послѣдніе начинаютъ быстро подниматься; слабѣйшее снова проясняется, равновѣсіе представленій устанавливается соотвѣтственно общей суммѣ стѣсненія всѣхъ трехъ представленій, которая распредѣляется по изложеннымъ правиламъ. ***)

*) Ibid. p. 118–119

**) Ibid. p. 120.

***) Ibid p. 121—123.

Въ этомъ явленіи движенія представленій лежитъ легкій очеркъ духовнаго волненія (Affect), дополняемый массою воспроизведеній и вліяніями тѣла. Каждое новое представленіе мѣшаетъ равновѣсію прежнихъ, нарушаетъ покой души. Энергія этого нарушенія зависитъ отъ степени силы и противоположности новаго и прежняго представленія. Старое въ началѣ уступаетъ; таково дѣйствіе новизны. Но за этимъ слѣдуетъ реакція, старое приходитъ въ напряженіе, получаетъ высшую степень ясности и, смотря по силѣ новаго, можетъ получить ясность высшую прежней. Такимъ образомъ «нарушеніе равновѣсія возвышаетъ впечатлительность (Empfänglichkeit) къ данному, и вниманіе освѣжается» Само собою разумѣется, что если новое, при противоположности, обладаетъ и высшею силою; въ такомъ случаѣ вліяніе его на старое будетъ противоположно показанному. *)

Потемнѣніе представленій зависитъ не отъ одного описаннаго взаимодѣйствія представленій, но и отъ дѣйствія тѣла. Это обнаруживается въ состояніи *сна*, а именно, въ первой половинѣ его, дремотѣ и засыпаніи,— и глубокомъ снѣ. Тѣло дѣйствуетъ на представленія опять въ формѣ представленія, и именно совершенно темнаго. «Давленіе выходящее изъ тѣла надобно представлять какъ объемъ многочисленныхъ, слабыхъ, элементарныхъ представленій, изъ которыхъ каждое порознь не дается опредѣленному сознанію, но которыя однакожъ, по своему количеству, достигаютъ значительной дѣятельности, обнаруживающейся не на нихъ самихъ, а въ стѣсненіи противоположныхъ имъ ясныхъ представленій,

*) Ibid. p. 124—125.

или въ отрицаніи акта представленія». Глубокій сонъ есть, такимъ образомъ, безусловное отсутствіе всякихъ представленій. *)

Изложенное изъясненіе взаимодѣйствія представленій выходитъ изъ положенія современныхъ представленій, независимо отъ тѣлеснаго возбужденія. Между тѣмъ всякое раздраженіе прилагается къ душѣ не на одно какое нибудь мгновеніе, а продолжается нѣкоторое время и послѣ образованія ощущеній. При такихъ условіяхъ, т. е. при непрерывномъ продолженіи раздраженій, въ одной степени напряженія, ощущенія должны держаться на одной и той же степени ясности, не смотря на присутствіе противоположности, потому что постоянно-ровному побужденію къ противодѣйствію со стороны подлежащихъ простыхъ существъ всегда отвѣчаетъ столько же ровное противодѣйствіе со стороны души. Это не противорѣчитъ общимъ законамъ стѣсненія, потому что кажущаяся непокорность имъ есть простое слѣдствіе постояннаго пополненія изъ вліяній тѣла. Противоположность не перестаетъ дѣйствовать, и это дѣйствіе противоположныхъ представленій на данное твердо удерживаемое ощущеніе имѣетъ свои степени, и въ началѣ бываетъ всего сильнѣе, а затѣмъ постепенно упадаетъ Сознаніе этого дѣйствія выражается въ формѣ чувства, въ формѣ, какъ говорятъ, притупленія впечатлительности (Empfänglichkeit). «Притупленная впечатлительность освѣжается вступленіемъ новыхъ противоположностей, возвышеніемъ количества внѣшняго раздраженія, и краткими, неправильными перерывами въ его вліяніи **).

*) Ibid. p 126—130.

**) Ibid. p 131—133.

Мы представили, безъ перерыва, основныя черты «Статики» и «Механики духа» Несостоятельныя предположенія, изъ которыхъ выходитъ вся эта психологическая доктрина;—никакого точнаго опредѣленія терминовъ, играющихъ роль въ этой теоріи взаимодѣйствія представленій; мечтательность свойствъ, процессовъ и законовъ, которыя приписываются нашимъ идеямъ и ихъ ассоціаціи; ничтожность скудныхъ приложеній, какія извлекаются, прямымъ образомъ, изъ этихъ приключеній съ нашими идеями; наконецъ, множество внутреннихъ противорѣчій даже въ самомъ построеніи. — все это чувствуется весьма живо, при чтеніи этой теоріи, составляющей фундаментъ гербартовой психологіи. Поверхъ всего, математическая обработка этихъ «несуществующихъ вещей» стоитъ какою-то ироніею надъ математикою и вообще точными науками.

Этими замѣчаніями мы могли бы и ограничиться, если бъ, и послѣ всего что было сказано прежде, не опасались оставить какихъ нибудь недоразумѣній. Кто не привыкъ обращать вниманія на доказательства, и легко увлекается наружнымъ складомъ построенія, тому слабый намекъ на что-то дѣйствительно встрѣчающееся въ нашемъ опытѣ можетъ показаться правдивымъ, хотя и не яснымъ, изображеніемъ дѣйствительности. Мы считаемъ поэтому не лишнимъ сдѣлать нѣкоторыя указанія на то, какіе собственно факты имѣлись въ виду, при построеніи различныхъ теорій, входящихъ въ составъ фундаментальнаго ученія Гербарта.

Начнемъ съ основныхъ предположеній теоріи «взаимодѣйствія представленій» Ихъ собственно два. — существованіе впечатлѣній духа продолжающееся неограни-

ченное время, и современность отдѣльныхъ представленій (getrennte Vorstellungen).

Продолженіе существованія «представленій (Vorstellungen)», какъ отличныхъ отъ «акта представленія (d. Vorstellen)», въ которомъ спаены схоластическія «species» и «сознаніе» Рида, стоявшія раздѣльно еще въ теоріи Фриза,—это продолженіе есть фальшиво понятый фактъ воспроизведенія,—тотъ именно, что впечатлѣнія оригинальныя, и въ нашемъ частномъ случаѣ, ощущенія, могутъ быть воспроизводимы въ формѣ идей, какъ скоро даются фактическія причины ихъ вторичнаго, идеальнаго существованія.

Современность отдѣльныхъ представленій, въ качествѣ множества ощущеній, получаемыхъ заразъ изъ многихъ внѣшнихъ чувствъ, есть принятіе позднѣйшей ассоціаціи преемственно возникавшихъ ощущеній, въ сложныя перцепціи внѣшнихъ вещей, - за фактъ первоначальный, данный раньше всякихъ ассоціацій Сосуществованіе ощущеній не есть фактъ первоначальный, отъ котораго можно отправляться въ теоріи ассоціаціи «представленій» или идей; напротивъ, есть предметъ требующій объясненія, есть собственная проблема психологическаго изслѣдованія въ анализѣ нашей чувственности. Съ сосуществованіемъ ощущеній уже дана вся внѣшняя, матеріальная, чувственная связность; и принявши ее даромъ, въ теоріи «современности ощущеній или представленій»,—мы уже минули настоящую задачу науки о духѣ въ отдѣлѣ ощущеній. Такой промахъ анализа въ психологіи Гербарта объясняется единственно фальшивымъ пониманіемъ духовной современности. Если есть какая нибудь дѣйствительная «современность», то она можетъ быть только

современностію тѣхъ комплексовъ чувственныхъ качествъ, какіе мы называемъ внѣшними вещами. Эта реальная современность есть дѣло опыта, дѣло нашего убѣжденія, что то что̀ существовало для насъ послѣдовательно или является современнымъ, сложнымъ, только въ анализѣ,—существуетъ внѣ нашего духа какъ современное въ строгомъ смыслѣ, какъ дѣйствительные элементы протяженныхъ, матеріальныхъ субстанцій. Такое убѣжденіе, сопровождающее постоянно наши чувственныя наблюденія, наши внѣшнія перцепціи, конечно и даетъ, по извѣстному закону, этотъ призракъ дѣйствительной современности, не наблюдаемыхъ вещей, а самыхъ ощущеній или представленій Потому что, руководствуясь природою духовныхъ явленій, какъ вещей непротяженныхъ, мы не можемъ допустить, чтобы чувства нашего духа находились на разстояніи другъ отъ друга, или въ такой̀ близости другъ къ другу, въ какой̀ находятся реальныя части матеріальныхъ субстанцій. Кто̀ говоритъ объ отдѣльныхъ современныхъ представленіяхъ, которыя ожидаютъ случая войти между собою въ какую нибудь комбинацію, тотъ, правда, можетъ прикрывать грубость такихъ понятій предположеніемъ метафизической субстанціи, которая, давая имъ опору, закрываетъ такимъ образомъ ихъ сосуществованіе. Но индуктивная наука не пускается въ область метафизики, и современность отдѣльныхъ представленій остается для нея реальнымъ существованіемъ ихъ другъ подлѣ друга, или на разстояніи другъ отъ друга, т. е. полнымъ противорѣчіемъ ихъ природѣ какъ вещей непротяженныхъ Поэтому, въ анализѣ тѣхъ самыхъ ощущеній, которыя кажутся сосуществующими другъ съ другомъ, мы должны открыть работу ассоціаціи, превращающей ре-

альную послѣдовательность ощущеній въ ихъ кажущуюся современность

Слияніе представленій одинаковыхъ, разнородныхъ и противоположныхъ есть выраженіе возрастающей относительной сложности преемственныхъ перцепцій и идей,—по закону смежности (для «разнородныхъ»), по закону сходства (для «одинаковыхъ»), по закону смежной ассоціаціи (для «противоположныхъ»), —и по закону ассоціаціи творческой, которой мы обязаны различными внушеніями отличающимися отъ всѣхъ испытанныхъ нами прежде впечатлѣній. Кромѣ этого простого факта существованія сложныхъ чувствъ, открывающаго поле психологическому анализу, и этихъ законовъ, которыми дается это духовное сосуществованіе, — слияніе не выражаетъ ровно ничего. Вмѣсто того чтобъ объяснять намъ законы воспроизведенія,—какъ этого желаетъ психологія Гербарта,—оно само впервые объясняется изъ этихъ законовъ. Принимая слияніе какъ фактъ не требующій дальнѣйшаго объясненія, мы дѣлаемъ здѣсь такую же методическую ошибку, какъ и въ предыдущемъ предположеніи первоначальной современности ощущеній. Если въ послѣднемъ случаѣ мы предупредили психологическій анализъ внѣшнихъ перцепцій то предположеніемъ слiянія, какъ простѣйшаго, и лежащаго въ основѣ всего воспроизведенія, факта, мы просмотрѣли настоящую задачу психологическаго анализа нашихъ сложныхъ идей, духовныхъ волненій и воли. Удивительно ли, послѣ этого, полное отсутствіе психологическаго анализа въ системѣ Гербарта, и превратное направленіе изслѣдованій въ область вымысла?

Гербартова теорія слiянія есть прямое послѣдствіе

предположенія первоначальной современности многихъ отдѣльныхъ ощущеній. Такъ какъ подобная современность, въ глазахъ школы, не есть простое аналитическое свидѣтельство встрѣченной духовной относительной сложности, для которой требовалось бы отыскать надлежащія причины,—а есть напротивъ воображаемое положеніе современныхъ представленій стоящихъ пока на извѣстномъ разстояніи другъ отъ друга: то, въ гармонію съ такимъ предположеніемъ, естественно заставлять эти воображаемыя вещи приближаться другъ къ другу, проницать другъ друга,—подобно тому какъ это дѣлаютъ для той же школы метафизическія субстанціи, и точно также съ нѣкоторыми послѣдствіями этого реальнаго сосуществованія, которыя обнаруживаются въ различныхъ видахъ и способахъ слиянія. Такимъ образомъ, начавши духовными элементами, ради которыхъ не предпринимались никакіе экспериментальные поиски въ кругу существующихъ духовныхъ сосуществованій,—элементами, поставленными a priori, мы продолжаемъ свои работы тѣмъ, что вводимъ ихъ въ такія взаимныя отношенія, какія извѣстны лишь нашей метафизикѣ. Ясно, что, при такомъ положеніи вещей, вмѣсто того чтобы стоять постоянно на почвѣ дѣйствительности и знакомиться съ ея составомъ, мы съ каждымъ новымъ движеніемъ будемъ дѣлать болѣе глубокое уклоненіе отъ ней, пока наконецъ не разойдемся въ совершенно разныя стороны, — какъ это и случилось съ гербартовою «Механикою духа».

Стѣсненіе и *освобожденіе* гербартовой психологіи напоминаютъ безспорные и многочисленные факты, группирующіеся вокругъ одного великаго факта, — чувствъ стѣсненія, затрудненія, и свободы, облегченія. Термины

стѣсненія и освобожденія могутъ быть только выраженіемъ этихъ духовныхъ волненій, если не должны остаться безъ всякаго реальнаго смысла. Правильные пріемы психологическаго анализа заставляютъ опредѣлить, при какихъ случаяхъ происходятъ эти чувства, или отыскать ихъ дѣйствительныхъ производителей. Въ числѣ причинъ, производящихъ волненія стѣсненія и свободы, мы встрѣчаемъ многочисленныя событія изъ круга другихъ духовныхъ волненій и изъ области нашихъ произвольныхъ дѣйствій. Психологія Гербарта обращаетъ насъ въ сферу явленій умственныхъ, въ область нашихъ идей. Но всѣ показанія правильнаго анализа убѣждаютъ, что наши идеи сами по себѣ не въ состояніи произвести такого духовнаго явленія, которое мы могли бы по справедливости назвать стѣсненіемъ или освобожденіемъ. Что̀ представляется въ подобныхъ случаяхъ чистымъ результатомъ операціи идей, ихъ контраста или гармоніи, то̀ есть въ анализѣ феноменъ гораздо большей сложности. Возьмемъ въ примѣръ столь обыкновенное явленіе развлеченія. Само по себѣ оно не обнаруживаетъ ни стѣсняющихъ, ни облегчающихъ свойствъ; но можетъ имѣть и то и другое вліяніе, смотря по обстоятельствамъ Въ ходѣ серіозныхъ занятій, развлекающія идеи стѣсняютъ насъ; напротивъ, въ минуты отдыха тѣ же самыя идеи могутъ давать намъ облегченіе. Ясно, что для своего объясненія, феноменъ стѣсненія и освобожденія требуетъ въ нашемъ случаѣ кооперации нѣкоторыхъ другихъ обстоятельствъ, кромѣ простого контраста или гармоніи идей; и такія обстоятельства даны, дѣйствительно, въ фактѣ нашей воли, нашихъ измѣняющихся интересовъ, и въ ихъ гармоніи и конфликтѣ. Различныя рельефныя

фазы бодрственной жизни, отличаются отъ сновидѣній и грезъ на-яву, между прочимъ. тѣмъ, что теченіе ихъ направляется нашею волею, нашими цѣлями. Въ серіозныхъ трудахъ эта операція воли выступаетъ еще отчетливѣе; и всякое уклоненіе отъ поставленной въ виду цѣли, вслѣдствіе расходящагося съ нею интереса случайно навѣянныхъ и задержавшихъ вниманіе идей, будетъ чувствоваться какъ косвенный промахъ, или отзовется волненіемъ стѣсненія; равно какъ, наоборотъ, выходъ изъ этого состоянія, или возвращеніе къ дѣлу, будетъ сопровождаться чувствомъ облегченія, или освобожденія отъ случайной помѣхи нашему преслѣдованію цѣли. Отдыхъ, напротивъ, обозначаетъ именно отсутствіе предшествовавшаго произвольнаго напряженія, и инстинктивную тенденцію къ возстановленію силъ, израсходованныхъ въ этомъ направленіи. Всякое случайное уклоненіе мыслей въ колею прежнихъ работъ будетъ, естественно, враждебно потребности этой минуты и отзовется чувствомъ внутренняго стѣсненія. Отсюда всякія ассоціаціи, увлекающія на дороги расходящіяся съ дѣломъ, будутъ давать чувства облегченія или освобожденія. Этотъ примѣръ можетъ достаточно пояснить, почему контрасты даже съ характеромъ теоретическимъ, контрасты въ нашихъ сужденіяхъ, не могли бы произвести на насъ того подавляющаго впечатлѣнія, какимъ они сопровождаются у многихъ чувствительныхъ къ этому пункту,—если бы въ этихъ сужденіяхъ не затрогивались ни въ чемъ сложившіеся у насъ интересы. А все это наглядно показываетъ, что о феноменахъ какого бы то ни было духовнаго стѣсненія и освобожденія не можетъ быть и рѣчи, пока, какъ въ психологіи Гербарта, дѣло ограни-

чивается однимъ взаимнымъ отношеніемъ идей. Стѣсняющія и освобождающія другъ друга идеи суть метафоры, въ своемъ собственномъ составѣ не заключающія никакого реальнаго смысла.

Потемнѣніе представленій, слѣдующее за стѣсненіемъ, есть метафорическое выраженіе преходящей природы нашихъ духовныхъ состояній. Думать, что наши умственныя состоянія, ощущенія или идеи, куда-то скрываются отъ умственнаго взора,—точно также несообразно, какъ утверждать, что умственный взоръ есть нѣчто болѣе, чѣмъ самыя состоянія ума, возникающія и исчезающія,—также несообразно, какъ предполагать, что въ природѣ физической, извѣстное событіе, вызванное другимъ, и исчезнувшее вмѣстѣ съ исчезновеніемъ своей причины, продолжаетъ однако существовать въ особенномъ темномъ состояніи. Контрасты не имѣютъ никакого особеннаго вліянія на исчезаніе нашихъ минутныхъ впечатлѣній· смѣна ихъ опредѣляется столько же простыми операціями законовъ смежности и сходства, какъ и ассоціаціями сложными, къ которымъ относятся контрасты.

Пособія (Hülfe), играющія такую роль въ фазѣ «освобожденія представленій», суть метафорическое изображеніе совмѣстной операціи законовъ смежности и сходства, или ассоціацій сложныхъ. Наши воспоминанія полны примѣровъ такой кооперацiи вызывающихъ состояній; и это идетъ такъ далеко, что, вопреки показаніямъ математической психологіи, качество, т. е. дѣйствительныя сходства, можетъ быть съ полнымъ успѣхомъ замѣняемо количествомъ, — т. е. смежныхъ связей и поверхностныхъ сходствъ. Но эта кооперація внушающихъ состо-

яній не предполагаетъ впереди себя никакого слiянія ихъ съ «темными» представленіями; внушаемое состояніе является здѣсь вслѣдствіе тѣхъ же обстоятельствъ, какія условливаютъ и всякое вообще воспроизведеніе, и которыя заключаются въ томъ общемъ фактѣ, что всякое оригинальное впечатлѣніе возстановляется въ формѣ идей, какъ скоро даны достаточныя причины его идеальнаго существованія.

Скорость движенія представленій, составляющая тему «Механики духа», есть метафорическое выраженіе возрастающей силы ассоціаціи по смежности,—т. е быстроты и твердости вызова однихъ впечатлѣній другими.—и точно также достоинства быстраго и глубокаго отожествленія среди разностей, по закону сходства. Опредѣлить съ точностію условія высокихъ качествъ операціи смежности и сходства есть одна изъ важнѣйшихъ задачъ науки объ умѣ; но это не имѣетъ ничего общаго съ исчисленіемъ скорости движенія представленій.

Мы перебрали самыя капитальныя темы, обрабатываемыя въ фундаментальной части психологіи Гербарта, и должны признаться, что кромѣ самыхъ слабыхъ и отдаленныхъ намековъ на дѣйствительные предметы психологическаго анализа, мы не находимъ въ нихъ ровно ничего.—Такого же достоинства и нѣкоторыя простѣйшія приложенія этихъ аллегорій, которыя повторяются неизмѣнно во всѣхъ руководствахъ этой школы, какъ рѣшительный признакъ бѣдности фундаментальнаго ученія.

Чувственныя, *внѣшнія вещи*, получаемыя, по теоріи, изъ слiянія «разнородныхъ представленій», суть изображеніе операціи закона смежности, сочетающей ка-

чества, съ которыми мы знакомимся при помощи различныхъ внѣшнихъ чувствъ. Ихъ «отрѣшеніе отъ случайностей» есть простое изображеніе постоянной встрѣчи извѣстныхъ впечатлѣній, закрѣпляющей ихъ сочетаніе или связь воспроизведенія, и полагающей такимъ образомъ начало нашимъ идеямъ сосуществованій и преемствъ въ природѣ внѣшней. Простое начало смежности объясняетъ вполнѣ весь феноменъ этихъ сложныхъ перцепцій и идей.—Но прежде чѣмъ говорить о вещахъ, слѣдовало бы разсказать, какъ образуются тѣ фундаментальныя чувственныя качества, какія тутъ предполагаются «сливающимися». Потому что происхожденіе нашихъ перцепцій отдѣльныхъ вещей не мыслимо безъ нѣкоторыхъ простѣйшихъ перцепцій, каковы напр. перцепціи времени, протяженія, матеріи, фигуры, объема и проч. Законъ «слiянія» оставляетъ въ полной неизвѣстности относительно этихъ предметовъ; и узнавая, изъ элементарнаго ученія, о происхожденіи перцепцій внѣшнихъ вещей, мы должны подождать теорій весьма производныхъ, чтобы видѣть, какъ образуются ихъ основныя, элементарныя качества.

Начало *умственнаго вниманія*, которое выводится здѣсь изъ «пособій», есть аллегорическое описаніе операціи нашей воли, или работы нашихъ чувствъ, поддерживающихъ присутствіе въ духѣ извѣстныхъ воспроизведеній или идей.

Теорія *различимости* есть аллегорическій намекъ на чувства разности впечатлѣній. Содержаніе ея исполнено противорѣчій и недоразумѣній. — «Ощущенія качественно одинаковыя не различаются»... Еще бы! Потому и не различаются, что отожествляются, что являются

намъ сходными; насколько работаютъ чувства сходства, молчитъ чувство разности, обѣ операціи не совпадаютъ.— Но если говорятъ далѣе, что они не различаются и тогда, когда обладаютъ не одинаковою «крѣпостію» и даны преемственно, то, насколько эта нерзличимость не есть аллегорія отожествленія, описаніе факта невѣрно. Впечатлѣнія могутъ быть отожествляемы во всемъ, исключая того, что они разнятся по своей степени, остроты или объема, — и даже того, что они суть именно два впечатлѣнія, а не одно. Таковы наши оцѣнки равнаго и неравнаго вѣса въ двухъ рукахъ или послѣдовательно въ одной и той же рукѣ. Достаточно имѣть два безусловно одинаковыхъ впечатлѣнія для того чтобъ еще различать ихъ другъ отъ друга, именно какъ два впечатлѣнія надобно только, чтобы впечатлѣнія получались преемственно. Требовать чтобы, при абсолютномъ сходствѣ впечатлѣній, мы различали ихъ болѣе чѣмъ въ отношеніи къ числу, или выставлять этотъ фактъ, какъ нѣкоторое правило различимости, значило бы просто играть въ слова. — Тоже достоинство замѣчается и въ томъ правилѣ различимости, что «высшая степень ея дается противоположностями». Что такое противоположность? — Высшая степень разности, различенія.—Къ чему же сводится все это правило?—Къ тому, что мы всего лучше различаемъ (различимость), когда всего лучше различаемъ (противоположности); т. е. къ простому тожесловію, обнаруживающему, въ системѣ Гербарта, фальшивый взглядъ на чувства разности и сходства, какъ феномены производные, вытекающіе изъ простой ассоціаціи идей,—тогда какъ это именно основныя

свойства нашего ума, предваряющія всякую ассоціацію. Но это наслѣдственный порокъ всей школы Гертли. — Что касается «неразличимости слѣдующей за потемнѣніемъ противоположныхъ представленій», то это или простое исчезаніе ихъ, или извѣстное отожествленіе по сходству. Потому что и въ самыхъ сильныхъ контрастахъ, при рѣзкой разницѣ всегда присущи обстоятельства сходства, дающія просторъ ихъ отожествленію; чувство слабаго сходства можетъ смѣнить на минуту чувство рѣзкой разницы. Но это не имѣетъ никакого отношенія къ ихъ «взаимному стѣсненію» и «потемнѣнію».

Теорія *представленій подобныхъ* (*ähnliche*) есть весьма сложное изображеніе отожествленій по сходству, составляющихъ какой-то особый классъ, примѣры котораго впрочемъ не представлены. Судя по терминамъ, это должны быть аналогіи, но рѣчь о пропорціональности, объ эстетическихъ комбинаціяхъ, въ которыя будто бы входятъ эти «подобныя» представленія,—заставляетъ думать, что тутъ идетъ дѣло и о чувствахъ эстетической гармоніи, симметріи.—Какая польза въ объясненіяхъ непозволяющихъ угадать, хоть приблизительно, самый предметъ объясненія,—этотъ вопросъ, повидимому, мало интересуетъ гербартову школу.

Въ теоріи *аффектовъ* мы встрѣчаемся въ первый разъ съ попыткою объяснить духовныя волненія простою ассоціаціею идей. Аффекты, подъ которыми разумѣются здѣсь сильныя духовныя волненія, описаны довольно любопытно. Представленія поставлены въ необыкновенное движеніе, — падаютъ, поднимаются, снова опускаются, опять поднимаются, — словомъ суматоха страшная, полное нарушеніе духовнаго баланса. Но наша

школа не знаетъ простого обстоятельства опровергающаго все это комическое описаніе,—того именно, что никакое сильное чувство не возможно безъ его разлива въ тѣлѣ, безъ извѣстныхъ физіологическихъ условій; не допустить этого разлива значитъ не допустить самаго образованія аффекта,—какъ говорятъ, заглушить чувство. Эта физіологическая сторона «аффектовъ» плохо напоминается возвышеніемъ и паденіемъ представленій.

Теорія *стараго* и *новаго* есть туманное изображеніе духовныхъ волненій новости, зависящихъ единственно отъ простой смѣны впечатлѣній, или перехода изъ одного состоянія въ другое.

Но верхъ слабости, въ приложеніи теоріи «взаимодѣйствія представленій», составляетъ теорія *сна*. Кажется, что можетъ быть проще этого явленія? И однако оно именно оказалось камнемъ преткновенія для психологіи Гербарта. Сонъ—явленіе въ высшей степени безотрадное для «Статики и Механики духа»; потому что однимъ ударомъ уничтожаетъ всѣ эти измышленія.—Простому смыслу извѣстно, что сонъ явленіе физіологическое, причины котораго скрываются въ нашемъ тѣлѣ. Наука прибавляетъ къ этому, что бодрственная жизнь, во всемъ преемствѣ составляющихъ ее состояній, зависитъ, прямо или косвенно, отъ условій тѣлесныхъ. Нѣтъ ни одного духовнаго состоянія, которое могло бы возникнуть въ чисто духовномъ видѣ, безъ всякаго физическаго сопровожденія. Ассоціація, духовныя волненія, акты воли, обязанныя прямымъ образомъ причинности внутренней, не могутъ обойтись безъ вмѣшательства извѣстныхъ событій въ нашемъ мозгѣ и нервахъ и вообще въ нашемъ тѣлѣ. Точно также извѣстно, что фи-

зическая энергія періодически истощается и возобновляется. Такимъ образомъ наступаетъ время, когда тѣлесная энергія отказывается отъ своихъ служебныхъ функцій, и прямымъ результатомъ такого положенія дѣла должно быть прекращеніе и функцій духовныхъ, т. е. глубокій сонъ.—Но психологія Гербарта имѣетъ особенную теорію причинности представленій, въ которой нисколько не принимаются въ разчетъ физическія сопровожденія нашихъ духовныхъ состояній. Полнаго «потемненія» всѣхъ вообще представленій, какое предполагается въ состояніи глубокаго сна, необходимо ожидать отъ самыхъ же представленій. Но представленія «Статики» и «Механики духа» вытѣсняютъ другъ друга всегда съ нѣкоторыми ясными «остатками». Такимъ образомъ, съ законами этихъ наукъ необходимо было бы разстаться, для объясненія явленія сна,—если бы не явилась нѣкоторою спасительницею теорія «общаго чувства». Оно слагается изъ представленій по природѣ темныхъ; если бы послѣднія были способны въ иную пору вытѣснить изъ сознанія всѣ представленія ясныя, то это было бы уже безъ всякихъ «остатковъ»; это былъ бы именно искомый сонъ. Такъ и сдѣлано: темныя представленія общаго чувства вытѣсняютъ (на ночь) всѣ ясныя за порогъ сознанія. — Несчастіе этой теоріи въ томъ, что такого «общаго чувства» не существуетъ; и если бы темныя представленія имѣли такое вліяніе на ясныя, то предполагаемое безконечное число темныхъ представленій, постоянно наполняющихъ духъ, не дозволило бы существовать малому количеству представленій ясныхъ, составляющихъ минутное сознаніе.

Разсмотрѣнные нами образчики приложенія фундаментальныхъ началъ позволяютъ наглядно оцѣнить ихъ объясняющую силу. Нѣкоторыя изъ этихъ приложеній имѣютъ спеціальное назначеніе замаскировать наглядную несовмѣстимость этихъ началъ съ самыми выпуклыми показаніями опыта, въ другихъ объясняющія начала и объясняемыя явленія не обнаруживаютъ другъ къ другу никакого примѣтнаго отношенія: начала не подвигаются къ фактамъ; факты уклоняются отъ началъ. И это неизбѣжное послѣдствіе самой природы этихъ началъ. Такія предположенія фундаментальныхъ теорій «Статики» и «Механики духа», какъ продолженіе и реальная современность представленій, слияніе, стѣсненіе, потемнѣніе, пособія и освобожденія, суть не больше какъ фигуральныя выраженія, схваченныя изъ популярной рѣчи, и ожидающія психологическаго анализа. Процессомъ «стѣсненія» и «освобожденія» завѣдуютъ—говорятъ намъ,—такіе-то законы. Но намъ не извѣстно и простое существованіе такихъ процессовъ; мало этого, самое предположеніе такого существованія не примиримо съ самыми элементарными правилами индуктивнаго изученія духа. Можно ли послѣ этого вступать въ серіозное состязаніе о законахъ, управляющихъ этими процессами? Можно ли, не въ шутку, оспаривать, что напр. «количество стѣсненія» и «пропорція стѣсненія» исчислены неправильно; что «остатки» должны быть больше, или меньше; что въ исчисленіи «скорости движенія» упущены изъ виду какіе нибудь важные элементы; и т. д

Мы не думаемъ, чтобъ это положеніе дѣла измѣнялось отъ заявленія Гербарта, что въ отношеніи къ пред

мету своего математическаго анализа, онъ руководствовался примѣромъ чистой механики тѣлъ, которая свой физическій пунктъ точно также не можетъ указать въ опытѣ. Мы думаемъ, что между «представленіемъ» Гербарта, и физическимъ пунктомъ послѣдней науки, существуетъ неизмѣримая разница въ этомъ отношеніи. Физическій пунктъ есть, правда, величина воображаемая, пожалуй, вымыселъ; но значеніе свое въ наукѣ онъ получаетъ не отъ того, что есть величина воображаемая, а отъ того, что сохраняетъ, въ понятіи механика, общія, безспорныя, дѣйствительныя свойства тѣхъ предметовъ, для объясненія которыхъ онъ назначенъ,—а именно общія свойства и отношенія тѣлъ. Физическій пунктъ и физическіе пункты чистой механики тѣлъ суть, однимъ словомъ, произвольно принятыя аббревіатуры самыхъ физическихъ тѣлъ; это отвлеченія отъ дѣйствительности, извѣстныя наведенія, и имѣютъ свое объясняющее значеніе лишь настолько, насколько обнаруживаютъ въ себѣ этой индуктивной природы. Можно ли сказать то же самое о гербартовыхъ «представленіяхъ»? Математическіе элементы частнаго «представленія» сохраняютъ ли какія нибудь свойства нашихъ представленій вообще? Можетъ ли оно быть названо своего рода индукціею?—Нѣтъ. Ни это свойство представленій, которое даетъ поводъ къ математическому анализу ихъ, ни то отношеніе, въ которое они ставятся при исчисленіи, — не свойственны нашимъ умственнымъ состояніямъ, не имѣютъ ни малѣйшей индуктивной природы, даже прямо противорѣчатъ ихъ дѣйствительной природѣ, а потому-то не только не проливаютъ никакого свѣта на сложные феномены духа,

но и весьма затемняютъ правильный взглядъ на ихъ природу и ихъ отношенія.

Послѣ всего сказаннаго впереди, нѣтъ нужды повторять, что фундаментальная часть психологіи Гербарта распадается отъ внутренней несостоятельности всѣхъ основныхъ началъ, изъ которыхъ она выходитъ, и цѣлаго ряда ни на чемъ не основанныхъ понятій, въ которыхъ состоитъ ея развитіе. Распространяться о всѣхъ произвольныхъ комбинаціяхъ, изъ которыхъ каждая, съ своимъ паденіемъ, влечетъ паденіе всей «Статики» и Механики духа»,—дѣло излишнее. Мы напомнимъ, въ прибавленіе къ сказанному, только два пункта, — роль сознанія, и контрастовъ.

Сознаніе, въ этой теоріи, не отожествляется ни съ нашими ощущеніями, ни съ идеями. Въ этомъ, конечно, нѣтъ никакой бѣды; сознаніе—терминъ популярный, и имѣетъ множество значеній въ живой рѣчи. Но обозначать что нибудь отдѣльное отъ явленій умственныхъ и нашихъ чувствъ, оно во всякомъ случаѣ не можетъ: оно не можетъ быть чѣмъ нибудь имъ параллельнымъ, потому что есть только другое названіе ихъ. Если «сознаніе» гербартовой психологіи не есть синонимъ ощущеній и идей: то чтоже оно такое?—Сознаніе, отвѣчаетъ эта психологія, есть особенная принадлежность «представленій», которую они имѣютъ, когда бываютъ ясны, и которой лишаются, переходя въ состояніе темное.—А что такое ясность» и «темнота» представленій?—Пребываніе ихъ *надъ* порогомъ сознанія и *за* порогомъ сознанія.—Сознаніе связано съ «крѣпостію»; стѣсненіе крѣпости

будетъ «потемнѣніемъ» сознанія. Откуда же извѣстна такая связь «сознанія» съ «крѣпостію»?—Крѣпость, отвѣчаютъ намъ, есть именно способность представленій къ «эффекту сознанія», «ясности».—Выходитъ, что всѣ три обстоятельства,—«сознаніе», «ясность» и «крѣпость», суть понятія объясняющія другъ друга; и такъ какъ мы не знаемъ смысла ни одного изъ этихъ терминовъ, употребляемыхъ въ такомъ видѣ, то и все дѣло остается въ безвыходномъ «порочномъ кругѣ», какъ заготовленная въ извѣстныхъ цѣляхъ произвольная комбинація.

Такого же достоинства и *противоположности*. «Одинаковое» и «разнородное» не «стѣсняетъ»; но контрасты должны стѣснять другъ друга. Гербартъ тщательно избѣгаетъ всякой ссылки на опытъ; но Фолькманъ даетъ нѣкоторые примѣры такихъ противоположностей,—именно, бѣлаго и чернаго, стараго и новаго. Подобныя идеи, разсуждаетъ школа, «не могутъ оставаться равнодушны другъ къ другу».—Почему же?—Требуется ихъ «сліяніе», и они не могутъ этого сдѣлать, сохраняя свою противоположность.—Да почему же требуется сліяніе»?—Необходимо «единство отдѣльныхъ современныхъ представленій» чтобы получить феноменъ единства сознанія.—А если такой современности не существуетъ въ нашемъ духѣ, и единство сознанія зависитъ именно отъ несуществованія подобной современности, отъ реальной простоты всѣхъ преемственныхъ состояній духа?.. Тогда не нужно, значитъ, и сліянія? тогда и контрастамъ уже не требуется стѣснять другъ друга?.. Ясно, что роль противоположностей есть опять произвольная гипотеза, основанная не на природѣ противоположныхъ представленій, а на соображеніяхъ постороннихъ и непозволительныхъ.

А между тѣмъ достаточно разрушить лишь эту комбинацію «сознанія», «ясности» и «крѣпости», или комбинацію «противоположностей» и «стѣсненія», — чтобъ опровергнуть все зданіе «Статики» и «Механики духа».

При другихъ обстоятельствахъ, вся предшествующая критика «фундаментальной части» гербартовой психологіи была бы совершенно непужною тратою времени. Все значеніе Гербарта, въ ряду другихъ нѣмецкихъ психологовъ, опирается собственно на его психологіи прикладной, на объясненіи сложныхъ умственныхъ явленій, чувствъ и воли. Обстоятельство это совсѣмъ не покажется страннымъ, если мы скажемъ, что это значеніе имѣетъ преимущественно характеръ отрицательный, и заключается въ томъ, что Гербартъ, слѣдуя общему духу англійской психологіи, отпечатлѣвшемуся на трудахъ его руководителей, Гертли и Пристли, — не признаетъ духовныхъ силъ, въ смыслѣ Канта и Фриза, и всѣ приписываемыя этимъ силамъ особенныя операціи разсматриваетъ какъ сложныя духовныя событія, составляющія темы психологическаго объясненія изъ простѣйшихъ началъ духовнаго существованія.

Но объемъ и способъ этого объясненія опредѣляется, прежде всего, спеціальнымъ характеромъ психологическихъ изслѣдованій школы Гертли. У авторовъ послѣдней школы оно не идетъ дальше непроизводныхъ «опытныхъ операцій и «неопытныхъ внушеній» Рида; оно не идетъ, и у Гербарта, далѣе соотвѣтствующихъ этимъ операціямъ агентовъ Канта и Фриза. Такимъ образомъ главныя темы прикладной психологіи Гербарта суть, съ одной стороны, память, воображеніе, способность понятій, спо-

собность сужденій, чувства, стремленія и отвращенія,— съ другой, перцепціи пространства и времени, сознаніе и феноменъ *я*, или «внутреннее чувство» и «чистая апперцепція»,—вкусъ и проч

Далѣе, какъ у Гертли воспроизведеніе объясняется предварительною ассоціаціею; такъ точно и въ психологіи Гербарта первое приложеніе «Статики» и «Механики духа» состоитъ въ объясненіи воспроизведенія, какъ процесса основаннаго на тѣхъ предварительныхъ ассоціаціяхъ идей, о которыхъ разсуждаетъ теорія «взаимодѣйствія представленій».

Затѣмъ чувства и акты воли считаются у Гербарта, вслѣдъ за Гертли, сложнымъ продуктомъ ассоціаціи идей, простымъ видоизмѣненіемъ состояній умственныхъ.

Этимъ въ общихъ чертахъ обозначаются и самыя достоинства гербартовыхъ объясненій. Наиболѣе вѣроятности имѣютъ объясненія состояній умственныхъ; наименѣе удачны объясненія духовныхъ волненій и воли.

Вообще же прикладная психологія не есть такое измышленіе, какъ теорія «взаимодѣйствія представленій». Тутъ требовалось, прежде всего, поставить самую тему объясненія, какъ она дана въ опытѣ, и потомъ уже приступить къ обработкѣ ея по началамъ «Статики» и «Механики духа». Эта постановка задачъ сдѣлана часто довольно удачно, хотя рѣшеніе ихъ не подвинулось ни на шагъ. Кромѣ того, по мѣрѣ сложности объясняемыхъ явленій, прямое соприкосновеніе съ теоріею взаимодѣйствія представленій все болѣе и болѣе стушовывается; опытъ все больше получаетъ перевѣсъ надъ измышленіями этой теоріи.

Какъ мы сказали, прикладная психологія Гербарта открывается теоріею фактической ассоціаціи, какъ процесса отличнаго отъ той предварительной ассоціаціи, которою занимается «Статика» и «Механика духа». Фактическая, т. е. дѣйствительно существующая ассоціація, носитъ, въ психологіи Гербарта, и свое имя воспроизведенія, — разумѣется, не ощущеній, а тѣхъ «стѣсненныхъ представленій». Фолькманъ излагаетъ теорію *воспроизведеній* такимъ образомъ.

«Стѣсненіе»—говоритъ онъ—«не уничтожаетъ представленія (Vorstellung), а только связываетъ актъ представленія (d. Vorstellen). По мѣрѣ убыли стѣсненій, представленіе освобождается, стремленіе представлять обращается въ дѣйствительный актъ представленія, и для наблюденія представленіе (Vorstellung) проясняется. Это возвращеніе потемнѣвшаго представленія въ сознаніе называется его *воспроизведеніемъ*. Съ точки зрѣнія движенія представленій, воспроизведеніе есть возвышеніе. Воспроизведеніе происходитъ двояко, или *прямо*, съ паденіемъ противоположности, или же *косвенно*, вслѣдствіе подкрѣпленія потемнѣвшаго представленія». . *)

Прямое воспроизведеніе состоитъ въ слѣдующемъ. «Потемнѣвшія представленія возвращаются въ сознаніе, какъ скоро противоположность ихъ (т. е. противоположныя имъ представленія) устраняется вслѣдствіе вступленія въ сознаніе новаго представленія, противоположнаго этой противоположности, и одинаковаго, въ этомъ именно отношеніи, съ потемнѣвшимъ представленіемъ. Количество па-

*) Ibid. p. 138.

денія противоположности опредѣляетъ количество возвышенія освобождающагося представленія, потеря одного есть выигрышъ другого. Сумма стѣсненія между первоначально присущими представленіями остается таже и только раздѣляется въ другомъ отношеніи, и вновь вступившее представленіе бываетъ угнетателемъ угнетателя, и дѣлается черезъ это освободителемъ угнетеннаго. Послѣднее вступаетъ съ новымъ въ опредѣленное отношеніе; оба сливаются другъ съ другомъ, послѣ нѣкотораго предварительнаго стѣсненія». *)

Простѣйшіе законы возвышенія воспроизводимаго представленія опредѣляются изъ общихъ законовъ «Механики» представленій. «Освобождающееся представленіе возвышается съ убывающею скоростію, и уже поэтому никогда не достигаетъ своей первоначальной высоты. Вновь вступившее представленіе можетъ способствовать одновременному освобожденію многихъ противоположныхъ между собою представленій, которыя, возвышаясь одно подлѣ другого, производятъ возрастающую сумму стѣсненія и, такимъ образомъ, необходимость обратнаго паденія». **)

Въ прямомъ воспроизведеніи легко угадать образъ *воспоминанія и узнаванія.*

Законы воспроизведенія объясняютъ «силу *повторенія*, которая состоитъ въ томъ, что вслѣдствіе случающагося прямого воспроизведенія вводятся всякій разъ новыя сліянія вторично даннаго, съ суммою прежде даннаго одинаковаго, вслѣдствіе чего образуется возрастаю-

*) Ibid. p 138

**) Ibidem.

щая сложная сила (Totalkraft) и возвышается способность противодѣйствія (Tragfahigkeit) у представленія».

Общій законъ косвеннаго воспроизведенія состоитъ въ слѣдующемъ «каждое непосредственно воспроизведенное представленіе воспроизводитъ и слитыя съ нимъ представленія, и такимъ образомъ каждое представленіе, составляющее часть цѣлаго, воспроизводитъ и свое цѣлое».

Скорость косвеннаго воспроизведенія есть опять убывающая, и поэтому время воспроизведеннаго движенія представленія неограниченно. Прямо воспроизведенное представленіе воспроизводитъ слитое съ нимъ, въ качествѣ пособія послѣднему, — слѣдовательно, по степени сліянія съ нимъ.

«Прямое воспроизведеніе связываетъ однородное, а косвенное—разнородное; косвенное—есть, такимъ образомъ, воспроизведеніе безсвязнаго, случайнаго и даже страннаго. Въ этомъ нельзя не узнать *привычки*, которая своими тѣсными сліяніями какъ бы замѣняетъ внутреннюю качественную связь, и потому называется второю природою».

Рядъ представленій есть «множество представленій протекающихъ въ опредѣленномъ порядкѣ (и образующихъ такимъ образомъ противоположность склубленію [Knauel] представленій)». Воспроизведеніе ряда объясняется обстоятельствами его возникновенія, т. е. преемственнаго вступленія въ сознаніе стѣсненныхъ представленій, вслѣдствіе пособія отъ новаго представленія, слитаго съ ними различными остатками.

«Скорость теченія ряда зависитъ отъ близости сліянія членовъ его и отсюда, далѣе, отъ повторенія» *).

*) Ibid. p. 158.

Образованіе (Bildung), начинающееся сліяніемъ представленій, продолжается установленіемъ твердыхъ широкихъ рядовъ. «Черезъ рядъ и въ ряду частное научается выжидать; вмѣстѣ съ этимъ становится возможна обдуманность и осмотрительность,—т. е. сознаніе предохраняется отъ переполненія, и въ тоже время узкія границы его расширяются» *).

«Современно другъ подлѣ друга протекающіе ряды, дѣйствуютъ другъ на друга по общимъ законамъ взаимодѣйствія представленій: стѣсняютъ другъ друга, по степенямъ противоположности, и сливаются, насколько бываютъ одинаковы или разнородны».

Рядъ представленій можетъ опять состоять изъ рядовъ; и это бываетъ двоякимъ образомъ. «Или отъ каждаго члена какъ бы горизонтально мыслимаго ряда отходитъ боковой рядъ въ вертикальномъ направленіи, или же боковые ряды (Nebenreihen) бываютъ вброшены между каждыми двумя членами главнаго ряда. Въ первомъ случаѣ, каждый членъ главнаго ряда самъ представляетъ рядъ, воспроизведеніе скользитъ только по вершинамъ послѣднихъ рядовъ, а эти послѣдніе или вовсе не раскрываются, или же, съ раскрытіемъ ихъ, прерывается постепенный ходъ въ главномъ рядѣ. Во второмъ случаѣ, рядъ развѣтвляется, и поступаніе главнаго ряда обрывается, теченіемъ смежныхъ (вброшенныхъ), только по наружности».

«Если нѣсколько рядовъ имѣютъ какой нибудь общій членъ, то могутъ быть разсматриваемы какъ перекрещивающіеся между собою»; и это обстоятельство, при

*) Ibid. p. 160

воспроизведеніи, даетъ поводъ «къ общему замѣшательству (Verwirrung)»

«Ткани рядовъ (Reihengewebe) суть наивысшія сплетенія воспроизведеній рядовъ, и дѣло далекихъ успѣховъ образованія ..»

Такова теорія воспроизведенія. — Спрашивается: какіе же законы управляютъ нашимъ воспроизведеніемъ прошлыхъ впечатлѣній?—«Законы возвышенія представленій»,—общіе законы «Механики духа». Съ этими таинственными законами мы уже ознакомились, и нашли, что это именно аллегорическое описаніе различныхъ законовъ и случаевъ воспроизведенія Такимъ образомъ, въ обоихъ обстоятельствахъ, теорія воспроизведенія дана уже впереди, въ «Механикѣ духа». Отсюда, въ изложенной теоріи воспроизведенія мы наблюдаемъ двѣ вещи—*во-первыхъ*, нѣкоторыя повторенія изъ «Механики» представленій, а именно, изъ ученія о возвышеніи, вслѣдствіе «прямого» и «косвеннаго пособія», которое (возвышеніе) получаетъ здѣсь только новое имя, «прямого» и «косвеннаго воспроизведенія»; и *во-вторыхъ*, нѣкоторые частные случаи и послѣдствія такого возвышенія

Такъ какъ первое обстоятельство даетъ сжатый очеркъ, уже разобраннаго нами выше, аллегорическаго изображенія функціи закона сходства (воспрозведеніе прямое) и закона смежности (воспроизведеніе косвенное); то намъ остается обратить вниманіе только на послѣднія обстоятельства. Самое важное изъ нихъ, на которомъ опирается, въ дальнѣйшемъ, почти вся прикладная психологія, есть ученіе о *рядахъ представленій*.

По поводу этого предмета прежде всего замѣтимъ, что вся «Статика» и «Механика духа» занимаются единственно отношеніемъ современно, другъ подлѣ друга, существующихъ состояній духа. Преемства впечатлѣній, ряды смѣняющихся состояній духа, не даны первоначально: это фактъ производный, который долженъ быть объясненъ изъ законовъ «возвышенія» или «воспроизведенія» представленій.—Одного этого предположенія въ теории «рядовъ» совершенно достаточно, чтобы предвидѣть всю ея ничтожность. Существованіе духа есть только одинъ необозримый рядъ состояній, возникающихъ вслѣдствіе перемѣнъ въ нашемъ тѣлѣ, и вслѣдствіе внутренней причинности духовныхъ явленій. Этотъ необозримый рядъ можетъ быть дѣлимъ на безчисленное множество мелкихъ рядовъ; но это дѣленіе никогда не дастъ параллельныхъ рядовъ, не заставитъ состоянія духа течь рядами, другъ подлѣ друга, какъ текутъ капельно-жидкія тѣла. Не имѣя никакого предчувствія правильной теоріи причинности духовныхъ явленій, и истинной природы духовнаго существованія, психологи гербартовой школы поняли событія духа совершенно наперекоръ всѣмъ правиламъ строгой методы: духовное сосуществованіе, которое есть только послѣдствіе духовнаго преемства, приняли за реальную современность, бытіе другъ подлѣ друга; а духовное преемство, ряды духовныхъ состояній признали послѣдствіемъ этой предварительной современности. Поэтому вся теорія образованія и воспроизведенія рядовъ есть простая аллегорія общаго вида духовнаго существованія, т. е. преемственнаго теченія оригинальныхъ впечатлѣній и идей.

«Твердые ряды» суть аллегорія успѣховъ операціи

смежности, или прогресса умственныхъ пріобрѣтеній, въ силу этого закона

Ряды «какъ бы горизонтальные», и ряды «какъ бы вертикальные», идеальныхъ состояній духа суть рельефное выраженіе психологическихъ несообразностей, до какихъ дошла эта школа. Если бы мы не имѣли «рядовъ текущихъ другъ подлѣ друга», то эти «какъ бы горизонтальные и вертикальные» ряды могли бы счесть чертою неудачнаго остроумія, неумѣстнаго въ «точной философіи», къ которой эта школа причисляетъ свою психологію; но если ряды текутъ «современно», «другъ подлѣ друга», то почему же имъ не имѣть и извѣстныхъ направленій этого теченія? Почему не течь параллельно, въ наклонной плоскости, горизонтально, вертикально? Теченіе «подлѣ» есть или слово безъ смысла, или выражаетъ именно одно изъ такихъ направленій; и частичка *какъ бы* есть простое смягченіе наглядной грубости этой теоріи рядовъ, текущихъ другъ подлѣ друга «въ полѣ духа», а отнюдь не иносказаніе,—конечно. для этой психологіи Въ дѣйствительности, горизонтальные и вертикальные ряды суть простая аллегорія воспроизведенія идей, нагляднаго въ научныхъ классификаціяхъ.

Ткани идей, слагающіяся изъ рядовъ, суть аллегорія возрастанія умственныхъ пріобрѣтеній, по закону смежности, и относительной сложности идеальныхъ явленій.

Теорія «рядовъ представленій» позволила Гербарту наложить руку на основныя трансцендентальности Канта и Фриза, именно, «чистыя перцепціи пространства и времени»,—показывая ихъ производность, по общему меха-

низму представленій. Фолькманъ излагаетъ гербартову теорію *пространства и времени* такимъ образомъ.

«Время и пространство» —говоритъ Фолькманъ—«не суть какія нибудь качества ощущенія, но вытекаютъ изъ ощущеній съ необходимостію; они лежатъ не въ содержаніи частныхъ ощущеній, но суть форма, вслѣдствіе особеннаго необходимаго механизма, вставляющаяся тамъ, гдѣ множество ощущеній, при опредѣленныхъ предположеніяхъ, вступили въ сознаніи во взаимодѣйствіе». *)

Въ основаніи замѣчанія (Auffassung) представленій во времени лежитъ рядъ представленій. «Но рядъ, какъ рядъ, еще не есть что нибудь временное Для этого необходимо сознаніе теченія его въ опредѣленномъ направленіи, отъ начала до конца. А направленіе теченія сознается только тогда, когда въ ряду удерживается пунктъ, въ отношеніи къ которому сознается поступательное воспроизведеніе членовъ... Вслѣдствіе этого отношенія къ какой нибудь стойкой цѣли, преемственные члены и являются какъ преемственное; и только обратный взглядъ на рядъ даетъ ему впервые какое нибудь направленіе, дѣлаетъ члены его преемствомъ и его самого временнымъ рядомъ (Zeitreihe)». **)

«Черезъ стѣсненіе частныхъ временныхъ рядовъ происходятъ *пустые* (leere) временные ряды»,—«актъ представленія временнаго ряда опредѣленной длины, но неопредѣленнаго содержанія, который, поэтому оправдываетъ названіе пустого... Всякій *предметъ*, стоящій среди пустого временнаго ряда, представляется *какъ временный*,

*) Ibid p 181

**) Ibid. p. 183.

т. е. такой, которому нѣчто предшествовало, или за которымъ что нибудь слѣдовало, безъ всякаго опредѣленія этого чего нибудь... Различные пустые временные ряды могутъ различаться другъ отъ друга уже только по своей длинѣ и по своему ритму. Если, теперь, пустые ряды утрачиваютъ различіе въ ритмѣ, то для нашего акта представленія получается цѣльный результатъ, въ которомъ специфическое и характеристическое частныхъ рядовъ сглаживается, и остается только совершенно общее темное стремленіе (Drang) къ дальнѣйшему теченію, болѣе или менѣе чистый актъ представленія простой послѣдовательности,—*представленіе времени*». Какъ скоро временные ряды утрачиваютъ разность длины, то происходитъ сознаніе хода преемства, не исчерпываемаго какимъ нибудь временнымъ рядомъ; это ведетъ опять къ акту представленія времени, который впрочемъ не должно смѣшивать съ понятіемъ времени, происходящимъ черезъ отвлеченіе. Соединеніе обоихъ обстоятельствъ даетъ представленіе *чистаго* времени, которое уже заключаетъ въ себѣ признакъ безконечности. *) —

«Образовать изъ временнаго ряда пространственный, значитъ превратить послѣдовательность членовъ въ существованіе ихъ другъ подлѣ друга». Дальнѣйшее образованіе пространства совершается подобно тому, какъ образуется время.—

Теорія пространства и времени, равно какъ и ожидающая насъ впереди, теорія «апперцепціи», суть, по нашему убѣжденію, наилучшія вещи въ цѣлой психологіи гербартовой школы. Отношеніе пространства къ вре-

*) Ibid. p. 185

мени поставлено правильно; и кажется нужно немного, чтобы самыя описанія времени и пространства, равно какъ и объясненія, сдѣлать безукоризненными. На дѣлѣ это, однако, далеко не такъ.

Прежде всего, на пространство и время Гербартъ удерживаетъ, въ цѣломъ, точку зрѣнія Канта и Фриза: пространство и время суть нѣчто «отдѣльное отъ содержанія ощущеній», «форма ихъ». Ощущенія у Канта «падали» въ пространство и время; у Гербарта и его школы, пространство и время «вставляются (sich einstellen) въ ощущенія «вступившія во взаимодѣйствіе».

Переходимъ къ теоріи *памяти, воображенія, мышленія*, которыя, у Фолькмана отдѣляются отъ всего предыдущаго и послѣдующаго, подъ страннымъ названіемъ *ума* (Intelligenz).

«Въ потокѣ жизни», говоритъ Фолькманъ, «слагающемся изъ сознанія преемственныхъ мгновеній, каждое представленіе порознь, вмѣстѣ съ своими сліяніями, находится подъ непрерывнымъ вліяніемъ совокупности представленій настоящей минуты. Эта послѣдняя лежитъ на частномъ представленіи именно какъ тяжесть, насколько содержитъ противоположность ему, и какъ вспомоществованіе, насколько вводитъ его воспроизведеніе,— и отсюда, въ различныхъ отношеніяхъ, бываетъ тѣмъ и другимъ. Представленіе пользуется каждымъ случаемъ воспроизведенія, но всякій разъ иначе, потому что случай всякій разъ бываетъ иной. Образъ этого подвижнаго взаимодѣйствія можно разложить на два отношенія: съ одной стороны, представленію приписывается извѣстное стремленіе поддерживать неизмѣнно свои первоначаль-

ныя отношенія, — слѣдовательно, въ частности, свои первоначальныя слиянія, — т. е. при всякомъ воспроизведеніи возвращаться тотчасъ снова въ тѣ же отношенія, съ другой стороны, преемственнымъ разрѣзамъ (Durchschnitte) потока времени приписывается сила, ослаблять, разрѣшать первоначальныя отношенія, и замѣнять ихъ новыми. Все это можно выразить такъ: *каждое представленіе обладаетъ своею памятью*; и въ противоположность этому, *цѣлость представленій* въ преемственныхъ минутахъ жизни выступаетъ въ достоинствѣ *способности воображенія*». *)

«Воображеніе разрѣшаетъ, расширяетъ и смѣшиваетъ представленія, вслѣдствіе чего и является отвлекающимъ (abstrahirend), ограничивающимъ (determinirend) и сочетавающимъ (combinirend).

«Всѣ разсмотрѣнныя до сихъ поръ связи представленій были для самыхъ представленій въ извѣстномъ смыслѣ случайными; потому что ихъ образованіе опиралось на современности, при чемъ самое содержаніе представленій было безразлично... Связь представленій перестаетъ быть случайною, *какъ скоро они направляется по содержанію представленій*. . Такая связь представленій, исключительно по ихъ содержанію, есть *мышленіе* (d. Denken), а лежащая въ представленіяхъ способность, входить въ сочетанія такого рода, есть *разсудокъ* (Verstand)... Преемственныя замѣчанія одного и того же предмета образуютъ нѣкоторый рядъ, въ которомъ, подлѣ постоянныхъ составныхъ частей, выступаютъ разнообразно смѣняющіяся. Схватывая этотъ рядъ, мышленіе

*) Ibid. p. 235.

выдѣляетъ эти послѣднія, какъ случайныя и удерживаетъ тѣ, какъ необходимыя. Послѣднія рѣшаютъ со временемъ вопросъ, остался ли этотъ предметъ тѣмъ же· онѣ составляютъ сущность предмета. Такимъ образомъ мышленіе проникаетъ, кажется, въ самые предметы и обнимаетъ ихъ Сочетанія, въ которыя вводятся мышленіемъ эти, содержащія сущность предметовъ, мысли, т. е принадлежащія имъ особенныя свойства, являются какъ объективные законы, и въ мышленіе входитъ объективность познанія. Слѣдовательно, мышленіе идетъ къ тому, что ограничиваетъ представленія ихъ чистымъ содержаніемъ; и въ этомъ отношеніи мышленіе предполагаетъ представленіе само по себѣ (Vorstellung an sich),—понятіе, и стремится, далѣе, поставить представленія въ связи зависящія исключительно отъ ихъ содержанія, и такимъ образомъ становится сужденіемъ и умозаключеніемъ». *)

До какого рабства доходитъ, въ нашей психологіи, повтореніе описаній данныхъ Кантомъ и особенно Фризомъ,—образчикомъ этого можетъ служить эта теорія мышленія: тѣ же опредѣленія понятія, «какъ общаго многимъ частнымъ представленіямъ»,—сужденія, какъ прибавленія къ одному понятію другого, какъ его предиката,—силлогизма, какъ сужденія косвеннаго; и т. д. Всѣми этими описаніями мы занимались разбирая Фриза, и нашли, что въ нихъ не достаетъ одного, — настоящаго индуктивнаго процесса мыслей, индуктивнаго сужденія, понятія и вывода Теорія мышленія Канта и Фриза остановилась на общихъ идеяхъ, получаемыхъ простымъ обобщеніемъ, раньше строгой индукціи; сужденія они ви-

*) Ibid. p. 246—247.

дятъ въ полныхъ и неполныхъ дефиниціяхъ, т е. выраженіи содержанія этихъ идей въ словахъ, — а умозаключеніе—въ простомъ переходѣ отъ общаго, родового, къ частному, индивидуальному. Отсюда классификація предметовъ составляетъ у нихъ нѣчто наивысшее, чего достигаетъ мышленіе, и дѣйствительно, при такой теоріи, дальше итти не можетъ. Все это осталось, до мелочей, и въ психологіи Гербарта. Анализъ духовныхъ явленій вообще не занимаетъ его: все вниманіе поглощено тѣмъ, какъ бы частныя операціи духа, стоящія разрозненно у Канта и Фриза, вывесть изъ общихъ законовъ «взаимодѣйствія представленій». Это именно наблюдается и въ настоящемъ мѣстѣ. Останавливаться на разборѣ этихъ объясненій мы считаемъ дѣломъ излишнимъ.

Психологія гербартовой школы, какъ легко примѣтить, руководствуется, въ порядкѣ своихъ объясненій, данными психологіи Фриза. За «теоріею взаимодѣйствія представленій», которая совершенствуетъ только фризову теорію памяти, слѣдуетъ теорія «воспроизведенія»,— того, что у Фриза называлось «воображеніемъ». Но у Гербарта теорія воспроизведенія ограничивается собственно тѣмъ, что названо у Фриза воображеніемъ «воспроизводительнымъ» или ассоціаціею идей;—сюда не вошло ученіе о воображеніи «производительномъ» Поэтому теорія воспроизведенія пополняется ученіемъ о пространствѣ и времени, которыя, у Канта и Фриза, давались производительнымъ воображеніемъ. Далѣе, слѣдуютъ — теорія памяти, объясняющая фризово «воспоминаніе»;— теорія «воображенія», объясняющая смѣшанныя операціи «воспроизводительнаго» и «производительнаго» во-

ображенія». За тѣмъ у Фриза остается теорія сознанія и теорія мышленія. Теорія мышленія прибавлена къ ученію о памяти и воображеніи, и сейчасъ разсмотрѣна нами. А фризова теорія «сознанія» объясняется далѣе, въ теоріи «апперцепціи».

Теорію *апперцепціи* Фолькманъ излагаетъ слѣдующимъ образомъ.

«Если отъ простѣйшихъ предположеній, которыми мы занимались до сихъ поръ, перейти къ тѣмъ болѣе широкимъ и разнообразнымъ связямъ представленій, на которыя всюду наталкивается самонаблюденіе, то откроется тотчасъ, что міръ нашихъ представленій состоитъ изъ различныхъ, болѣе или менѣе широкихъ круговъ, изъ которыхъ каждый обнимаетъ твердо слитую массу однородныхъ элементовъ, но которые стоятъ довольно отдѣльно другъ отъ друга. Каждый изъ этихъ круговъ имѣетъ свое особенное содержаніе, свою степень близости, свой ритмъ и тонъ, и каждый, получая на нѣкоторое время господство, своеобразно наполняетъ наше сознаніе... Эти массы, которыя, по своему внутреннему слянію, то организованы въ рядовыя волокна, то стоятъ безпорядочными аггрегатами,—въ противоположность минутнымъ впечатлѣніямъ частнаго лица, суть покойное и постоянное». Онѣ состоятъ, точно также какъ и всѣ представленія, въ взаимодѣйствіи—другъ съ другомъ и съ частными представленіями. Всякая изолированная масса представленій, вступивши въ сознаніе, воспроизводитъ болѣе сильную массу, съ которой она въ извѣстныхъ отношеніяхъ одинакова, а въ другихъ противоположна. По общимъ законамъ производится слияніе обѣихъ; при чемъ послѣдняя преобразуетъ первую, удержи-

вая (апперципируя) ея элементы одинаковые съ собою, и отталкивая противоположные. «Это сліяніе двухъ массъ представленій, послѣ указаннаго преобразованія одной изъ нихъ черезъ другую, мы называемъ *апперцепціею* (усвоеніемъ, внутреннимъ замѣчаніемъ). . При отношеніяхъ представленій, въ извѣстной мѣрѣ выработанныхъ, изображенное событіе повторяется при каждомъ частномъ замѣчаніи (Wahrnehmung), и апперцепція всюду привходитъ къ перцепціи . *) «Апперципирующая масса, въ отношеніи къ другой, можетъ быть апперцепируемою, потому что отношеніе обѣихъ массъ есть чисто количественное. Поэтому апперцепція имѣетъ свои *ступени* .. Далѣе, новое не всегда позволяетъ старому преобразовывать себя; напротивъ, массы представленій могутъ обмѣняться своими ролями: новые опыты могутъ преобразовывать старые взгляды... Рядомъ съ этимъ случаемъ стоитъ недостатокъ (d. Unterbleiben) апперцепціи, имѣющій свое основаніе или въ свойствахъ новой массы представленій, т. е. въ ея непомѣрномъ раскрытіи или излишней слабости;—или въ свойствахъ стараго, и даже въ соматическихъ вліяніяхъ» Недостатокъ апперцепціи обнаруживается большею частію сильнымъ чувствомъ замѣшательства (Verwirrung). «Апперцепція представленій имѣетъ самое рѣшительное вліяніе на механизмъ представленій, входитъ въ ихъ игру, нормируя ихъ; какъ самый сложный продуктъ сліянія и воспроизведенія, отодвигаетъ дѣятельность представленій все дальше отъ ихъ первоначальнаго базиса, и замѣняетъ его связями частнаго мимолетнаго, съ покоющимся цѣлымъ». **)

*) Ibid. p. 266—267.

**) Ibid. p. 269—270.

Съ апперцепціею тѣсно связано *вниманіе* (Aufmerksamkeit), которое высказывается въ двухъ направленіяхъ,—удержаніи представленія отъ паденія, и возвышеніи онаго. «Вниманіе суживаетъ сознаніе, сосредоточиваетъ его свѣтъ на одномъ представленіи (или массѣ представленій), и это суженіе имѣетъ тотъ смыслъ, что актъ представленія (d. Vorstellen) постепенно сбирается и суммируется въ одномъ какомъ нибудь представленіи, которое потомъ, вслѣдствіе возвышенной ясности, опредѣляетъ содержаніе сознанія по преимуществу, и развиваетъ въ противоположность прочимъ стремленіе къ возвышенію». Обстоятельства дающія представленію это стремленіе къ возвышенію, суть:—первоначальныя отношенія самого представленія,—именно, крѣпость чувственнаго впечатлѣнія и свѣжесть впечатлительности, количество удѣльнаго стѣсненія и уклоненіе отъ равновѣсія, въ которомъ ощущеніе застаетъ настоящія представленія; — отношеніе представленій къ готовымъ массамъ представленій, или поддержка которая данному представленію ссужается внутренними апперципирующими массами, и наконецъ, вліяніе воли, которое однако ничего не дѣлаетъ непосредственно, а только пользуется указанными обстоятельствами, какъ средствомъ. Такимъ образомъ получаются три извѣстныхъ рода вниманія: *чувственное*, *интеллектуальное*, *и произвольное* Ясно, что такъ-называемое вниманіе интеллектуальное, т. е. усвояющее или апперципирующее, основано на удержаніи частнаго новаго представленія комплексомъ старыхъ представленій. *)

*) Ibid p. 271—273

Апперцепція ведетъ насъ къ представленію *я* Основаніе этого представленія дано въ тѣлѣ, которое «представляется какъ пространственное, населенное ощущеніями и подвижное средоточіе системы неопредѣленныхъ пространственныхъ рядовъ». *) Съ ощущеніями связывается воспроизведеніе, какъ чисто внутреннее воображеніе, въ противоположность ощущеніямъ, какъ внѣшней дѣйствительности. «Комплексъ представленій тѣла становится такимъ образомъ сборнымъ мѣстомъ (Sammelplatz) представленій». **) Къ ощущенію и воспроизведенію прибавляется чувственное желаніе (Begierde), направленное къ достиженію желаемаго и удаленію предмета отвращенія. Къ осуществленію этого предпринимаются движенія, которыя узнаются потомъ какъ средства. Постоянная связь различныхъ движеній съ измѣненіями во внѣшнемъ мірѣ, и связь ихъ, какъ движенія моего тѣла, съ моими ощущеніями и массою представленій, заставляютъ меня признавать себя причиною, *началомъ дѣятельнымъ, властію*, видоизмѣняющею внѣшній міръ ***). Къ этимъ душевнымъ дѣятельностямъ присоединяются остальныя: мечты, мысли, высшія желанія и чувства. «Апперцепція даетъ *внутреннему*, которое до сихъ поръ мыслилось только пассивнымъ, какъ противоположность внѣшнему,—активное значеніе. Съ возрастающею противоположностію внутренняго, *я* опредѣляется все болѣе и болѣе признакомъ внутренности (Innerlichkeit)». Но чѣмъ рѣшительнѣе выступаетъ апперцепція, тѣмъ болѣе взглядъ обращается на прошлое; я

*) Ibid. p. 277.

**) Ibid. p. 278—270.

***) Ibid. p. 280—281.

мыслю себя *образовавшимся*, и такимъ образомъ на вопросъ. что такое я? дается отвѣтъ въ цѣльномъ впечатлѣніи исторіи моей жизни. Для большей части людей здѣсь и прекращается развитіе представленія *я*; только немногіе идутъ дальше, и это дѣлаютъ по началамъ научнаго умозрѣнія. Ходъ жизни скоро исчерпываетъ чувственный матеріалъ ея, и этимъ объясняются тѣ явленія, что тѣлесность *я*, этотъ признакъ его, постепенно стушовывается: жизнь постепенно одухотворяетъ человѣка, но чистымъ духомъ сдѣлать его никогда не можетъ. Этотъ остатокъ *я*, за выдѣленіемъ тѣлесности, не есть что нибудь безусловно постоянное. Одно только остается, — *присутствіе представленій*. «При этомъ частныя представленія случайны, но самый актъ представленія есть существенъ, и носитель (Träger) представленій есть *я*. Это послѣдній покойный пунктъ, къ которому сводится, въ концѣ, вся смѣна явленій» *).

«Представленіе *я* есть, въ одно и то же время, самое богатое и самое бѣдное,—богатое по объему, и бѣдное по содержанію». Въ послѣднемъ отношеніи *я* «есть болѣе мѣсто въ сознаніи (и притомъ весьма темное), чѣмъ самое представленіе». Какъ скоро подлѣ собственнаго *я* стоитъ масса представленій чужого *я*, то обѣ массы могутъ сливаться между собою, и тогда возвышеніе одной возвышаетъ и другую; такимъ образомъ получается представленіе *мы* **)

«Развитіе *я* до тѣхъ поръ нормально, пока частныя представленія, образующія *я*, дѣйствительно сходятся въ

*) Ibid. p. 282—284.

**) Ibid. p. 285.

единствѣ одной массы представленій, каждое возбужденіе распространяется по всей массѣ и производитъ, поэтому, сознаніе единства. Но что это явленіе единства не вездѣ находится, доказываютъ многочисленные случаи, которые сводятся къ тремъ группамъ во-первыхъ, представленіе *я* можетъ быть *подавлено*, и мы смотримъ на игру представленій наполняющихъ сознаніе, какъ на объективное событіе (драматическіе поэты), во-вторыхъ, *я* выступаетъ дѣятельно, *но подлѣ него* тотъ же характеръ субъективности принимаетъ другая масса представленій, и такимъ образомъ одному *я* противопоставляется другое *я* (нѣкоторыя страсти, сновидѣнія, многіе пароксизмы, состоянія ясновидѣнія и сомнамбулизма), въ-третьихъ, первоначальное *я* совсѣмъ теряется, и мѣсто его занимаетъ другая масса представленій, съ ролью *я*. (Сумасшедшій говоритъ о своемъ здоровомъ *я* въ третьемъ лицѣ и часто даже считаетъ его умершимъ» *).

Феноменъ *внутренняго чувства* состоитъ въ томъ фактѣ самонаблюденія, что человѣкъ частныя представленія и духовныя состоянія мыслитъ не какъ объективное событіе, а какъ *свои* состоянія... Тихое *мой* сопровождаетъ всѣ предметы самонаблюденія. Очевидно, «что это *мой* происходитъ изъ отношенія извѣстнаго представленія или состоянія, къ массѣ представленій моего *я*, и это отношеніе есть ничто иное, какъ отношеніе апперцепціи» **). Апперцепція частныхъ душевныхъ состояній, апперципирующею массою *я*, имѣетъ свои *ступени*... Апперципируемое состояніе, какъ и *я*, раскры-

*) Ibid. p 287—289.

**) Ibid. p 292, 293

вается, въ апперцепціи, или въ цѣломъ своемъ объемѣ, или же только въ частяхъ, и потомъ, энергія самаго преобразованія видоизмѣняется, смотря по крѣпости представленій Частное душевное состояніе только тогда дѣлается *моимъ* состояніемъ, «какъ скоро апперцепція была полная, и настолько же остается мнѣ чуждымъ, насколько не усвоено мною» *)

«Внутреннимъ чувствомъ еще не оканчивается осуществленіе *я*, свое высшее выраженіе оно находитъ въ *самосознаніи*, которое слѣдуетъ разсматривать какъ самую совершенную ступень развитія *я*. Фактъ, лежащій здѣсь въ основаніи, тотъ, что я не только сопровождаю мое душевное состояніе отношеніемъ къ моему *я*, но и въ *состояніи представлять себя самого*. Между тѣмъ какъ въ сужденіяхъ внутренняго чувства, *я* стоитъ или въ подлежащемъ или сказуемомъ, — здѣсь оно стоитъ какъ подлежащее и сказуемое вмѣстѣ. Я мыслю и сознаю себя не только какъ мыслящее, но и какъ мыслимое, и сознаніе этого тожества познающаго съ познаваемымъ есть *самосознаніе*. Слѣдовательно самосознаніе отличается отъ внутренняго чувства тѣмъ, что послѣднее преднаходитъ, и имѣетъ предметами, частныя еще объективныя состоянія, а первое имѣетъ свой предметъ не въ чемъ нибудь частномъ и не въ объективномъ, а въ самомъ себѣ, т. е. въ собственномъ *я*, и поэтому найденное полагаетъ тожественнымъ ищущему». Это сужденіе тожества, какъ заключающее въ себѣ противорѣчіе, «дѣлаетъ *я* проблемою, и именно средоточіемъ метафизики... Но, очевидно, что для психологіи это тожество не представляетъ

*) Ibid. p. 295, 296.

никакихъ затрудненій, потому что есть ничто иное какъ апперцепція двухъ массъ представленій, которыя суть части одного и того же цѣлаго *).

Теорія «апперцепціи» и связанныхъ съ нею вещей превосходитъ, по достоинству, всѣ приложенія гербартовой «Статики» и «Механики духа». Правда, что психологическія грубости этихъ наукъ становятся все чувствительнѣе; эти «круги» частныхъ представленій, «массы» изолированныя, организованныя въ волокна, или лежащія безпорядочными аггрегатами.—всѣ эти вещи составляютъ вѣнецъ грубыхъ размышленій о темномъ царствѣ духа, представленныхъ въ предыдущихъ теоріяхъ. Но не взирая на это варварство психологическихъ теорій, напоминающее средніе вѣка, попытка объясненія феноменовъ внутренняго наблюденія, *я* и проч., остается замѣчательною. Самые факты схвачены довольно вѣрно; и пока дѣло не доходитъ до «объясненія», изложеніе ихъ интересно. Но объясненіе, это вмѣшательство всюду теоріи «взаимодѣйствія представленій», портитъ весь эффектъ, и обнаруживаетъ, что и самое описаніе фактовъ походитъ на дѣло, больше на словахъ, чѣмъ по смыслу, который съ этими словами соединяетъ теорія.

Отъ теоріи «апперцепціи», составляющей чтеніе и лишенное интереса, мы должны перейти къ остальнымъ двумъ теоріямъ, чувствъ и воли, — теоріямъ, занимающимъ у Фолькмана, какъ и у другихъ излагателей Гербарта, столько же мѣста, сколько отводилось напр. для

*) Ibid. p. 297, 299.

теоріи воспроизведенія и пространства и времени, или для теоріи «ума» и «апперцепціи». Это двѣ небольшія главы въ ряду множествъ другихъ главъ, причина этому, та, что чувства и воля суть у Гербарта только частные случаи «взаимодѣйствія представленій», въ ряду безчисленнаго множества другихъ изложенныхъ выше. Такъ какъ феномены чувствъ и воли понятны каждому безъ всякихъ описаній, то психологія Гербарта занимается единственно объясненіемъ ихъ, т. е., по мысли этой школы, «построеніемъ» ихъ, по началамъ «Статики» и «Механики» духа. Но тутъ несостоятельность психологіи Гербарта обнаружилась во всей наготѣ Тутъ почти исчезаютъ невинныя аллегоріи предшествующихъ отдѣловъ; мѣсто ихъ занимаютъ вымыслы не напоминающіе никакой дѣйствительности. Достаточно указать на два фундаментальныхъ предположенія этихъ теорій,—выводъ чувствъ изъ «защемленности» представленій между противоположностями, и выводъ влеченія стремленій, или желаній, изъ предполагаемаго «защемленія» представленій, разрѣшающагося ихъ «освобожденіемъ» и «проясненіемъ»;—такъ что стремленія описываются какъ «стремленія представленій» выйти изъ «темнаго», «защемленнаго» состоянія, на свѣтъ или въ открытую сферу сознанія. Образованія чувствъ, какъ оригинальныхъ впечатлѣній, отличныхъ по природѣ отъ идей или «представленій», и объясняющихся, въ своемъ качествѣ, разливомъ въ тѣлѣ и, въ своемъ происхожденіи, необозримо сложною работою законовъ относительности, самосохраненія и смежности,—такое образованіе чувствъ и не напоминается теоріею «защемленія» представленій.—Точно также, составъ феноменовъ нашей воли, предполагающій, безусловно всюду,

мускульную энергію, и дѣятельный разливъ чувствъ, разряжающій ее въ опредѣленномъ направленіи,—этотъ составъ опять совершенно неизвѣстенъ этой школѣ. Она сформировала себѣ «темную» и «ясную» область представленій, и думаетъ, что чувства суть только видоизмѣненіе темнаго состоянія представленій, — стремленія суть только особенное видоизмѣненіе перехода ихъ изъ состоянія «темнаго» въ «ясное» И такъ какъ состояній темныхъ вообще не существуетъ, то такія детали «Статики» и «Механики духа» оказываются, какъ мы сказали, непохожими ни на какое дѣло

Вотъ извѣстнѣйшая психологическая литература этой школы

Herbart Lehrbuch der Psychologie. 1816. Psychologie als Wissenschaft, neu gegrundet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824—25.

H v. Kayserling: Hauptpuncte zur wissenschaftlichen Begrundung der menschlichen Kenntniss oder Anthropologie. 1827.

E. Stiedenroth: Psychologie zur Erklarung der Seelenerscheinungen. 1824. Lehrbuch der Psychologie. 1828.

M. W. Drobisch: Empyrische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. 1842. Erste Grundlehre der mathematischen Psychologie. 1850.

T. Waiz Grundlegung der Psychologie. 1846. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1849.

W. F Volkmann Die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft. 1850. Grundriss der Psychologie vom Standpuncte des philosophischen Realismus, nach genetischer Methode. 1856.

Schilling: Lehrbuch der Psychologie. 1851.

F. Cupr. Grundriss der empyrischen Psychologie. 1852.

M. Amos Drbal: Über die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln. 1862.

H. Steinthal: Philologie, Geschichte und Phychologie in ihren gegenseitigen Reziehungen. 1864.

(Die Grundlegung der mathematischen Phychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen fehlers bei Herbart und Drobisch. 1865).

F. Brentano: Phychologie von empyrischen Standpuncte. 1874.

W. Volkmann Ritter von Volkmar: Lehrbuch der Psychologie vom Standpuncte des Realismus nach genetischer Methode. 1875.

M. Lozarus: Das Leben der Seele in Monografien uber seine Erscheinungen und Gesetze. 2-te Aufl. 3 Bde. 1882.

Allihn und Ziller: Zeitschrift fur exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus. Изд. съ 1860 года.

M. Lazarus und Steinthal: Zeitschrift für die Völkerpsychologie und Sprachenwissenschaft. Изд. съ 1860 года.

ГЛАВА VI.

ПСИХОЛОГІЯ БЕНЕКЕ.

Историческое положеніе психологіи Бенеке. «Примитивныя силы». Впечатлѣнія. Сознаніе. Теорія забвенія. Ассоціація до начала ощущеній. Законъ ощущеній. Законъ «образованія новыхъ примитивныхъ силъ». Законъ сходства. Законъ «уравненія подвижныхъ элементовъ». Приложенія фундаментальныхъ теорій.

Историческое положеніе психологіи Бенеке довольно вѣрно обозначено у Ноака. «Если отъ Бенеке», говоритъ послѣдній, «въ цѣляхъ его психологическихъ изслѣдованій, не ускользнули научныя пріобрѣтенія нѣмецкихъ психологическихъ работъ съ конца прошлаго столѣтія, къ которымъ потомъ, съ новыми плодотворными послѣдствіями, примкнули Фризъ и Гербартъ, то въ особенности не безъ существеннаго вліянія на его изслѣдованія остались «Чтенія по философіи духа» Броуна... Его началомъ «внушенія», къ которому сводилась вся жизнь въ представленіяхъ и желаніяхъ; его понятіемъ вниманія, какъ комбинаціи желаній съ внѣшними перцепціями; его сведеніемъ способности памяти къ одному изъ свойствъ общихъ всѣмъ представленіямъ; его законами внушенія (каковы—продолжительность, живость, свѣжесть, повтореніе, привычка, исключительныя комбинаціи, разности

первоначальной конституціи, перемѣна въ тѣлесномъ и психическомъ расположеніи и т. д).—этими и подобными мыслями и взглядами Бенеке сумѣлъ счастливо воспользоваться для своей психологической системы» *).

Чтобы дать этому описанію надлежащую отчетливость, замѣтимъ, что психологическое ученіе у Бенеке распадается, какъ и у Гербарта, на основное и прикладное; что, въ своихъ основныхъ теоріяхъ, Бенеке примыкаетъ непосредственно къ системамъ Фриза и Гербарта, — хотя и уклоняется отъ нихъ, большею частію вслѣдствіе недоразумѣній внушенныхъ философіею Броуна; между тѣмъ какъ, въ ученіи прикладномъ, онъ занятъ преимущественно сводомъ результатовъ «Философіи духа» Броуна и объясненіемъ ихъ съ точки зрѣнія собственнаго основнаго ученія.

Въ основныхъ теоріяхъ своей психологіи, Бенеке занимается неблагодарною разработкою тѣхъ же вещей, какія играютъ главную роль у Фриза и Гербарта. Способности духа, какъ особенные агенты, отличные отъ духовныхъ явленій; схоластическіе species, какъ самостоятельныя сущности, получаемыя въ актѣ внѣшнихъ ощущеній; сознаніе, какъ нѣчто несинонимическое состояніямъ ума и чувствованіямъ; забвеніе, какъ погруженіе въ область «темнаго»; воспроизведеніе, какъ выходъ изъ этой области; предварительная ассоціація, заправляющая этимъ выходомъ:—всѣ эти теоріи духа тщательно обработаны у Бенеке, и вслѣдствіе его полной свободы въ обращеніи съ природою духовныхъ явленій, перешли въ какую-то алхимію духа.

*) Psyche. Zeitschrift fur die Kenntniss des menschlichen Seelen und Geistesleben. II Band. p. 135.

Всѣ указанныя теоріи уже были разобраны подробно; и мы ограничимся простымъ указаніемъ тѣхъ видоизмѣненій, какія онѣ потерпѣли въ рукахъ Бенеке. Что эти видоизмѣненія, сравнительно съ психологическимя теоріями Гербарта, представляютъ большею частію значительный шагъ назадъ,—это будетъ достаточно ясно изъ общаго очерка фундаментальнаго ученія Бенеке.

Начнемъ съ его теоріи психическихъ способностей. Слѣдуя Гербарту, Бенеке не раздѣляетъ теоріи «трансцендентальныхъ» способностей Канта и Фриза; и это составляетъ самое замѣтное преимущество его психологическихъ трудовъ, сравнительно съ трудами обоихъ послѣднихъ писателей. Но если Гербартъ не допускалъ точно также существованія и агентовъ «эмпирическихъ», и училъ, что психическія силы не суть что-нибудь отличное отъ «представленій» или состояній духа, а суть именно всѣ представленія, какъ скоро они разсматриваются въ моментъ взаимной борьбы или взаимнаго «стѣсненія»: то Бенеке остался вѣренъ теоріи эмпирическихъ агентовъ Фриза, и ограничился только простымъ измѣненіемъ ихъ роли. Фризъ назначалъ различныхъ агентовъ для различныхъ операцій духа. Эта теорія страдала многими неудобствами, и между прочимъ тѣмъ, что, вслѣдствіе не установившагося понятія о разностяхъ духовныхъ операцій, не доставало надежныхъ средствъ представить какую нибудь твердую классификацію обнаруживающихся въ нихъ способностей. Во избѣжаніе этого неудобства, почему не испробовать комбинаціи противоположной? Почему не предположить, что во всѣхъ «эмпирическихъ» операціяхъ Фриза работаютъ одни и тѣ же агенты, и вся разница этихъ операцій выходитъ изъ

какой нибудь разницы обстоятельствъ, или особенностей положенія, при которыхъ приходится дѣйствововать этимъ агентамъ? Какъ скоро разъ допущена эта фикція агентовъ; то вся дальнѣйшая разработка ея становится дѣломъ безразличнымъ,—съ точки зрѣнія правильныхъ методъ изслѣдованія:—все равно, признаются ли эти агенты тожественными въ какомъ нибудь отношенія, или различными. Между тѣмъ сравнительныя удобства комбинаціи ихъ тожественности дѣйствительно многочисленны. При такой теоріи агентовъ, весь трудъ психолога сводится, прежде всего, къ простому описанію отмѣны обстоятельствъ, въ которыхъ работаютъ его агенты; и отличіями этими могутъ служить признанныя Фризомъ, Гербартомъ, Броуномъ или другими, разницы самыхъ операцій. Бенеке, конечно, вполнѣ оцѣнилъ эти удобства: потому что теорія агентовъ, тожественныхъ во всѣхъ эмпирическихъ операціяхъ, указанныхъ Кантомъ и Фризомъ, составляетъ именно краеугольный камень всѣхъ его психологическихъ теорій. Но и тотъ незначительный трудъ, каково указаніе различныхъ обстоятельствъ операцій тожественныхъ способностей,—облегченъ у Бенеке тѣмъ, что онъ съ перваго раза надѣляетъ своихъ агентовъ значительнымъ количествомъ способностей; такъ что въ психическихъ способностяхъ Бенеке, уже отъ природы, лежатъ многія способности, — подобно тому, какъ въ «эмпирическихъ» агентахъ Канта лежали агенты «трансцендентальные». Такимъ образомъ теорія психическихъ способностей состоитъ у Бенеке въ слѣдующемъ.

Психическія способности или силы, о которыхъ говорятъ Кантъ и Фризъ, не суть способности основныя, или первоначальныя, а именно производныя, сложныя,

составляющіяся изъ соединенія способностей болѣе элементарныхъ. Эти элементарныя способности, какъ лежащія въ основѣ крупныхъ способностей Канта и Фриза, Бенеке называетъ *примитивными* (Urvermogen, Urkraft). Примитивныя способности, по самой природѣ своей, отправляютъ должность, во-первыхъ, фризовой воли въ ея элементарномъ видѣ, какъ способности стремленій, или «стремящіяся» (Strebungen, strebende); во-вторыхъ,—фризовыхъ внѣшнихъ чувствъ, какъ способности принятія или усвоенія внѣшнихъ впечатлѣній (reizempfangliche); въ-третьихъ,—фризовой «памяти въ тѣсномъ смыслѣ», какъ способности удерживать усвоенныя впечатлѣнія; и въ-четвертыхъ,—фризова «воспроизводительнаго воображенія», какъ способности живой и легкой ассоціаціи. По этимъ четыремъ природнымъ способностямъ своихъ «примитивныхъ способностей», Бенеке приписываетъ послѣднимъ четыре основныхъ *свойства*: стремительность, впечатлительность (Reizempfanglichkeit), крѣпость (Kraftigkeit), въ смыслѣ удержанія впечатлѣній, и живость или скорость (Lebendigkeit, Schnelligkeit), характеризующую впрочемъ не только ассоціацію или воспроизведеніе, но и «усвоеніе впечатлѣній» или—какъ выражался Фризъ—внѣшнія чувства.

Такъ какъ, говоря о способностяхъ основныхъ, мы имѣемъ дѣло,—выражаясь языкомъ Фриза,—съ «основною организацією» духа, то легко предположить, что Бенеке, въ этихъ свойствахъ своихъ примитивныхъ способностей, видитъ основныя свойства духовной конституціи, и въ разницѣ этихъ свойствъ—всѣ первоначальныя отмѣны встрѣчаемыя въ талантахъ, темпераментахъ и характерахъ людей. Что описаніе конституціональныхъ

особенностей у Фриза, вмѣстѣ съ замѣткою объ этомъ предметѣ у Броуна, повело Бенеке къ исчисленію примитивныхъ свойствъ, принадлежащихъ примитивнымъ агентамъ,—это наглядно изъ сочиненій обоихъ названныхъ писателей. Много указаній на эти свойства находится у Фриза въ его описаніяхъ природныхъ особенностей. Для примѣра, мы приведемъ то мѣсто, въ которомъ онъ описываетъ «воспоминаніе (Ruckerinnerung)». «Сила воспоминанія»—говоритъ Фризъ—«требуетъ трехъ различныхъ способностей (Fahigkeiten) духа,—нѣчто усвоять въ память, удерживать въ памяти, и припоминать... Сила схватывать (Fassungskraft) зависитъ всего болѣе отъ вниманія, и черезъ это косвенно отъ мышленія и разсудка. Но хорошо схватить, и скоро схватить – двѣ вещи разныя. Легко и скоро схватывать есть принадлежность живого подвижного духа; напротивъ, медленно схватывать и вѣрно удерживать—скорѣе связано съ крѣпостію (Starke). Способность удерживать (Behaltungsvermögen) есть то, что мы назвали памятію въ тѣсномъ смыслѣ; хорошо удерживать, есть особенное дарованіе духа, обличающее его внутреннее здоровье, но, къ сожалѣнію, мало полезное безъ способности припоминать. Въ способности легко припоминать, память обнаруживается, прежде всего, въ жизни, сообщая призракъ учености и трудолюбія; это полезнѣйшая изъ всѣхъ способностей нужныхъ для воспоминанія; но для генія, творчества и разсудка также и опаснѣйшая, высказывая преобладаніе ассоціаціи надъ мышленіемъ. Кто слишкомъ легко и слишкомъ много припоминаетъ, изъ того что̀ слышалъ и изучалъ, тотъ не пойдетъ дальше простыхъ

цитатъ и воспоминаній; и т. д.» *). Въ этомъ описаніи особенныхъ природныхъ дарованій «усвоенія» или «схватыванія», удержанія и воспроизведенія, — описаніи, не отличающемся впрочемъ ни свѣжестію, ни мѣткостію, не трудно усмотрѣть черты, родственныя теоріи Бенеке. Крѣпость и—живость, легкость, или скорость,—эти качества, отличающія способность усвоять, удерживать и воспроизводить по ассоціаціи, поименованы здѣсь весьма отчетливо. Снесеніе термина «усвоеніе» или «схватываніе» (apprehensio Канта), съ фризовою Receptivitat oder Empanglickeit, уже наводитъ на болѣе тѣсный смыслъ этого свойства способностей у Бенеке; а описаніе особенностей темпераментовъ у Фриза, выводимыхъ между прочимъ изъ естественныхъ дарованій способности воли, или дѣятельной (Thatkraft), наводитъ на мысль, внести въ природную конституцію способностей и нѣкоторый элементъ отличающій произвольность. Но мы полагаемъ, что оба послѣднія обстоятельства включены въ число примитивныхъ свойствъ не безъ вліянія со стороны Броуна. Какъ мы видѣли, Броунъ нерѣдко называетъ способности духа тенденціями(tendencies),—что нѣмецкіе ученые обыкновенно переводятъ терминомъ *стремленія* (Strebungen). Правда, что, у Броуна, подъ этимъ разумѣются тенденціи духа, при какихъ нибудь впечатлѣніяхъ, существовать въ какихъ нибудь другихъ впечатлѣніяхъ; поэтому, способности духа онъ называетъ также просто впечатлительностями (susceptibilities of affections). Но это нисколько не препятствовало понять оба синонимическія выраженія, какъ указанія на два основныя свойства примитивныхъ аген-

*) *Fries:* Neue oder anthropolog. Kritik der Vernunft. I Band. p. 164.

товъ. Отсюда единственно и становится понятно, почему способности Бенеке суть не просто способности къ стремленіямъ, а именно прямо «стремленія» (Strebungen);— и откуда взялся этотъ новый терминъ Reizempfanglichkeit, замѣнившій фризову Empfanglichkeit.—Въ вышеприведенной замѣткѣ Ноака высказывается повидимому то мнѣніе, что и два другихъ примитивныхъ свойства, «крѣпость» и «живость», внушались между прочимъ ученіемъ Броуна о частныхъ вліяніяхъ, видоизмѣняющихъ операцію законовъ ассоціаціи, и обнаруживающихся въ болѣе скоромъ и твердомъ вызовѣ однихъ впечатлѣній предпочтительно передъ другими;—такъ какъ въ числѣ этихъ вліяній Броунъ отмѣтилъ, между прочимъ, «разницы первоначальной конституціи».

Сопоставленіе теоріи Бенеке съ теоріями Броуна даетъ намъ легкое средство оцѣнить, насколько вѣрна фактамъ вся эта природа «примитивныхъ способностей» Бенеке. Скорость или живость, если не относится къ оригинальнымъ впечатлѣніямъ духа, есть просто синонимъ скорыхъ или быстрыхъ ассоціацій; твердость или крѣпость синонимъ твердыхъ ассоціацій, или твердаго теченія воспоминаній — Гдѣ причины сравнительной, въ этихъ отношеніяхъ, разницы нашихъ воспоминаній, управляемыхъ одними и тѣми же общими законами? — Броунъ находитъ ихъ во многихъ обстоятельствахъ, и между прочимъ, въ первоначальныхъ конституціальныхъ различіяхъ; но онъ уклоняется отъ вопроса, относить ли эти различія къ самому духу, или къ разницамъ тѣлеснаго темперамента *). И основаніе этому

*) *Brown:* Philos. of the Hum Mind. p. 237.

наглядно. Оспаривать существованіе такихъ разницъ въ природѣ духа, какъ субстанціи отличной отъ духовныхъ явленій, мы не въ правѣ;—по той причинѣ, что такая природа духа абсолютно неизвѣстна намъ. Подъ конституціею духа, какую изслѣдуетъ наука, разумѣется единственно фактическій составъ духовныхъ явленій; а подъ первоначальными разницами такой конституціи понимаются единственно тѣ особенности этого состава, какія замѣчаются съ самыхъ раннихъ поръ духовной жизни частнаго лица. Давнія, тысячелѣтнія наблюденія привели къ убѣжденію, что для объясненія этихъ разницъ недостаточно одной разницы испытанныхъ духомъ впечатлѣній; поэтому онѣ признаны въ нѣкоторой долѣ оригинальною или первоначальною принадлежностію частной конституціи. Но этимъ еще отнюдь не рѣшается вопросъ, откуда выходятъ эти разницы, — изъ особенностей тѣлеснаго темперамента, или изъ самого духа. Признавая недостаточность объясненія ихъ—послѣдующими опытами духа, мы еще не отрицаемъ этимъ, что онѣ могутъ, тѣмъ не менѣе, выходить изъ особенностей тѣла. Гораздо больше, объяснять эти разницы изъ природы духа, какъ отличной отъ самыхъ духовныхъ явленій, значило бы поступать вопреки всѣмъ правиламъ здраваго изслѣдованія, объясняя малоизвѣстное абсолютно неизвѣстнымъ. Поэтому, не оспаривая предположенія, относящаго первоначальныя конституціональныя разницы къ самому духу, наука о духѣ имѣетъ тѣмъ не менѣе скромныя средства къ ихъ объясненію единственно изъ разностей тѣлеснаго темперамента. Очень можетъ быть, что эти средства окажутся недостаточны; но это никогда не дастъ права на вымыселъ, каковымъ всегда остается предположеніе

чего бы то ни было въ абсолютно неизвѣстной намъ субстанціи духа. Все психологическое объясненіе сводится единственно къ двумъ средствамъ: внутренней причинности духовныхъ явленій, и причинности внѣшней, или вліяніямъ тѣлеснымъ. Все что̀ не объясняется внутреннимъ опытомъ духа, можетъ быть объяснено научно—только вліяніями со стороны тѣла. Третьяго средства наука не имѣетъ.

Поэтому, когда свойства, отличающія воспроизведеніе, выводятся не изъ внутреннихъ впечатлѣній духа, и не изъ вліяній со стороны тѣла, а изъ первоначальной конституціи, отличающей субстанцію духа; то мы можемъ смотрѣть на такое объясненіе, или только какъ на догадку, не имѣющую никакого научнаго значенія, или какъ не вымыселъ, противный всѣмъ правиламъ психологическихъ методъ.—Вымысломъ оно будетъ тогда, когда станетъ во главѣ различныхъ другихъ теорій, какъ фундаментальная научная истина. А такъ именно поступаетъ психологія Бенеке, надѣляющая этими свойствами свои «примитивныя способности».

Если прибавить къ этому, что два другія свойства примитивныхъ способностей, «впечатлительность» и «стремленія», вышли главнымъ образомъ изъ ошибочно понятой терминологіи Броуна, не означавшей ничего другого кромѣ порядка впечатлѣній или однообразнаго преемства духовныхъ явленій. то вся эта теорія первоначальныхъ свойствъ примитивныхъ способностей сведется къ нѣкоторымъ фактамъ духовнаго существованія, произвольно выводимымъ изъ предполагаемыхъ психическихъ агентовъ.

Въ первоначальныхъ свойствахъ элементарныхъ аген-

товъ Бенеке, мы имѣемъ, безъ дальнѣйшаго, задатки внѣшняго чувства, памяти, воли и отчасти воображенія. Измѣненіе въ ихъ положеніи,—о которомъ сейчасъ будетъ итти рѣчь,—дѣлаетъ ихъ, точно также легко, силами ощущающими, представляющими, желающими. Послѣднее получается вслѣдствіе того убѣжденія всѣхъ нѣмецкихъ психологовъ, что «стремленія къ чему нибудь» еще не суть «желанія чего нибудь.» Желанія выходятъ изъ стремленій, и существованіе первыхъ уже предполагаетъ существованіе послѣднихъ. — Средствомъ къ требующемуся измѣненію въ положеніи примитивныхъ агентовъ служитъ, у Бенеке, знаменитая схоластическая теорія «идей.»

Мы неоднократно замѣчали двусмысліе термина «представленіе», у Фриза и Гербарта. Представленія означаютъ у нихъ, во-первыхъ, всякій полный актъ представленія (d. Vorstellen), и во-вторыхъ, одинъ изъ элементовъ этого акта, который ведетъ существованіе самостоятельное (d. Vorstellung). У Фриза, представленіе въ первомъ смыслѣ есть соединеніе «сознанія въ широкомъ смыслѣ» съ представленіемъ второго рода; таковы по крайней мѣрѣ его представленія въ актѣ ощущеній. Изъ какого агента вытекаетъ здѣсь это «сознаніе въ широкомъ смыслѣ», Фризъ не пояснилъ. По крайней мѣрѣ ясно, что этотъ агентъ, производящій сознаніе, и эти представленія, составляющія предметъ сознанія, сами по себѣ совершенно безсознательны; сознаніе является только какъ результатъ соединенія операцій двухъ различныхъ агентовъ, изъ которыхъ одинъ ссужаетъ бытіе представленій безъ сознанія, а другой—сознанія безъ представленій. Это раздѣленіе сознанія и представленій даетъ

Фризу возможность, снова уединять ихъ другъ отъ друга, и переводить послѣднія въ состояніе «темное» или безсознательное, изъ котораго позднѣе они уже выходятъ какъ «представленія воображенія».—Разбирая эту теорію представленій, легко замѣтить, что представленія, разсматриваемыя внѣ связи съ сознаніемъ или какъ совершенно темныя, очевидно, уже не суть представленія, — по той причинѣ, что въ нихъ ровно ничего не представляется. Поэтому, нѣтъ ничего страннаго, что мѣсто безсознательныхъ представленій Фриза заступили у Бенеке просто *впечатлѣнія* (Eindrucke, Reize), сохраняя впрочемъ полную самостоятельность, какою обладали «представленія», не только у Фриза или Лейбница, но даже и во времена схоластики. «Впечатлѣнія» Бенеке столько же самостоятельныя и независимыя существованія, какъ и примитивныя способности. Имя «представленія» Бенеке оставилъ тому, что̀ Фризъ и Гербартъ называютъ «актомъ представленія» (d. Vorstellen), и въ этомъ именно смыслѣ, представленія въ актѣ ощущенія отличаются у него, подъ именемъ просто представленій (Vorstellungen) и перцепцій (Wahrnehmungen), — отъ представленій воображенія (Einbildungsvorstellungen). Представленія Бенеке суть, такимъ образомъ, результатъ соединенія «впечатлѣній» съ примитивными способностями. Это составляетъ основное положеніе элементарныхъ способностей Бенеке, вытекающее не изъ ихъ природы, а изъ сторонніхъ обстоятельствъ. Примитивныя силы, какъ одаренныя впечатлительностію, усвояютъ впечатлѣнія, идущія къ нимъ со стороны, и исполняютъ, по этому случаю, приблизительно ту же роль, какую исполнялъ у Фриза агентъ развивающій «сознаніе въ широкомъ смыслѣ»,—именно,

образуютъ, вмѣстѣ съ впечатлѣніями, акты ощущеній, перцепцій, представленій, открывая такимъ образомъ область «яснаго», «сознательнаго»

По даннымъ намекамъ легко предчувствовать, что *сознаніе* Бенеке отличается и отъ «сознанія» Фриза, и отъ «сознанія Гербарта. Оно не есть операція параллельная «представленіямъ», какъ у Фриза; не есть также и составная доля каждаго представленія, какъ у Гербарта. Уничтожая происхожденіе сознанія изъ особеннаго агента, Гербартъ оставилъ его собственно въ томъ же положеніи, въ какомъ оно находилось у Фриза въ актѣ представленія. Для существованія сознанія, Бенеке, подобно Фризу, требуетъ присутствія агентовъ; но признаетъ сознаніе не операціею этихъ агентовъ по поводу «представленій» или «впечатлѣній», а нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ и агентовъ и впечатлѣній, обнаруживающимся особеннымъ фактомъ психическаго существованія, виды или «формы» котораго образуютъ ощущенія и представленія. Говоря яснѣе,—на «примитивныя силы» и «впечатлѣнія», составляющія элементы психическаго существованія, Бенеке смотрѣлъ почти глазами химика. Силы и впечатлѣнія суть независимыя субстанціи, которыя, соединяясь вмѣстѣ даютъ сознаніе,—какъ кислородъ и водородъ, въ своемъ соединеніи, даютъ воду. «Сознаніе», подобно водѣ, есть субстанція новая, которая, правда, въ своемъ составѣ, содержитъ и «силы и «впечатлѣнія», и можетъ снова разложиться на свои элементы, если къ этому данъ будетъ приличный поводъ; но въ своемъ наблюдаемомъ видѣ обнаруживаетъ свойства не напоминающія ни тѣхъ ни другихъ.

Чтобы сдѣлать переходъ къ видамъ или формамъ сознанія, замѣтимъ, что образованіе его Бенеке подчиняетъ нѣкоторымъ количественнымъ условіямъ Каждое сочетаніе «силъ» и «впечатлѣній» даетъ, говоря языкомъ Бенеке, нѣкоторую новую *психическую формацію* (Seelengebilde); но, въ первую пору дѣтства, слѣдуетъ предполагать существованіе и такихъ формацій, которыхъ нельзя еще назвать «ясно сознательными ощущеніями и перцепціями (klar bewusste Empfindungen und Wahrnehmungen». *) По этой фразѣ можно заключить, что это будутъ, если угодно, тоже формаціи сознательныя, но такого низкаго, ничтожнаго сорта, что ихъ можно называть и безсознательными,—ощущенія совершенно еще темныя, слѣпыя. Что они однакожъ не лишены, хотя бы то и въ самой ничтожной мѣрѣ, предиката сознательности, это видно какъ изъ природы ихъ, такъ и изъ другого обстоятельства,—именно того, что «ясно-сознательными» онѣ становятся черезъ простое сложеніе другъ съ другомъ, по сходству или «однородности». Простое сложеніе (blosse gleichartige Ansammlung)» **) не имѣетъ, какъ извѣстно, послѣдствій наблюдаемыхъ въ сочетаніяхъ химическихъ, т. е не даетъ ничего новаго. Поэтому, хотя «сознаніе» обязано своимъ происхожденіемъ, прежде всего, соединенію «силъ» и «впечатлѣній», но «яснымъ сознаніемъ» оно становится только по мѣрѣ совокупленія сходныхъ элементарныхъ темносознательныхъ формацій въ одну цѣльную, сложную, однородную психическую формацію. Сочетаніе одной при-

*) *Benecke*: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 3-te Ausg 1861. p. 40.

**) Ibid. p. 41.

митивной силы съ однимъ «впечатлѣніемъ» не дастъ настоящаго сознанія; но когда съ нимъ сливается сходное другое, третье и т. д., сила сознанія будетъ удвояться, утрояться и т. д. Такимъ образомъ, ясность сознанія возрастаетъ, у Бенеке, въ прямой пропорціи съ количествомъ сливающихся другъ съ другомъ сходныхъ элементарныхъ сочетаній «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній».

Къ видамъ или «формамъ» сознанія относятся внѣшнія ощущенія,—именно, во-первыхъ, въ смыслѣ ощущеній пріятныхъ и непріятныхъ, и во-вторыхъ, въ смыслѣ ощущеній предметныхъ, перцепцій, представленій. Различіе этихъ видовъ объясняется различною пропорціею сочетавающихся психическихъ элементовъ. Равенство обоихъ элементовъ даетъ перцепціи, представленія: незначительное превышеніе на сторонѣ впечатлѣній даетъ ощущенія пріятныя (Lustempfindungen); слишкомъ малое и слишкомъ большое количество впечатлѣнія даетъ ощущенія непріятныя (Ungenügen, Ueberdruss, Schmerz).

Такимъ образомъ, въ сознаніи, въ его элементарныхъ формахъ, мы имѣемъ элементы представленій и чувствованій. Послѣднія, въ отличіе отъ первыхъ, какъ перцепцій, называются у Бенеке «формаціями аффективными» *). Формаціи желаній (Begehrungen) образуются изъ послѣднихъ.

Чтобы пояснить откуда вышло все это ученіе о сознаніи и его формахъ, достаточно припомнить, что кромѣ указанныхъ вліяній Фриза и Гербарта, здѣсь работало особенно сильно вліяніе Броуна. Броунъ училъ, что сознаніе не есть что нибудь параллельное духовнымъ со-

*) Ibid. p. 42, 82.

стояніямъ,—ощущеніямъ, идеямъ и т. д., а напротивъ, каждое такое состояніе и есть сознаніе данной минуты. Поэтому, Бенеке, оставаясь вѣренъ фризовой теоріи агентовъ и представленій, тѣмъ не менѣе, считаетъ сознаніе синонимомъ вытекающихъ изъ сочетанія агентовъ и «впечатлѣній, различныхъ психическихъ формацій; т. е., говоря языкомъ Броуна, — различныхъ духовныхъ явленій, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ внѣшней и внутренней причинности. Говоря о «сознаніи», Бенеке имѣетъ въ виду пока одни внѣшнія ощущенія; а въ число этихъ ощущеній Броунъ, какъ мы видѣли, отчетливо вводилъ, какъ состоянія страстныя, пріятныя и непріятныя,—такъ и умственныя, перцепціи.—Затѣмъ, Броунъ разсматривалъ желанія, какъ особенный видъ духовныхъ волненій, вытекающій изъ различныхъ пріятныхъ и непріятныхъ чувствованій,—и желанія чувственныя выводилъ изъ пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній.

Сопоставляя эту теорію различныхъ «формъ» сознанія, съ предыдущею теоріею его «возрастанія», мы не можемъ не чувствовать между ними нѣкотораго разлада, намѣренно замаскированнаго нами, въ изложеніи первой теоріи, употребленіемъ словъ *сила* и *впечатлѣніе* во множественномъ числѣ. Обѣ теоріи не вполнѣ вяжутся между собою. Возрастаніе сознанія относится, очевидно, ко всѣмъ его формамъ; поэтому, надобно ожидать, что, при одномъ элементарномъ сочетаніи «силы» и «впечатлѣнія», мы не получимъ не только отчетливаго представленія или перцепціи, но и отчетливыхъ пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній. Для послѣднихъ, по этой теоріи, требуется точно также сложеніе многихъ сходныхъ элементарныхъ сочетаній. Это требованіе было бы понятно,

хотя и не логично,—если бы всѣ ощущенія, даже самыя элементарныя, состояли снова изъ многихъ элементарныхъ сходныхъ ощущеній, т. е. изъ многихъ однородныхъ комбинацій «силъ» и «впечатлѣній». Но Бенеке выводитъ свои «формы сознанія» именно изъ различнаго отношенія *одного* какого нибудь впечатлѣнія, къ какой нибудь *одной* «примитивной силѣ». Такимъ образомъ, по теоріи «возрастанія сознанія», мы должны получить совсѣмъ неясную, нечувствительную скорбь (Schmerz, пятая форма сознанія),—въ то самое время какъ впечатлѣніе отличается непомѣрнымъ объемомъ;—иначе сказать, когда боль имѣетъ крайніе размѣры. По той же теоріи, отчетливое выступаніе боли должно происходить единственно вслѣдствіе накопленія сходныхъ воспоминаній; и мы остаемся въ недоразумѣніи, какимъ образомъ указанная форма сознанія, отличающаяся отъ слабаго недовольства (Ungenügen, первая форма сознанія) особенною остротою, можетъ образоваться вдругъ, вслѣдствіе «мгновеннаго чрезмѣрнаго прилива впечатлѣній»? Словомъ, какъ примирить этотъ выводъ рѣзкаго сознанія изъ количества или мѣры «впечатлѣнія», съ выводомъ всякаго «яснаго» сознанія изъ накопленія сходныхъ воспроизведеній (blosse gleichartige Ansammlung)?

Познакомившись съ «сознаніемъ» Бенеке, мы можемъ перейти къ его теоріи *забвенія*, составляющей настоящее средоточіе его ученія о духѣ. Нѣтъ никакой нужды напоминать, что Бенеке удерживаетъ взглядъ Фриза на существованіе темной психической области, и погружаетъ въ нее свои «сознательныя формаціи». Мы видѣли къ какимъ многочисленнымъ измышленіямъ пришелъ Фризъ,

обманутый простымъ фактомъ смѣны духовныхъ впечатлѣній, и какую фундаментальную роль играютъ его измышленія въ теоріяхъ Гербарта. Но въ психологіи Бенеке отсюда начинается рядъ такихъ психическихъ тайнъ, которыя заставляютъ невольно вспомнить о временахъ алхиміи.

Все сказанное впереди относительно «силъ», «впечатлѣній», и ихъ соединенія, было собственно молчаливою подготовкою къ теоріи забвенія и воспроизведенія. Забвеніе у Бенеке не есть выраженіе смѣны однихъ духовныхъ состояній другими; самый терминъ духовныя состоянія, невозможенъ въ его психологіи. Мы знаемъ до сихъ поръ однѣ «психическія формаціи», — существованія столь же самостоятельныя, какъ и факторы ихъ,—«примитивныя силы» и «впечатлѣнія»; эти формаціи суть наши внѣшнія ощущенія. Забвеніе у Бенеке, какъ у Фриза и Гербарта, есть только новое положеніе нашихъ ощущеній или представленій. Въ своей теоріи забвенія, Фризъ говорилъ между прочимъ о взаимномъ стѣсненіи представленій, вслѣдствіе котораго они вытѣсняются за «горизонтъ внутренняго замѣчанія». Не смотря на свое отчетливое заявленіе, что воспроизведеніе стоитъ въ обратномъ отношеніи къ забвенію, Фризъ не воспользовался, въ объясненіи перваго, причинностію «стѣсненія», и всю теорію воспроизведенія построилъ на другихъ началахъ, слабо выступающихъ въ теоріи памяти. Гербартъ, какъ мы видѣли, исправилъ непослѣдовательность Фриза, прибавивши къ его теоріи «стѣсненія», объясняющей забвеніе, теорію «освобожденія», объясняющую воспроизведеніе. Но если Гербарту, вслѣдствіе извѣстныхъ вліяній, нравилась фризова теорія памяти, съ

ея механическимъ принципомъ «оттѣсненія»; то Бенеке, вслѣдствіе другихъ вліяній, увлеченъ напротивъ фризовою теорію «воспроизводительнаго воображенія», и въ этомъ смыслѣ исправляетъ и его теорію памяти.

Въ теоріи «воспроизводительнаго воображенія» Фриза господствуетъ та мысль, что воспроизведеніе есть только вознагражденіе нѣкоторой утраты претерпѣваемой представленіями, при ихъ переходѣ изъ области «яснаго», сознанія, въ область «темнаго», памяти. Правда, эта утрата упоминается у него и въ теоріи памяти, и представляется какъ убыль «живости» или «возбужденности» представленій; но, въ причинности забвенія, играетъ роль простого послѣдствія, и вообще плохо вяжется съ механическимъ вытѣсненіемъ представленій за горизонтъ внутренняго замѣчанія. Въ раскрытіи фризовой идеи «утраты» состоитъ именно все дѣло теоріи забвенія Бенеке. По многимъ причинамъ, эта работа не представляла особенныхъ трудностей; и между прочимъ потому, что эту «утрату», вслѣдствіе упомянутаго заявленія Фриза, можно было представлять обратно тому «вознагражденію», о которомъ онъ столь пространно говорилъ въ теоріи воспроизведенія. Мы видѣли, что по теоріи Фриза, вознагражденіе потерянной «ясности» или «возбужденности» представленій дается свѣжими впечатлѣніями; что оно распространяется на всю «темную» область, на всѣ ряды духовныхъ операцій, лежащихъ въ этомъ царствѣ памяти,—начиная наиболѣе сходнымъ членомъ какого нибудь родственнаго ряда, и слѣдуя затѣмъ порядку темной смежности или сосѣдства. Въ соотвѣтствіе съ этою теоріею «вознагражденія», у Бенеке явилась слѣдующая теорія «утраты». Каждое свѣжее впечатлѣніе утрачива-

етъ извѣстную долю своей свѣжести, живости, возбужденности или сознательности, — именно потому, что эта доля расходуется на освѣженіе, оживленіе, возвращеніе въ область сознанія, — какихъ нибудь другихъ операцій лежавшихъ въ темной области Всѣ свѣжія впечатлѣнія «разливаются» (durchfliessen) въ этомъ смыслѣ по всѣмъ темнымъ рядамъ. И такъ какъ этому разливу нельзя указать никакихъ предѣловъ, то естественно ожидать, что «утрата» понесенная новымъ впечатлѣніемъ, можетъ быть накопецъ столь значительна, что оно низойдетъ въ рядъ представленій, которыя, по предположенію Фриза, требуютъ нѣкотораго оживленія со стороны, чтобы присутствовать въ области сознанія;—иначе сказать, перейдетъ само въ туже «темную» область. Такимъ образомъ, если разъ дано существованіе темныхъ рядовъ прошлыхъ операцій, то объясненіе причины, почему всякое новое впечатлѣніе переходитъ въ тоже темное положеніе, — не представляетъ особенныхъ трудностей.

Но какимъ же образомъ совершается этотъ удивительный процессъ, пока не даны никакіе темные ряды, пока область памяти не существуетъ? Словомъ, какъ заготовляются первыя темныя операціи, поглощающія свѣжесть новыхъ впечатлѣній и погружающія ихъ въ общую область забвенія?—Бенеке не даетъ на это никакого прямого отвѣта,—хотя, безъ разрѣшенія такого недоразумѣнія, все построеніе его теоріи «утраты» остается безъ надлежащаго фундамента. Только теорія «возрастанія сознанія» повидимому представляетъ ключъ къ разрѣшенію этой тайны. Область «темнаго» существуетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, раньше области «сознанія»· это будутъ тѣ комбинаціи «впечатлѣній» и «примитивныхъ

силъ», изъ которыхъ слагаются всѣ зрѣлыя, «ясно-сознательныя» ощущенія или перцепціи. Сознаніе въ такихъ сочетаніяхъ порознь, такъ ничтожно, что его не совсѣмъ удобно и называть своимъ именемъ. Поэтому такія сочетанія и могутъ играть роль первыхъ зачатковъ темнаго психическаго существованія.—Но если теорія «возрастанія сознанія» благопріятствуетъ предположенію темной психической области необходимой для разлива свѣжихъ впечатлѣній; то эта же самая теорія вредитъ предполагаемому потемнѣнію представленій вслѣдствіе ихъ разлива.

«Сознаніе» у Бенеке мы получили какъ результатъ сочетанія «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній», и какъ результатъ сложенія или аггрегаціи элементарныхъ сочетаній этого рода. Разлагая въ какой бы то ни было долѣ элементарное сочетаніе, мы должны, въ такой же мѣрѣ, получить и «силы» и «впечатлѣнія, въ ихъ первобытномъ, т. е. «безсознательнотъ» видѣ, — слѣдовательно, настолько же уменьшить сознательность ихъ остающейся комбинаціи, или образовавшейся изъ нихъ «психической формаціи». Предположимъ, что часть «впечатлѣнія» покидаетъ усвоившую его «силу», и отправляется для оживленія темныхъ операцій; тогда сознательность оставленной имъ формаціи очевидно уменьшится. Мы можемъ назначать объемъ удаляющейся части, какъ намъ заблагоразсудится, и такимъ образомъ получить нашу формацію въ такомъ видѣ, что ее необходимо будетъ считать уже формаціею «темною», чуждою всякой «возбужденности», «безсознательною». Но спрашивается: какимъ образомъ мы могли бы производить эти эксперименты надъ формаціями элементар-

ными, которыхъ нельзя еще и назвать «сознательными»? Или, какимъ образомъ могли бы лишить ихъ minimum'а сознанія, безъ абсолютнаго ихъ разложенія на ихъ факторы, — силы и впечатлѣнія? — Говоря о «разливѣ» впечатлѣнія и «утратѣ», Бенеке, конечно, имѣетъ въ виду однѣ формаціи «ясно-сознательныя», т. е. аггрегаты элементарныхъ комбинацій силъ и «впечатлѣній». Но теорія «возрастанія сознанія» преслѣдуетъ насъ и здѣсь. Мы не понимаемъ, какимъ образомъ можно получить безсознательность «однородныхъ аггрегатовъ», не разложивши ихъ на ихъ элементы, т. е. элементарныя формаціи, или не разложивши составляющія ихъ элементарныя формаціи, на ихъ безсознательные факторы,—примитивныя силы и впечатлѣнія? Пока причины находятся на-лицо, т. е. предполагаются въ дѣйствіи, мы не видимъ почему бы можно считать это дѣйствіе отсутствующимъ. А если сознательность психическихъ формацій должна прекратиться вслѣдствіе исчезанія производящихъ его причинъ; если всѣ эти «формаціи», которыя мы называемъ просто внѣшними ощущеніями, должны расформироваться: то какимъ образомъ мы получили бы тогда темную область «памяти», какъ отличную отъ области темныхъ элементарныхъ формацій? — Ясно, что теорія сознанія и теорія забвенія разстроиваютъ одна другую.

Бенеке нисколько не обезпокоенъ внутреннимъ противорѣчіемъ своихъ теорій, и заботясь прежде всего о томъ, чтобы получить знаменитый магазинъ памяти, полагаетъ просто, что «впечатлѣніе», оставляющее «силу», никогда не оставляетъ ее вполнѣ, что для произведенія забвенія, или безсознательности образовавшейся психи-

ческой формаціи, достаточно исчезновенія извѣстной доли (ein theilweises Entschwinden) входящаго въ него впечатлѣнія. Формаціи, настолько истощенныя со стороны одного изъ своихъ элементовъ, именно впечатлѣнія. — что ихъ можно уже считать «безсознательными» или, какъ говорилъ Фризъ, «темными», — Бенеке называетъ *слѣдами* (Spuren) сознательныхъ формацій. Поэтому «область памяти» есть, у Бенеке, область слѣдовъ. «Слѣды» суть столько же самостоятельныя психическія существованія, какъ и «примитивныя силы», «впечатлѣнія», и «формаціи сознательныя», еще не ставшія простыми «слѣдами», т. е. внѣшнія ощущенія.

Не забудемъ, что область «слѣдовъ», кромѣ многихъ другихъ уступокъ, получается только при даровомъ предположеніи, что въ сложившейся психической формаціи извѣстная часть «впечатлѣнія» можетъ оставлять «силу». Между предположеніемъ Фриза, что новыя впечатлѣнія «оживляютъ» прежнія «темныя», и предположеніемъ Бенеке, что оживленіе или возбужденіе темныхъ формацій происходитъ вслѣдствіе удаленія извѣстной доли впечатлѣнія, отъ усвоившаго его агента, — есть большая разница. Фризъ не пускался въ объясненіе природы этого «оживленія», Бенеке же увѣренъ, что сущность этой психической тайны лежитъ, прежде всего, въ нѣкоторой *дѣлимости* «впечатлѣнія». По мысли Бенеке, впечатлѣніе можетъ дѣлиться до безконечности, и различными долями находиться въ одно и тоже время въ различныхъ областяхъ психическаго существованія, сознательной и безсознательной, и разныхъ уголкахъ этихъ областей, называемыхъ «психическими формаціями». При такомъ положеніи дѣла, конечно, не удивительно, что «впеча-

тлѣніе» отчасти остается въ союзѣ съ «примитивною силою», образуя вмѣстѣ съ нею «формацію безсознательную» или «слѣдъ», отчасти удаляется отъ ней и заявляетъ свое присутствіе въ другихъ пунктахъ психическаго существованія, возстановляя «слѣды» сознательныхъ психическихъ формацій въ ихъ сознательномъ достоинствѣ. Но вопросъ этимъ не устраняется; мы остаемся при новыхъ недоразумѣніяхъ изъ какихъ же откровеній получено это извѣстіе о какой-то дѣлимости «впечатлѣній», позволяющей ихъ различнымъ долямъ принадлежать въ одно и тоже время множеству психическихъ формацій? И если бы даже это было извѣстно какія мы имѣемъ основанія думать, что «впечатлѣнія», усвояемыя «силами», имѣютъ естественную склонность покидать усвоившія ихъ «силы», хотя бы то «въ извѣстной долѣ»? Психологія Бенеке не даетъ на эти вопросы никакого отвѣта, кромѣ развѣ одного, повторяемаго при каждомъ новомъ затрудненіи, и который можно формулировать такъ — «потому что, не предполагая этого, мы не могли бы построить того-то». Вотъ почему нѣкоторые приверженцы Бенеке *) отнесли функцію «ускользанія впечатлѣній отъ силъ», къ основнымъ психическимъ процессамъ.

Все что на этотъ разъ даетъ психологія Бенеке, это—указаніе сравнительнаго объема ускользающей доли, соотвѣтственно различнымъ «формамъ сознанія». Надобно замѣтить, что комбинацію «примитивныхъ» агентовъ и «впечатлѣній» Бенеке называетъ почему-то «наполненіемъ» первыхъ послѣдними. Почему это сочетаніе есть

*) Напр. Раув.

«наполненіе», и почему «впечатлѣніями» наполняются «силы», а не наоборотъ,—это принадлежитъ опять къ тайнамъ его психологіи. Намъ просто сообщено, что соединеніе агентовъ и «впечатлѣній» иначе не является какъ въ видѣ наполненія первыхъ послѣдними; но и этого достаточно, по мнѣнію Бенеке, чтобы понять, почему «психическія формаціи», принадлежащія къ тѣмъ видамъ сознанія, которыя вытекаютъ изъ «преизбытка» впечатлѣнія, каковы: удовольствія, пресыщенія и боли или скорби (Schmerze), — должны терять сравнительно бо̀льшую долю образующихъ ихъ впечатлѣній, чѣмъ напр. перцепціи или представленія. Въ послѣднемъ случаѣ, количество «впечатлѣній» соразмѣрно «силѣ», ея вмѣстимости; а въ первомъ оно превосходитъ вмѣстимость «силы», слѣдовательно, безъ всякихъ другихъ причинъ имѣющихъ роковое значеніе одинаково для всѣхъ формъ сознанія, естественно течетъ черезъ края и оставляетъ наполненную имъ на мгновеніе «силу». Этимъ, сравнительно различнымъ утекомъ «впечатлѣнія» Бенеке хочетъ опредѣлить сравнительную твердость простѣйшихъ «психическихъ формацій», т. е. ощущеній, и полагаетъ, что «формаціи аффективныя» вообще слабѣе «перцепцій» или «представленій».

Нельзя не замѣтить, что подобное разграниченіе формацій по «твердости», играющее такую роль въ его психологіи, значительно ослабляется тѣмъ, что качественныя разницы ихъ выводятся единственно изъ количественныхъ отношеній «впечатлѣній» къ «силамъ». Наполненіе силъ впечатлѣніями, и ускользаніе впечатлѣній отъ силъ, суть очевидно процессы однородные, и состоятъ оба въ количественномъ измѣненіи отноше-

нія впечатлѣній къ силамъ. Въ обоихъ процессахъ не показано никакой другой разницы, кромѣ той, что это—процессы противоположные въ своемъ направленіи, или обратные другъ другу. Оставаясь вѣрны этой природѣ обоихъ процессовъ, мы должны думать, что прямымъ послѣдствіемъ ускользанія впечатлѣній будетъ не потеря «сознательности». не слѣды,—какъ этого требуетъ Бенеке,—а замѣна одной формы сознанія другою,—формы, вытекающей изъ «преизбытка» впечатлѣнія, формою, вытекающею изъ «соразмѣрности» или «недостаточности» впечатлѣнія. Такимъ образомъ, ускользаніе впечатлѣнія изъ пятой формы сознанія, называемой болью или скорбью (Schmerz), должно бы, прежде всего, перевесть ее въ «наслажденіе», потомъ «представленіе», затѣмъ «неудовольствіе». Бенеке спасается отъ этого вывода одною непослѣдовательностію. А допуская то, что̀ требуется логикою его теоріи сознанія, мы получили бы, что всѣ сознательныя формаціи, до перехода своего въ положеніе «слѣдовъ», превращаются въ первую форму сознанія, въ «неудовольствія»,—и остались бы съ вопросомъ: гдѣ же тутъ мѣсто различной «крѣпости» формацій? Даже болѣе, гдѣ мѣсто какой бы то ни было разницѣ «слѣдовъ»?

Такъ какъ теорія «забвенія» у Бенеке была, по основной мысли, простымъ дополненіемъ фризовой теоріи воспроизведенія, то естественно ожидать, что, въ теоріи послѣдняго предмета Бенеке вообще ничѣмъ не затрудняется. Воспроизведеніе есть, по мнѣнію Фриза, процессъ обратный забвенію. Забвеніе, переходъ «сознательныхъ психическихъ формацій» въ простые «слѣды» есть, у Бенеке, ускользаніе, изъ этихъ формацій, извѣстной доли находящихся въ ихъ составѣ «впечатлѣній.»

Слѣдовательно, для возстановленія ихъ въ достоинствѣ сознательныхъ формацій необходимо только возвращеніе имъ утраченной доли впечатлѣній. И такъ какъ ускользающія части впечатлѣній переходятъ именно къ «слѣдамъ» и усвояются ими, то и неудивительно, что въ обстоятельствѣ «ускользанія» или «исчезанія» впечатлѣній мы будемъ имѣть всѣ условія оживленія «слѣдовъ» или возстановленія ихъ «сознательности»,—иначе общее условіе *воспроизведенія*. Но какъ мы видѣли, въ теоріи «воспроизводительнаго воображенія», Фризъ былъ занятъ не столько вообще фактомъ воспроизведенія, сколько его законами, или порядкомъ воспроизведенія,—точнѣе сказать, выводомъ этихъ законовъ изъ «предварительной ассоціаціи». Идея «предварительной ассоціаціи» составляетъ душу «Статики» и «Механики духа» Гербарта, и она же составляетъ фундаментальную мысль психологіи Бенеке. Она незримо руководила всѣми теоріями его, изложенными до сихъ поръ, и проливаетъ извѣстный свѣтъ на всю эту область его измѣненій.

Идея ассоціаціи предваряющей воспроизведеніе принадлежитъ, какъ извѣстно, Гергли, и была, въ различныхъ видахъ, разработана въ его школѣ. У самого виновника этой системы, она имѣла характеръ физіологическій, вслѣдствіе того обстоятельства, что предположеніе подобной ассоціаціи въ самомъ духѣ требовало бы возстановленія схоластической теоріи памяти и «идей», сосуществующихъ съ духомъ въ періодъ времени между ощущеніемъ и воспроизведеніемъ. Но, въ Германіи, эта теорія не только не утратила донынѣ своего существованія, но и была одною изъ фундаментальныхъ истинъ, въ мнѣніи корифеевъ нѣмецкой науки о духѣ, какъ напр.

Лейбница и Канта. Фризъ, ученикъ Канта и защитникъ принятой имъ по наслѣдству теоріи идей, не видѣлъ никакого препятствія перенести предварительную ассоціацію и въ самый духъ. Съ тѣхъ поръ, теорія «идей» и теорія «предварительной ассоціаціи» связались дружно, и лучшіе нѣмецкіе писатели потратили на разработку послѣдней теоріи весь свой талантъ.

Гербартъ,—какъ мы знаемъ,—въ основной мысли этой теоріи, оставался вѣренъ Фризу. Онъ старался опредѣлить, какимъ образомъ «представленія» существующія въ области «темнаго», такъ сцѣпляются между собою, что перемѣна въ области «сознанія» должна повести за собою перемѣну и въ области «темнаго», возвращеніе «темныхъ представленій» въ область сознанія. Вопросомъ объ этомъ предварительномъ сцѣпленіи или «взаимодѣйствіи» представленій занимается, у Гербарта, «Статика» и «Механика духа». Такъ какъ существуютъ только два основныхъ закона воспроизведенія,—именно сходства и смежности: то, разумѣется, и вся теорія предварительной ассоціаціи направлялась ближайшимъ образомъ къ объясненію этихъ двухъ законовъ. Мы видѣли, что Гербартъ перевелъ это предварительное сцѣпленіе представленій—въ ихъ «сліяніе», въ смыслѣ сліянія сходныхъ или различныхъ субстанцій, существующихъ другъ послѣ друга. При этомъ законъ сходства объяснялся сліяніемъ представленій сходныхъ, а законъ смежности сліяніемъ представленій различныхъ. Это различное онъ дѣлилъ на «разнородное» и «противоположное», и полагалъ, что «сходное» и «разнородное», не имѣя никакихъ препятствій къ сліянію, сливается прямо, а представленія противоположныя» — только послѣ взаимнаго

«стѣсненія». Такъ какъ понятія «сходнаго» и «разнороднаго», въ отношеніи къ составу «сознанія», только относительны: то, поэтому, никакое «представленіе» въ концѣ не избѣгаетъ участи «стѣсненія», и такимъ путемъ образуется область «стѣсненнаго» и «вытѣсненнаго изъ сознанія», — область «темнаго». Но это обстоятельство не препятствуетъ сходному «сливаться» прямо съ сходнымъ въ области «темнаго», и, пособляя ему «освободиться изъ подъ-гнета другихъ темныхъ представленій,—вступить въ область «сознанія»: мы узнаемъ прежде встрѣченныя вещи (законъ сходства). А такъ какъ это освобожденіе въ силу сходства, помогаетъ въ тоже время освобожденію и «разнороднаго» и «противоположнаго», то мы получаемъ косвенно и воспроизведеніе различнаго (законъ смежности). — Очевидно, что воспроизведеніе «сходнаго» допущено такимъ образомъ помимо всякой предварительной ассоціаціи,—чѣмъ, какъ замѣтилъ Броунъ, и обличается, что вся эта иллюзія предварительной ассоціаціи внушена операціею закона смежности и никогда не образовалась бы, если бы мы имѣли однѣ только ассоціаціи по сходству При этомъ, самою слабою стороною теоріи Гербарта остается его гипотеза «сліянія», которая не только противорѣчитъ всѣмъ строгимъ понятіямъ о духѣ, но недостаточна даже съ точки зрѣнія схоластической теоріи «идей». Какія мы имѣемъ ручательства, что въ духѣ происходитъ такое «сліяніе» или такого рода комбинація представленій?—Отвѣтъ гербартіанцевъ одинъ: — этого требуетъ фактическое единство сознанія и предполагаемое современное существованіе въ духѣ множества отдѣльныхъ представленій.—И если бы Гербартъ не остановился на одномъ изъ трехъ видовъ

сливающихся «представленій»; то вся предварительная ассоціація сходнаго и различнаго ограничивалась бы у него однимъ терминомъ «сліяніе», какъ простою метафорою воспроизведенія по сходству и смежности, — въ которой подозрѣвается гораздо болѣе чѣмъ простое однообразіе преемства духовныхъ явленій управляемыхъ этими законами.

Въ то время какъ Гербартъ объяснялъ законы сходства и смежности простою гипотезою «сліянія» и «стѣсненія», Фризъ, какъ мы видѣли, имѣлъ другіе рессурсы. Объясняя законъ смежности смежнымъ существованіемъ всѣхъ вообще «темныхъ операцій», придерживающихся, въ области «темнаго», порядка сосѣдства, опредѣляемаго предшествующею встрѣчею въ области «сознанія»,—чѣмъ объясняется воспроизведеніе различнаго,—Фризъ пользовался, для объясненія закона сходства, теоріею способностей какъ системы агентовъ, составляющихъ настоящую почву поддерживающую всѣ «темныя» операціи. Операціи «ясныя» или «темныя», сохраняя извѣстное самостоятельное существованіе, во всякомъ случаѣ не отрываются никогда отъ своихъ агентовъ, и операціи «ясныя», темнѣя, должны очутиться въ сосѣдствѣ другихъ, давно стемнѣвшихъ операцій того же самаго агента. Такъ какъ воспроизведеніе основано, у Фриза, вообще на оживленіи какой нибудь темной операціи, которая потомъ оживляетъ непремѣнно своихъ сосѣдокъ. то понятно, что сосѣдствомъ родственныхъ или сходныхъ операцій въ области темнаго, совершенно обеспечено ихъ дружное вступленіе и въ область сознанія.— Вся эта теорія Фриза выказываетъ рельефно тотъ недостатокъ, который раздѣляетъ съ нею и теорія Гер-

барта сосѣдство въ области «темнаго» Фризъ объясняетъ изъ операціи сходства и смежности; а потомъ, операцію сходства и смежности выводитъ изъ темнаго сосѣдства. Такія разсужденія называются, въ логикахъ, petitio principii, отъ котораго никогда и не спасется ни одна теорія «предварительной ассоціаціи», до тѣхъ поръ пока мы будемъ оставаться въ области психологіи.

Если бы мы захотѣли назвать теорію ассоціаціи Фриза и Гербарта, отличающуюся и отъ физіологической теоріи Гертли, и отъ психологической—Юма; то встрѣтили бы не малое затрудненіе. Какъ назвать теорію, связывающую «несуществующія вещи», каковы «темныя операціи» Фриза, и «вытѣсненныя изъ сознанія представленія» Гербарта?—Во всякомъ случаѣ думаемъ, что если теорію ассоціаціи Бенеке мы назовемъ *алхимическою*, то возраженій противъ этого термина найдется не много. Разница между теоріею Фриза и Гербарта, и теоріею Бенеке, та, что Фризъ предполагаетъ непзвѣстную субстанцію духа и систему извѣстныхъ ему агентовъ, открывающихся въ ясныхъ и темныхъ операціяхъ, подобно тому какъ Гербартъ предполагалъ малопзвѣстную субстанцію духа и множество современныхъ духовныхъ состояній, въ видѣ свободныхъ и стѣсненныхъ представленій. Между тѣмъ Бенеке, въ началѣ своихъ психологическихъ построеній, предполагаетъ одну систему агентовъ, безъ всякой духовной субстанціи, которой они могли бы принадлежать. «Примитивныя силы» не значатъ силы первопачально принадлежащія душѣ, а только силы изъ которыхъ впервые образуется ея субстанція,—примитивные элементы психической субстанціи. Бенеке порѣшилъ разомъ съ несостоятельною теоріею психической

простоты — при множествѣ самостоятельныхъ агентовъ, какъ это у Канта и Фриза, или при множествѣ современныхъ различныхъ состояній духа,—какъ это у Гербарта. Такъ какъ теорія агентовъ и реальной современности духовныхъ явленій необходима, и въ то же время не мирится съ понятіемъ простоты духовнаго существованія. то и не нужно этой простой субстанціи; пусть остаются одни агенты,—конечно, сходные съ агентами Канта и Фриза, т. е. психическіе по самой природѣ,— и этого совершенно достаточно, чтобы создать изъ нихъ не только психическія операціи, или духовныя явленія, но и самую сущность духа, самую психическую субстанцію! . Получить путемъ различныхъ метаморфозъ или эволюцій (Entwicklungen) зрѣлую, безспорно единую субстанцію духа,—получить именно изъ совершенно самостоятельныхъ элементарныхъ субстанцій психической природы, называемыхъ «примитивными силами», и есть послѣдняя задача психологіи Бенеке.

Бенеке не скрываетъ восторга отъ этой идеи постепеннаго образованія психической субстанціи. Познать «сущность» духа— наслѣдственная страсть нѣмецкихъ философовъ. Если будемъ предполагать эту эссенцію готовою безъ нашихъ жизненныхъ опытовъ, то, конечно, и не отыщемъ для ней никакихъ указаній въ нашемъ опытѣ. Но если напротивъ принять, что образованіе субстанціи духа идетъ рядомъ съ его опытами, или лучше, создается изъ этихъ опытовъ: то вся эта субстанція будетъ для насъ столько же прозрачна, сколько и самый опытъ; потому что это будутъ собственно двѣ точки зрѣнія на одну и ту же вещь,—предполагая, конечно, что теорія агентовъ Канта и Фриза, или юное потомство ихъ, «при-

митивныя силы», дѣйствительно существуютъ и суть именно «психической» природы.

Такимъ образомъ субстанція духа слагается, у Бенеке, постепенно, изъ «примитивныхъ психическихъ силъ», путемъ обыкновеннаго психическаго опыта, понимаемаго съ высшей точки зрѣнія.—Но по какимъ законамъ?—По законамъ предварительной ассоціаціи «психическихъ элементовъ» и ихъ воспроизведенія,—по тѣмъ самымъ законамъ, надъ страннымъ объясненіемъ которыхъ столько потрудились Фризъ и Гербартъ и которые называются законами сходства и смежности.

Операція законовъ смежности и сходства начинается отчетливо только съ происхожденіемъ элементарныхъ «психическихъ формацій»; но мы не можемъ не замѣтить ихъ «примитивной» работы въ самомъ царствѣ «психическихъ элементовъ».

До сихъ поръ мы говорили о «примитивныхъ силахъ», въ смыслѣ агентовъ, одаренныхъ отъ природы нѣкоторыми свойствами, наполняемыхъ «впечатлѣніями», и вмѣстѣ съ ними, дающихъ различныя элементарныя «формаціи», которыя порознь ничѣмъ не отличаются отъ «слѣдовъ», а потому и принимаютъ, у Бенеке, молчаливую роль слѣдовъ элементарныхъ, чтобы дать слѣды настоящіе, т. е. вытекающіе изъ обстоятельства «ускользанія впечатлѣній». Этого, конечно, совершенно достаточно для объясненія различныхъ «формъ сознанія» и общей причины воспроизведенія ихъ. Но это далеко не проливаетъ всего свѣта на образованіе субстанціальной связности духа

«Примитивныя силы», — эта закваска всей психической субстанціи,—представляютъ, съ перваго раза, какъ

и агенты Канта и Фриза,—нѣкоторый «организмъ», связную систему способностей, работающихъ другъ подлѣ друга, на правахъ тѣлесныхъ субстанцій или пространственной смежности. — Какъ мы знаемъ изъ глубокихъ созерцаній Фриза, направленныхъ въ область «темнаго»,— это отдѣльное самостоятельное существованіе духовныхъ агентовъ связано двоякимъ образомъ — во-первыхъ, въ нѣкоторомъ «общемъ узлѣ» всѣхъ способностей, который называется, у него, «разумомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ», какъ единая сила, развѣтвляющаяся на множество частныхъ силъ; - во-вторыхъ, въ нѣкоторыхъ частныхъ узлахъ, представляющихъ дальнѣйшее развѣтвленіе частныхъ силъ. Первое даетъ нѣкоторую общую цѣлость или единство всѣхъ духовныхъ операцій; второе—нѣкоторые связные отдѣлы агентовъ. Работая другъ подлѣ друга, они должны, поэтому, представлять въ своемъ размѣщеніи нѣкоторый порядокъ, опредѣляемый близостію родства.—Бенеке удержалъ эту идею «примитивной структуры», предполагаемой въ «примитивныхъ» агентахъ. «Психическія примитивныя силы», не взирая на свою полную самостоятельность и отдѣльность, образуютъ съ самаго начала нѣкоторое единство и порядокъ. Такъ какъ Бенеке не признаетъ ни фризовой духовной субстанціи, ни фризова «разума въ самомъ широкомъ смыслѣ»; то въ этомъ единствѣ примитивныхъ агентовъ не осталось ровно ничего, кромѣ ихъ плотнаго примкновенія другъ къ другу или сопредѣльности, поддерживаемой ихъ родствомъ, какъ агентовъ одинаково «психической природы». Къ этому прибавляется ихъ расположеніе въ порядкахъ опредѣляемыхъ родствомъ частнымъ. «Примитивныя силы» Бенеке, какъ «элементы» всей пси-

хической субстанціи, со всѣми ея сложными способностями, какими только занимались Кантъ и Фризъ,—суть, прежде всего, способности внѣшнихъ ощущеній, т. е. психическіе факторы ихъ,—и распадаются на столько порядковъ, сколько Бенеке могъ насчитать порядковъ внѣшнихъ ощущеній. Это слѣдуетъ представлять не такъ, чтобы «внѣшнее чувство» Фриза, какъ одного цѣльнаго чувственнаго агента, было замѣнено пятью, шестью, или семью частными агентами,—напр. силою зрительною, силою осязательною, мускульною и т. д.,—а напротивъ,—множествомъ одинаковыхъ зрительныхъ силъ, множествомъ одинаковыхъ мускульныхъ силъ и т. д. Такимъ образомъ, въ первоначальномъ ансамблѣ «психическихъ элементовъ», изъ которыхъ образуется психическая субстанція, есть нѣкоторая предварительная ассоціація ихъ, въ видѣ смежной связности, аранжированной и поддерживаемой ихъ родствомъ, противъ всякихъ напоровъ «внѣшняго» или «тѣлеснаго». Изъ этого, впрочемъ, не слѣдуетъ заключать, чтобы «примитивные агенты» были такъ сказать однажды навсегда прикрѣплены другъ къ другу и не допускали никакого перемѣщенія. Это было бы слишкомъ крѣпко, для слабаго зачатка духовной субстанціи, крѣпнущей только постепенно. «Примитивныя силы» суть напротивъ элементы, по самой природѣ своей, «подвижные (beweglich)», и допускаютъ психическія перемѣщенія.

Но образующійся составъ психической субстанціи не ограничивается одними элементами «психическими» по самой своей природѣ. Есть другой порядокъ его элементовъ, которые, по природѣ своей, принадлежатъ къ об-

ласти непсихическаго,—къ тому, что̀ называютъ внѣшнимъ міромъ. Это именно «впечатлѣнія». «Впечатлѣнія», какъ ихъ знаменитые предки, «матеріальныя» и «интенціональныя идеи»,—входятъ въ сферу настоящихъ психическихъ элементовъ отвнѣ, изъ внѣшняго міра; и если не бываютъ нисколько (ganz und gar) усвоены ими, то отправляются обратно во внѣшній міръ (treten wieder an die Aussenwelt zuruck),*) а если усвояются, то становятся черезъ это элементами «психическими»**).

Эта ассимиляція непсихическаго психическому можетъ показаться странною, для всѣхъ кто не пускается въ изслѣдованіе сущностей и тщательно избѣгаетъ вносить въ міръ духовныхъ явленій, событія наблюдаемыя только въ тѣлахъ. Но Бенеке свободенъ отъ всякихъ стѣсненій предписываемыхъ логикою: онъ слѣдуетъ одному руководству своихъ фундаментальныхъ ученій, а послѣднія не только не препятствуютъ, а напротивъ, вполнѣ благопріятствуютъ подобному предположенію психической ассимиляціи: потому что ассоціація психическихъ «элементовъ», въ «психическія формаціи», основана на ихъ смежности и родствѣ. Между психическимъ, и внѣшнимъ міромъ, не существуетъ строгой пограничной линіи (Grenzlinie) Нельзя сказать, чтобы, напр., «впечатлѣнія» зрительныя, образующія свой порядокъ («систему»), въ ряду другихъ порядковъ «впечатлѣній», находились гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ, кромѣ зрительныхъ органовъ, или отдѣлялись отъ «зрительныхъ силъ» какою нибудь стѣною. Такъ какъ между ними не суще-

*) Ibid. p. 22.

**) Ibid. p. 18.

ствуетъ никакой раздѣляющей среды (Vermittelung) *), то надобно только взаимное родство ихъ, для того чтобъ они «притягивали другъ друга». А родство ихъ для Бенеке безспорно

«Примитивныя силы», по природѣ своей, не такъ далеки отъ впечатлѣній, какъ это можно было предположить. Ясное доказательство тому даетъ ихъ происхожденіе. «Психическія примитивныя силы» не суть что нибудь данное сразу. Безспорно, что извѣстное количество ихъ, по мнѣнію Бенеке, приносится вмѣстѣ съ рожденіемъ, и въ этомъ смыслѣ «врождено». Но сказать, чтобъ это количество не образовалось къ концу беременности,—мы не рѣшимся. По крайней мѣрѣ несомнѣнно, что въ первые же дни бодрственной жизни младенца они и истрачиваются, и балансъ психической экономіи возстановляется единственно образованіемъ новыхъ «примитивныхъ силъ».—Не будемъ много распространяться о томъ, почему требуется такое предположеніе. Достаточно замѣтить, что каждое ощущеніе потребляетъ (verbraucht) одного примитивнаго агента; и если сообразить, что ощущенія могутъ мѣняться у иного каждую секунду въ продолженіи шестнадцатичасового бодрствованія, потребляя такимъ образомъ въ одни сутки болѣе пятидесяти тысячъ примитивныхъ агентовъ: то сколько же ихъ потребуется на мѣсяцъ, годъ? И сколько понадобилось бы на жизнь какого-нибудь 80-лѣтняго старика? Предполагать врожденными эти билліоны, трилліоны и т. д. психическихъ примитивныхъ силъ, довольно неудобно (hat nicht geringe Schwierigkeiten) **). Удобнѣе думать, что онѣ об-

*) Ibid. p. 37.

**) Zeitschrift fur exacte Philosophie, von Allihn und Ziller. IV B. p. 63.

разуются въ ту пору, когда прекращается ихъ суточный расходъ,—т. е. во время сна.—Но какимъ же способомъ онѣ образуются?—Это осталось подъ большимъ секретомъ; одно только извѣстно, что психическія «примитивныя силы», эти психическіе элементы по самой своей природѣ, образуются, въ продолженіи сна, изъ тѣхъ самыхъ «впечатлѣній», которыя усвоялись израсходованными агентами, въ продолженіи бодрствованія,—особенно же изъ «впечатлѣній свѣжихъ», полученныхъ передъ засыпаніемъ.—А изъ этого видно, что психическія примитивныя силы», по крайней мѣрѣ съ первыхъ дней младенчества, суть простая метаморфоза «впечатлѣній».

«Впечатлѣнія», которыя первоначально не обладаютъ психическою природою, и становятся «психическими элементами» только со времени усвоенія ихъ «примитивными силами», суть, по замѣчанію бывшаго приверженца Бенеке, Баллауфа,[*]) «точно такія же самостоятельныя силы, какъ и силы примитивныя», и слѣдовательно, все отличіе ихъ отъ послѣднихъ заключается въ томъ, что они первоначально принадлежатъ внѣшнему міру, т. е. суть агенты физическіе,—свѣтъ, звукъ, теплота, движеніе и проч. По мнѣнію друзей Бенеке, какъ Фортлаге, Ноакъ [**]) и проч., образованіе «примитивныхъ силъ» изъ «впечатлѣній» есть туманное выраженіе той самой теоріи превращенія физическихъ агентовъ въ психическіе, надъ разработкою которой столько трудились они сами, и особенно ревностно Фехнеръ, подъ вліяніемъ теоріи «взаимнаго отношенія физическихъ силъ», перенесенной въ область изъясненія духовныхъ явленій.

*) *Fortlage*: Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant p. 424.
**) *Noak*: Psyche. V Band. p. 125.

Такимъ образомъ, о родствѣ «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній» не можетъ быть и спора. Многимъ даже можетъ показаться довольно затруднительно, отличить на дѣлѣ психическое отъ физическаго, при такомъ родствѣ въ первомъ колѣнѣ, и въ нѣмецкой литературѣ не разъ высказывались обвиненія Бенеке въ матеріализмѣ, вызывавшія оживленную полемику. Что же, неужели Бенеке въ самомъ дѣлѣ матеріалистъ? — Боже сохрани! Превращеніе впечатлѣній въ «психическія примитивныя силы» слѣдуетъ, по его словамъ, понимать такимъ образомъ, что «не силы нашей души родственны свѣту, звуку и т. д., а свѣтъ, звукъ родственны въ нѣкоторой мѣрѣ примитивнымъ силамъ нашей души»*) На поверхностный взглядъ, это можетъ показаться объясненіемъ въ родѣ того, что не фамилія Щ. стоитъ въ родствѣ съ фамиліею В., а напротивъ, фамилія В. стоитъ въ нѣкоторомъ родствѣ съ фамиліею Щ. Но болѣе пристальный взглядъ открываетъ здѣсь другія указанія. Весь вѣсъ разграниченія тутъ оказывается въ словахъ *силы* и *примитивныя силы*. «Примитивныя силы», точно, родственны «впечатлѣніямъ»; но это не относится къ «силамъ», т. е. тѣмъ силамъ, которыя образуются изъ «психическихъ формацій». А между тѣмъ начало существованія психической субстанціи полагается собственно «психическими формаціями», или лучше, «слѣдами»,— и полное образованіе ея совершается такимъ длиннымъ рядомъ эволюцій (Entwicklungen), что всякая мысль о родствѣ ея съ физическими агентами, по самой отдаленности его, совершенно исчезаетъ...

---

*) *Beneke*: Lehrbuch der Psychologie 3 Ausg. p. 237

Примитивныя психическія силы суть только способности (Vermogen) давать, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, психическое; но сами, строго говоря, не суть таковое.—Что такое психическое?—Это—«сознательное», «сознательныя формаціи», и вытекающіе изъ нихъ «слѣды». Что̀ не пріобщалось сознанію, того нельзя назвать психическимъ,—а развѣ психическимъ элементомъ,—если оно способно давать психическое, т. е. быть производителемъ «сознательныхъ формацій». Кислорода и водорода нельзя назвать водою, хотя, въ своемъ соединеніи, они даютъ воду. «Примитивныя силы» называются прямо психическими элементами только потому, что въ нихъ-то и сокрыта способность давать «различныя формы» сознанія, — подъ условіемъ ихъ соединенія съ «впечатлѣніями». Впечатлѣнія собственно не заключаютъ въ себѣ этой способности, но такъ какъ, послѣ усвоенія ихъ «силами», уже не существуютъ ни силы, ни впечатлѣнія, а только продуктъ ихъ, «сознательныя формаціи», способныя разлагаться снова на свои элементы: то, по мѣрѣ усвоенія впечатлѣній примитивными силами, по мѣрѣ участія ихъ въ «сознательныхъ формаціяхъ», они становятся точно также «психическими элементами». Взятыя сами по себѣ, до соединенія съ примитивными силами, «впечатлѣнія» не имѣютъ въ своей природѣ ровно ничего психическаго; поэтому, говорить о родствѣ ихъ съ собственно-психическими силами, каковы напр. способности наблюденія. воображенія и т. д.,—есть рѣшительная несообразность: свѣтъ, звукъ и проч., «слишкомъ разнородны» съ ними, съ этой точки зрѣнія. Но силы примитивныя суть, конечно, преобразованіе «впечатлѣній», и отличаются отъ послѣднихъ только тѣмъ,

что не въ нихъ сокрыта настоящая возможность «сознательныхъ формацій». Поэтому, примитивныя силы и впечатлѣнія родственны «въ нѣкоторомъ отношеніи».

«Психическими примитивными силами» и «впечатлѣніями» еще не исчерпывается окончательно весь матеріалъ психической субстанціи. Но этотъ добавочный психическій матеріалъ есть другого свойства, чѣмъ «впечатлѣнія». Область примитивныхъ силъ не ограничивается одною областію психическаго; кромѣ «психическихъ» примитивныхъ силъ, есть еще «тѣлесныя» примитивныя силы,—тѣ силы, изъ которыхъ собственно состоятъ различныя системы нашего тѣла. Эти силы также «усвояютъ» соотвѣтственныя имъ впечатлѣнія; и бываютъ случаи, когда взаимное сочетаніе ихъ даетъ въ результатѣ точно также «сознательныя формаціи», т. е. ощущенія. Само собою разумѣется, что это психическое, нарождающееся въ тѣлѣ, поступаетъ въ общій кругъ «сознательныхъ формацій» и подвергается въ дальнѣйшемъ той же самой судьбѣ, какъ и формаціи полученныя въ собственномъ кругѣ психическаго, т. е. изъ психическихъ примитивныхъ силъ и впечатлѣній.

Причина этого обстоятельства почти таже. Между психическимъ и тѣлеснымъ не существуетъ никакой пограничной линіи. Порядки примитивныхъ силъ, психическихъ и тѣлесныхъ, не отдѣляются другъ отъ друга ровно ничѣмъ, или граничатъ непосредственно другъ съ другомъ. И далѣе, агенты психическіе и агенты тѣлесные отличаются другъ отъ друга отнюдь не болѣе, какъ порядокъ высшихъ психическихъ агентовъ,—«зрительныхъ, слуховыхъ и осязательныхъ», отличается отъ агентовъ «системы обонянія и вкуса». Вся разница въ

томъ, что силы психическія удерживаютъ усвоенныя ими впечатлѣнія «гораздо крѣпче», чѣмъ тѣлесныя. Сравнительная слабость тѣлесныхъ силъ никогда не дозволитъ имъ давать такія «сознательныя формаціи», которыя позволяютъ психическому назваться «духовныхъ»,—т. е. отличающіяся высшею ясностію; но это не препятствуетъ имъ давать сознательныя формаціи низшаго сорта. Этимъ именно путемъ мы имѣемъ всѣ ощущенія органическія,—системы крови, дыханія, поврежденія мускульной и нервной ткани и проч.—Можно было думать, что эти ощущенія производятся силами психическими; напрасно! Какъ «формаціи сознательныя», они, конечно, входятъ въ составъ психическаго,—точно также какъ ощущенія зрительныя, слуховыя и проч; но производятся они «тѣломъ», тѣми же «тѣлесными силами», что̀ работаютъ въ системѣ крови, дыханія и проч. Эти силы Бенеке называетъ «жизненными силами (Vitalkrafte)». Вслѣдствіе услуги этихъ силъ, доставляющихъ психическій матеріалъ, психологъ не можетъ обойти ихъ; и за всѣмъ тѣмъ, эти силы суть наше тѣло, а не душа.—Такой же природы и «силы мускульныя (Muskelkrafte)», хотя, по своей «крѣпости», онѣ превосходятъ «жизненныя силы».

До сихъ поръ мы знакомились съ реальною комбинаціею различныхъ элементовъ «психическаго», «сознательнаго»;—съ простѣйшими или элементарными сочетаніями «примитивныхъ силъ», психическихъ и тѣлесныхъ, съ соотвѣтственными «впечатлѣніями»;—съ простѣйшими «психическими формаціями» или «эволюціями»;—просто сказать, съ происхожденіемъ нашихъ внѣшнихъ ощущеній. — Кантъ и Фризъ, держась въ этомъ

случаѣ обычаевъ англійской школы, считали ощущенія простѣйшимъ фактомъ въ кругѣ духовныхъ явленій и исходною точкою своихъ психологическихъ построеній. Но Гербартъ и его школа пошли дальше. Выводъ ощущеній связанъ у нихъ съ многочисленными метафизическими теоріями взаимнаго отношенія «простыхъ, другъ друга проницающихъ существъ», въ результатѣ котораго получаются между прочимъ и наши ощущенія или «представленія». Но очевидно, что та метафизическая эпопея внѣшнихъ ощущеній, которую мы сейчасъ передали со словъ Бенеке,—по богатству и причудливости вымысла, далеко оставляетъ за собою относящіяся сюда теоріи гербартовой школы Бенеке находитъ, что предполагаемая Фризомъ и Гербартомъ, простая субстанція духа есть предразсудокъ, что принимаемая ими реальная простота нашихъ ощущеній есть опять такое мнѣніе, котораго нельзя принять, слѣдуя руководству соображеній высшаго рода. Поэтому, если Фризъ и Гербартъ начинали предварительную ассоціацію съ внѣшнихъ ощущеній, то Бенеке сдѣлалъ шагъ дальше, и представилъ намъ предварительную комбинацію реальныхъ, совершенно самостоятельныхъ субстанцій, дающую самыя «внѣшнія ощущенія». Поэтому, въ то время какъ Фризъ довольно затруднялся ввести предварительную связь «представленій» въ феноменъ забвенія, и Гербартъ долженъ былъ изобрѣсть на этотъ случай особые законы «Статики и Механики духа»,—Бенеке, въ самой теоріи внѣшнихъ ощущеній, подготовилъ многое, для разрѣшенія этой загадки.

Мы указывали, что реальная комбинація психическихъ и тѣлесныхъ примитивныхъ силъ съ соотвѣт-

ственными внѣшними впечатлѣніями, указанная въ фактѣ внѣшнихъ ощущеній, составлена по руководству закона сходства, и реальной смежности. Внѣшнія ощущенія превращаютъ и тѣлесныя примитивныя силы, и всѣ физическія или внѣшнія впечатлѣнія, въ элементы «психическіе.» Нельзя не замѣтить, что реальнымъ сосѣдствомъ психическихъ и непсихическихъ элементовъ только не полагается препятствій ихъ комбинаціи;—что ихъ предполагаемое родство благопріятствуетъ лишь теоріи ихъ взаимнаго сближенія и соединенія. Но чтобы результатомъ этого соединенія были непремѣнно наши внѣшнія ощущенія или перцепціи,—этого собственно не дается логикою подобныхъ спекуляцій. Единственное основаніе такъ думать, остается въ одномъ, ничѣмъ не замаскированномъ предположеніи, что «впечатлѣнія», чуждыя, по своей природѣ, всякой способности давать сознаніе, превращаются, въ таинственной тишинѣ сонной жизни,—въ силы обладающія такою способностію. Гдѣ же гарантія такого чуднаго событія,—вслѣдствіе котораго совершается такой легкій переходъ свѣта, теплоты, звука и проч., въ прямые элементы духовной субстанціи? Откуда мы знаемъ о самомъ существованіи какого бы то ни было перехода—физическаго въ психическое, на которомъ держится вся эта теорія внѣшнихъ ощущеній? Если мы ударимся въ то предположеніе, что внѣшнія ощущенія совершаются, какое бы то ни было время, раньше всякаго процесса образованія новыхъ примитивныхъ силъ,—что эти раннія ощущенія уже даютъ аналогическій переходъ физическаго, внѣшняго, «впечатлѣній», въ психическіе элементы: то тоже самое возраженіе возникаетъ снова. Обращаясь къ этому, оставлен-

ному въ тѣни, предположенію нѣкотораго количества врожденныхъ примитивныхъ силъ, позволяющаго думать о позднѣйшей ассимиляціи физическаго, — въ процессѣ ночнаго превращенія «впечатлѣній» въ силы, и въ процессѣ превращенія ихъ въ психическіе элементы, въ фактѣ внѣшнихъ ощущеній,—мы должны повторить свой вопросъ Откуда извѣстно намъ, что эти врожденныя силы обладаютъ способностью, при данныхъ впечатлѣніяхъ, давать внѣшнія ощущенія?—Какъ бы мы не изворачивались,—отвѣтъ можетъ быть одинъ и единственный.—изъ факта самыхъ внѣшнихъ ощущеній. Т. е., ощущенія остаются для психолога основнымъ фактомъ, съ котораго начинаются всѣ его анализы, направленные къ объясненію болѣе вторичныхъ и сложныхъ духовныхъ явленій Но ощущенія не даютъ намъ ни малѣйшаго понятія ни объ этихъ «примитивныхъ силахъ», ни объ этихъ «внѣшнихъ впечатлѣніяхъ», ни объ этой реальной комбинаціи этихъ реальныхъ элементовъ внѣшнихъ ощущеній. Всѣ три понятія суть запоздалый вымыселъ, основанный на традиціонныхъ теоріяхъ духовныхъ способностей, какъ особенныхъ агентовъ, и впечатлѣній, какъ «матеріальныхъ или интенціональныхъ идей». Поэтому, послѣ всѣхъ необыкновенныхъ соображеній, Бенеке нашелся вынужденнымъ сказать откровенно, что «процессъ ощущеній», понимаемый имъ такимъ необыкновеннымъ образомъ, остается его основнымъ предположеніемъ Исчисляя «основные процессы психической эволюціи», онъ ставитъ его во главѣ, и выражаетъ такъ:

«Вслѣдствіе впечатлѣній или раздраженій, идущихъ

отвнѣ, образуются чувственныя ощущенія и перцепціи *).

Для психолога, этотъ основный процессъ сводится къ тому простому обстоятельству, что, въ ряду разнообразныхъ духовныхъ явленій, мы различаемъ такія, которыхъ происхожденіе приписываемъ вліяніямъ со стороны. Но метафизика идетъ гораздо дальше. Подъ скромнымъ выраженіемъ «основнаго процесса» таится, у Бенеке, множество предположеній, изъ которыхъ нѣкоторыя онъ принужденъ высказать тотчасъ же. Въ какомъ смыслѣ говорится здѣсь о «человѣческой душѣ», это остается пока подъ секретомъ. Но объясненіе состава нашихъ ощущеній даетъ предчувствовать тайны субстанціальной «эволюціи» духа. Къ скромному выраженію перваго «основного процесса», Бенеке прибавляетъ

«Для произведенія внѣшнихъ ощущеній и перцепцій необходимо предполагаются 1) извѣстные *внѣшніе элементы* (раздраженія, впечатлѣнія), которыя принимаются въ нашу душу и усвояются ею, и 2) извѣстныя *внутреннія силы* или *способности*, черезъ которыя совершается это принятіе и усвоеніе» ..

Чтобы пояснить, почему здѣсь «душа», «внѣшніе элементы», и «силы», стоятъ рядомъ, — замѣтимъ, что это описаніе процесса ощущеній имѣетъ въ виду «сформировавшуюся душу (ausgebildete Seele), — когда подлѣ простыхъ психическихъ элементовъ существуетъ уже психическая субстанція, усвояющая ихъ по мѣрѣ ихъ образованія и комбинаціи.

Такимъ образомъ, рядъ многочисленныхъ метафизи-

*) Ibid. p. 16

ческихъ соображеній относительно происхожденія внѣшнихъ ощущеній, не уволилъ Бенеке отъ труда, высказать ихъ какъ рядъ ни на чемъ не основанныхъ предположеній связанныхъ съ фактомъ внѣшнихъ ощущеній.

Но этими предположеніями, объясняющими процессъ образованія ощущеній, изъ готовыхъ силъ и впечатлѣній, не дается ровно никакого повода къ вымысламъ образованія «примитивныхъ силъ»,—именно, ихъ превращенія изъ «впечатлѣній»—и вотъ явилась потребность дать намекъ на всю эту массу новыхъ предположеній, во «второмъ основномъ процессѣ», который выражается, также очень скромно, слѣдующимъ образомъ:

«Къ душѣ человѣческой постоянно прибавляются вновь образующіяся примитивныя способности. [Der menschlichen Seele bilden sich fortwahrend neue Urvermogen an»] *)

Путемъ различныхъ метаморфозъ и эволюцій, мы подошли наконецъ къ внѣшнимъ ощущеніямъ; но повидимому, несправедливо было бы выразиться, что мы вступили уже въ область фактовъ, дѣйствительности. Внѣшнія ощущенія, которыя теперь у насъ подъ руками, еще не суть настоящія ощущенія; и то сознательное, о которомъ столько говорено, не есть подлинное,—«ясно сознательное». Фризъ и Гербартъ предполагали сознаніе даннымъ, готовымъ, и много задумывались надъ тѣмъ, какимъ образомъ ясныя ощущенія, перцепціи, представленія, перевесть въ существованія «темныя». Область темныхъ представленій вырабатывалась у нихъ изъ области «представленій ясныхъ». Между тѣмъ эта область «темныхъ опе-

*) Ibid. p. 18.

рацій» и «стѣсненныхъ представленій» составляетъ у нихъ, въ дальнѣйшемъ, ключъ къ объясненію всей открытой сферы духовныхъ явленій. Образованіе системы темныхъ операцій, у Фриза,—образованіе группъ, рядовъ, массъ стѣсненныхъ представленій, у Гербарта,—играютъ роль всего прочнаго, твердаго въ образовавшемся духѣ. Фризъ увѣряетъ, что, безъ предположенія этой темной осѣдлости въ духѣ, вся духовная жизнь дѣлается «безсмысленною игрою внѣшнихъ впечатлѣній»; и Гербартъ думаетъ, что именно въ этихъ твердыхъ массахъ представленій лежатъ всѣ условія здороваго самосознанія, весь нормальный феноменъ *я*.

Бенеке вполнѣ раздѣляетъ этотъ высокій взглядъ Фриза и Гербарта на значеніе «темной области» или—выражаясь его словами—«области слѣдовъ». По особеннымъ предположеніямъ своихъ теорій, онъ долженъ сказать гораздо больше. Въ массѣ слѣдовъ собственно и заключается постоянная субстанція духа; а область сознанія есть только внѣшнее обнаруженіе этой субстанціи. Область слѣдовъ есть «внутреннее существованіе души (das innere Seelensein)»; а область сознанія есть «внѣшнее существованіе души (das aussere Seelensein)». Послѣднее не представляетъ ничего кромѣ постоянной смѣны; первое, напротивъ, не взирая на всѣ происходящія въ немъ перемѣны, постоянно заключаетъ негибнущее ядро всего психическаго. Сознаніе есть только синонимъ различныхъ «сознательныхъ формацій»; но эти формаціи не заключаютъ неизбѣжно такой прочности, которая устояла бы при всѣхъ обстоятельствахъ. Образовавшіяся комбинаціи «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній» могутъ разложиться снова на свои элементы, и тогда существо-

ваніе ихъ прекращается. Только тѣ формаціи остаются навсегда, или не допускаютъ полнаго распаденія, которыя «образовались съ извѣстнымъ совершенствомъ».— Въ чемъ состоитъ это характерное «совершенство», Бенеке оставилъ, къ нашему прискорбію, совершенно неизвѣстнымъ.—Изъ такихъ-то именно погибнущихъ формацій слагается область «слѣдовъ», «внутреннее бытіе души», словомъ субстанція духа По соглашаясь съ высокимъ достоинствомъ «темной области», Бенеке не согласенъ съ временемъ ея происхожденія, предполагаемымъ у Фриза и Гербарта.

«Внутреннее» или закрытое существованіе души предполагается, у Бенеке, раньше «внѣшняго» или открытаго. Оно дано въ элементарныхъ или отдѣльныхъ комбинаціяхъ каждой «примитивной силы» съ своимъ «впечатлѣніемъ». Это именно первобытная сфера начальныхъ. «темныхъ» ощущеній. Припоминая врожденное, коренное раздѣленіе «примитивныхъ силъ» на смежные порядки или «системы», мы можемъ предчувствовать, безъ дальнѣйшаго, первобытную структуру самыхъ начальныхъ «слѣдовъ», или «совершенно темныхъ ощущеній». Соединяясь впервые съ своими «впечатлѣніями», примитивные агенты не имѣютъ повода дѣлать какія бы то ни было перемѣщенія. Такимъ образомъ, первобытныя темныя «формаціи», вытекающія изъ соединенія «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній», должны первоначально представлять область «слѣдовъ», аранжированную по порядкамъ производящихъ ихъ агентовъ. Поэтому, еще не дошедши до «ясно-сознательныхъ ощущеній и перцепцій», Бенеке уже успѣлъ получить распредѣленіе темной области» или «слѣдовъ», по родству психическихъ аген

товъ, въ совершенной гармоніи съ основнымъ предположеніемъ Фриза

Но очевидно, что первоначальный порядокъ слѣдовъ не можетъ быть долго поддерживаемъ Во-первыхъ, изъ «ощущеній темныхъ» надо получить ощущенія и перцепціи «ясно сознательныя», т. е. такія, которыми занимались Фризъ и Гербартъ Во-вторыхъ, «примитивныя силы», напр зрительныя (Sehekraft), въ своемъ порядкѣ, не представляютъ никакихъ разностей, а между тѣмъ зрительныя ощущенія, сохраняя свои характерныя свойства, представляютъ довольно разнообразія. — Первое требованіе удовлетворяется тѣмъ, что «формаціи одинаковыя» соединяются вмѣстѣ, въ нѣкоторые аггрегаты «темныхъ ощущеній» и «перцепцій», — и подкрѣпляя другъ друга, даютъ «формаціи сознательныя», — «ясно-сознательныя ощущенія и перцепціи». Второе обстоятельство заставляетъ область слѣдовъ, въ различныхъ отдѣлахъ «примитивныхъ силъ», группироваться по мѣрѣ ихъ сходства. Этому порядку размѣщенія по родству, слѣдуетъ и вторая генерація «слѣдовъ», т. е. слѣды «ясно сознательныхъ формацій», потерявшихъ свою сознательность, вслѣдствіе «частнаго ускользанія впечатлѣній». Такимъ образомъ, ассоціація психическихъ формацій по степени родства, сближаетъ спорадическія, элементарныя формаціи «темныхъ ощущеній и перцепцій» и, вмѣсто слабыхъ «примитивныхъ силъ», даетъ постоянно возрастающіе аггрегаты внѣшнихъ ощущеній и перцепцій, составляющіе «способности внѣшняго наблюденія» формирующейся души. Съ другой стороны, таже ассоціація вноситъ болѣе опредѣленный порядокъ въ расположеніе «слѣдозъ», полагая начало ихъ различнымъ

группамъ. Въ этой предварительной ассоціаціи слѣдовъ, въ первый разъ выступаетъ отчетливо операція закона сходства, которая, у Бенеке, составляетъ одинъ изъ «основныхъ процессовъ» и, соотвѣтственно его предположеніямъ, выражается такимъ образомъ.

«Одинаковыя формаціи человѣческой души и сходныя, по мѣрѣ своей одинаковости, притягиваютъ другъ друга, или стремятся входить другъ съ другомъ въ ближайшія сочетанія» *).

Разсматривая эту ассоціацію сходныхъ формацій, въ ея первобытномъ видѣ, мы скоро замѣтимъ, что авторъ еще далекъ отъ своихъ цѣлей. Прежде всего, изложенное до сихъ поръ отнюдь не даетъ видѣть, какимъ образомъ устроитъ Бенеке предварительную ассоціацію формацій совершенно различныхъ или—какъ выражается Бенеке—«разнородныхъ». А это дважды нужно этого требуетъ наблюдаемое воспроизведеніе различнаго, которое должно также имѣть свои основанія въ области слѣдовъ,—какъ это думали Фризъ и Гербартъ. Это особенно нужно для Бенеке, съ его идеями постепеннаго образованія духовной субстанціи. Родственные порядки «слѣдовъ» представляютъ нѣкоторыя ручательства прочности духовной субстанціи: все это—негибнущіе слѣды психическихъ формацій, и связаны другъ съ другомъ дважды,—первобытною связію «примитивныхъ силъ», составляющихъ извѣстное единство, и вторичною связію ихъ, вслѣдствіе «взаимнаго притяженія» по родству. Но эти ручательства нельзя считать достаточными. Относительно послѣдняго обстоятельства, Бенеке замѣчаетъ, что «всѣми этими притяженіями дается *только стеченіе* (nur ein

*) Ibid. p. 26.

Zusammenkommen) одинаковыхъ формацій, но отнюдь не *постоянное сочетаніе* или *сліяніе* ихъ». Что же касается связи «примитивныхъ силъ», то, не взирая на свое достоинство, она остается простымъ смежнымъ существованіемъ этихъ агентовъ, которое, въ извѣстныхъ предѣлахъ, не противится даже перемѣщенію ихъ, или позволяетъ имъ быть «подвижными элементами». А все это далеко отъ плотно-сложенной духовной субстанціи, и походитъ скорѣе на одинъ широкій аггрегатъ ея темныхъ частей, еще ожидающихъ искусной руки психическаго ювелира, для своего ничѣмъ и никогда нерушимаго спая.

Всѣ эти обстоятельства предусмотрѣны у Бенеке, и разрѣшаются легко — его теоріею духовнаго цемента. Прежде всего, если «одинаковое» и «сходное» могло составлять соотвѣтственныя комбинаціи «слѣдовъ», прежде чѣмъ они успѣли сдѣлаться «ясно-сознательными перцепціями», полагающими начало слѣдамъ второй генераціи· то о подобной предварительной ассоціаціи темнаго «разнороднаго» мы оставлены безъ всякихъ сообщеній. Здѣсь Бенеке возвращается на точку зрѣнія Фриза и Гербарта, и связи различнаго въ группы и ряды объясняетъ изъ наблюдаемой встрѣчи различныхъ духовныхъ впечатлѣній, по законамъ воспроизведенія, — чтобы, потомъ, подобно Фризу и Гербарту, объяснять обратно, изъ этихъ темныхъ группъ и рядовъ, объяснявшіе ихъ законы воспроизведенія. Бенеке, думающій о реальныхъ элементахъ нашего духа, естественно вѣритъ въ реальную встрѣчу «разнородныхъ сознательныхъ формацій»; остается объяснить, вслѣдствіе какого обстоятельства, встрѣтившіяся въ области сознанія, разнородныя формаціи остаются другъ подлѣ друга и въ качествѣ «слѣдовъ». Фризъ,

какъ мы видѣли, не далъ на это никакого отвѣта: родство агентовъ тутъ не помогало; пришлось сказать просто, что операціи, встрѣтившіяся въ «области яснаго», не разстаются и въ «области темнаго». Но для Бенеке этого недостаточно; такая смежность «различныхъ формацій» еще менѣе заставляетъ подозрѣвать въ ней твердость связи, чѣмъ аггрегаты формацій «сходныхъ» — Что же такое сплачиваетъ окончательно аггрегаты сходныхъ формацій, и случайныя встрѣчи разнородныхъ сознательныхъ формаціи дѣлаетъ неразрывными группами и рядами «слѣдовъ», внося такимъ образомъ, съ одной стороны, необходимое переплетеніе формацій различныхъ порядковъ—въ простую структуру слѣдовъ, опредѣляемую сходствомъ, — съ другой стороны, спаивая весь составъ «слѣдовъ», въ «единое внутреннее существованіе души» (das innere Einssein der Seele)? Въ чемъ заключается этотъ духовный цементъ?

Чтобы подойти къ разрѣшенію этой загадки, осмотримся кругомъ. Мы получили область слѣдовъ, аранжированную по родству примитивныхъ агентовъ и элементарныхъ психическихъ формацій. Съ этимъ вмѣстѣ, мы ознакомились и съ тѣмъ, какимъ образомъ, изъ ощущеній и перцепцій совершенно темныхъ, получаются «ясносознательныя». Припомнимъ, теперь, что «сознательность» есть только переходящій моментъ въ существованіи «психическихъ формацій». Формаціи достигшія, при указанныхъ обстоятельствахъ, сознанія, становятся, въ непродолжительномъ времени, снова «темными», безсознательными, поступаютъ снова въ область «слѣдовъ», и на этотъ разъ составляютъ именно вторичную генерацію слѣдовъ,—слѣды «сознательныхъ формацій». Обстоятель-

ство это весьма важно; потому что только слѣды втораго разряда можно назвать продуктомъ «сознательнаго» существованія души, слѣдовательно, продуктомъ чисто психическимъ. Но это образованіе слѣдовъ происходитъ, какъ мы видѣли, вслѣдствіе особенной перемѣны въ «сознательныхъ формаціяхъ». Формаціи сознательныя суть аггрегаты элементарныхъ однородныхъ комбинацій «примитивныхъ силъ» и «впечатлѣній». Теперь, въ исторіи этихъ аггрегатовъ долженъ быть моментъ, когда прибавленіе къ нимъ одной однородной элементарной комбинаціи, дастъ имъ новую форму существованія, — именно, изъ аггрегата темнаго, произведетъ аггрегатъ съ какою нибудь степенью сознанія. Предположимъ, что эта дополнительная комбинація, какимъ бы то ни было образомъ, разрѣшится: тогда долженъ исчезнуть и доставленный ея содѣйствіемъ результатъ. Предположимъ, далѣе, что для полученія его, даже нѣтъ нужды въ полномъ разрѣшеніи и уничтоженіи такой дополнительной формаціи. достаточно извѣстнаго неполнаго или частнаго. Тогда мы поймемъ, какимъ образомъ сознательные аггрегаты, не теряя изъ своего состава ни одной элементарной формаціи, должны перейти снова въ область «слѣдовъ». Такое обстоятельство неполнаго разрѣшенія дано именно въ «частномъ ускользаніи впечатлѣнія отъ примитивной силы».

Это ускользаніе не есть какое нибудь уничтоженіе впечатлѣнія, или возвращеніе его назадъ, въ область непсихическую, во внѣшній міръ. Ускользая, оно только переходитъ, раньше своей формаціи, въ ту же область, въ которую позднѣе отправляется и послѣдняя, т. е. въ область слѣдовъ. Обстоятельство это объясняется двумя

вещами: структурою «слѣдовъ», и свойствомъ «впечатлѣнія». Родственный аггрегатъ, которому прибытіе новой формаціи дало возможность сдѣлаться «сознательнымъ», «внѣшнимъ», открытымъ психическимъ существованіемъ,—тѣмъ не менѣе, въ моментъ своей сознательности, занимаетъ свое мѣсто въ ряду другихъ слѣдовъ своего порядка, который, какъ мы знаемъ, стоитъ въ прямыхъ отношеніяхъ смежности со всѣми порядками той же категоріи. Съ другой стороны, «впечатлѣніе» имѣетъ способность перемѣщаться съ одной формаціи на другую, смежную съ нею· въ этомъ смыслѣ всѣ впечатлѣнія, усвоенныя «примитивными силами», называются «элементами подвижными (beweglich)». Особенность этого перемѣщенія отчасти намъ извѣстна. «Впечатлѣніе», ускользая отъ своей «примитивной силы», оказываетъ свое присутствіе въ различныхъ пунктахъ области слѣдовъ, въ одно и тоже время·—иначе сказать, перемѣщаясь съ своей формаціи на другія элементарныя формаціи того же аггрегата, и за тѣмъ разливаясь отъ него во всѣ стороны, на примыкающія къ нему спорадическія формаціи и аггрегаты, оставляетъ во всѣхъ пройденныхъ формаціяхъ нѣкоторую долю своей субстанціи. И если бъ эти аггрегаты были уже слѣдами второй генераціи, то эффектомъ этого разлива было бы то, что по крайней мѣрѣ ближайшіе изъ нихъ, т. е. непосредственно смежные съ аггрегатомъ источающимъ «впечатлѣніе», —получили бы назадъ, утраченную ими когда-то часть впечатлѣнія и достигли «сознательнаго», «внѣшняго» существованія. Мы имѣли бы тогда типическій примѣръ ассоціаціи или воспроизведенія по сходству, которое, въ области «слѣдовъ», основывалось бы собственно на простой реальной смежности ихъ.

Но намъ до сихъ поръ неизвѣстно было другое свойство «ускользающихъ впечатлѣній» Эти подвижные элементы обладаютъ не только нѣкоторою дѣлимостію своей субстанціи, но еще и способностію поддерживать неразрывность всѣхъ разливающихся долей ея консистенціи. Разлившееся въ области «слѣдовъ» впечатлѣніе не оставляетъ никакихъ промежутковъ между своими долями, проницаетъ заразъ всѣ пройденныя темныя формаціи, и остается само одною цѣльною субстанціею. — Примѣромъ этого могли бы служить всѣ клейкія тягучія матеріи, которыя могутъ разливаться на смежные съ ними предметы, не переставая однакожъ сохранять твердую непрерывную связь всѣхъ своихъ частей, перемѣна въ ихъ положеніи, разливъ, еще не есть такимъ образомъ разрывъ ихъ частей —Нѣтъ нужды говорить, что «впечатлѣнія» сдѣлавшіяся уже «психическими элементами», обладаютъ этимъ свойствомъ связности своихъ частей въ необыкновенной степени. Поэтому, не будетъ ничего удивительнаго, что именно они, вслѣдствіе своей подвижности или способности къ разливу, и вслѣдствіе этой способности удерживать связь своихъ частей, играютъ роль духовнаго цемента всѣхъ психическихъ формацій. «Впечатлѣніе», разливающееся въ аггрегатѣ однородныхъ психическихъ формацій, достигшемъ ясности въ силу простого закона «притяженія», полагаетъ начало «постоянному сочетанію и сліянію» составляющихъ его «слѣдовъ» или «формацій». Такимъ же образомъ, перетекая, съ этого аггрегата, на смежные съ нимъ родственные аггрегаты и формаціи, оно будетъ имѣть тотъ же самый эффектъ скрѣпленія ихъ смежной связи, новою одновременно проницающею ихъ субстанціею. Здѣсь за-

крѣпленіе взаимной связи слѣдовъ будетъ опредѣляться ихъ «внутреннимъ» расположеніемъ по родству, или «одинаковости» и «сходству».

Сравнивая эту новую связь слѣдовъ, вносимую «впечатлѣніями», — съ ихъ первоначальною связію, вытекающею изъ первоначальныхъ порядковъ «примитивныхъ силъ», и видоизмѣненною, по требованіямъ «притягательныхъ» свойствъ «одинаковаго» и «сходнаго», — мы должны бросить всякія опасенія за прочность «внутренняго существованія души», или духовной субстанціи. Потому что не можемъ не замѣтить, что новая связь превосходитъ въ высокой степени обѣ предыдущія. Связь «примитивныхъ силъ» еще очень зыбка, и ограничивается тѣснымъ кругомъ смежныхъ агентовъ. Связь «притяженія» по сходству распространяется на цѣлые порядки однородныхъ формацій, отвѣчающіе различнымъ порядкамъ примитивныхъ силъ. Но разливъ «впечатлѣнія», заявляющій свою связующую операцію, конечно, прежде всего на «слѣдахъ» смежныхъ съ «психическою сознательною формаціею», откуда беретъ свое начало потокъ впечатлѣнія,—тѣмъ не менѣе, не имѣетъ никакихъ преградъ къ своему распространенію по всей области «слѣдовъ», за исключеніемъ своей собственной полноты, которая, оставляя извѣстную часть въ каждой пройденной формаціи, естественно должна истощаться. Нельзя не замѣтить и того, что связность производимая «впечатлѣніями», доканчиваетъ, нѣкоторымъ образомъ, закрѣпленіе слѣдовъ во всѣхъ направленіяхъ. Опоясывая собою заразъ всю массу «слѣдовъ», каждое «впечатлѣніе» привноситъ, съ своимъ разливомъ, нѣкоторый новый духов-

ный осадокъ; и это психическое наслоеніе духовнаго цемента идетъ какъ бы въ горизонтальномъ направленіи, въ отношеніи ко всѣмъ слѣдамъ, проводящимъ «впечатлѣніе», предварительная связность которыхъ, вытекающая изъ примитивныхъ силъ», является такимъ образомъ идущею какъ бы въ направленіи вертикальномъ. Это перекрещиваніе связей, эта необыкновенная добротность психическаго цемента, и эта возрастающая толща аггрегатовъ однородныхъ «слѣдовъ», могутъ служить достаточною гарантіею будущей неразложимости духовной субстанціи на ея составные элементы.—Правда, единство духовной субстанціи получается такимъ образомъ изъ множества элементовъ не имѣющихъ первоначально никакой примѣтной связи между собою. Но развѣ мы не видимъ, что искусственный спай драгоцѣнныхъ камней часто превосходитъ своею прочностію естественную связь ихъ частей?!.

Предполагая твердо установившіяся связи «слѣдовъ», по мѣрѣ ихъ родства,—мы можемъ понять какимъ образомъ происходитъ сближеніе и сліяніе «слѣдовъ» различныхъ порядковъ, не нарушающее ихъ связей по родству. Предположимъ, что, вслѣдствіе двухъ современныхъ впечатлѣній происходятъ, черезъ соединеніе ихъ съ двумя примитивными силами, двѣ элементарныя психическія формаціи. Если эти впечатлѣнія будутъ относиться къ двумъ различнымъ «системамъ впечатлѣній»: то мы получимъ двѣ разнородныя психическія формаціи. Предположимъ далѣе, что, вслѣдствіе «притяженія», они присоединяются къ родственнымъ аггрегатамъ двухъ разнородныхъ порядковъ слѣдовъ. Тогда послѣдніе аггрегаты,

должны одновременно сдѣлаться «сознательными» или «внѣшними». Теперь, если бы не произошло никакихъ новыхъ обстоятельствъ, то послѣдующая утрата ими «сознательности» не имѣла бы никакихъ послѣдствій на ихъ размѣщеніе въ области «слѣдовъ». Дѣлаясь открытыми, «сознательными», они оставались бы, какъ и прежде, въ твердой связи съ родственными имъ аггрегатами и формаціями, и случайная встрѣча ихъ въ области сознанія не дала бы повода предполагать, послѣ этого, какую нибудь ихъ дополнительную связь. Но мы знаемъ, что обстоятельства современнаго проступанія наружу, въ область сознанія,—двухъ разнородныхъ аггрегатовъ не такъ просты. Процессъ «ускользанія впечатлѣній» обнаруживается на этотъ разъ на составѣ этихъ самыхъ аггрегатовъ. «Впечатлѣнія», ускользающія отъ каждаго изъ нихъ, прежде всего и, слѣдовательно, въ самыхъ большихъ размѣрахъ, переливаются съ одного на другой, по поводу случайной смежности ихъ въ области сознанія; и это обстоятельство сопровождается обыкновенными послѣдствіями прочнаго сцѣпленія ихъ между собою. Въ силу этого сцѣпленія, оба аггрегата, не имѣвшіе до тѣхъ поръ никакой близкой связи, какъ принадлежащіе къ различнымъ порядкамъ,—становятся въ области «слѣдовъ» въ непосредственную смежность; и въ структуру «слѣдовъ», первоначально расположенную собственно по родству, вносятъ узелъ непосредственной смежности и связности «разнороднаго» —Такимъ образомъ, встрѣчи разнородныхъ «сознательныхъ формацій» сопровождаются образованіемъ различныхъ группъ и рядовъ, составленныхъ изъ «разнородныхъ» формацій, и вносятъ повсемѣстное переплетеніе въ первоначальные порядки слѣдовъ, аран-

жированные по сходству. Само собою разумѣется, что, въ послѣдствіи, «сознательность» одного члена устроенной такимъ образомъ области слѣдовъ, будетъ возвращать, ускользающимъ отъ него впечатлѣніемъ, то же свойство не только смежному съ нимъ родственному или сходному, но и смежному различному или разнородному. И въ послѣднемъ случаѣ мы будемъ имѣть воспроизведеніе различнаго, которое, какъ и воспроизведеніе сходнаго, основано такимъ образомъ на смежности слѣдовъ, составившейся путемъ указанной предварительной ассоціаціи.

Такимъ образомъ, свойствами «ускользающихъ впечатлѣній» объясняется, при многихъ вспомогательныхъ предположеніяхъ, и твердый спай аггрегатовъ «однороднаго», и образованіе и закрѣпленіе группъ и рядовъ, составленныхъ изъ формацій «разнородныхъ». Группы и ряды образованные изъ аггрегатовъ формацій не вполнѣ сходныхъ, замыкаютъ собою полный составъ области слѣдовъ: онъ дается работою процесса «притяженія», вспомоществуемаго процессомъ «разлива впечатлѣній».

Въ отношеніи къ предварительному спаю слѣдовъ, въ этихъ предположеніяхъ исчерпывается весь механизмъ воспроизведенія. Но самое свойство воспроизведенія, кромѣ многихъ частныхъ обстоятетьствъ, имѣетъ между прочимъ свою долю вліянія и на другой факторъ психическихъ формацій, т. е. «примитивныя силы». Каждое ощущеніе, каждая «сознательная формація» расходуетъ, какъ мы знаемъ, одну примитивную силу, — но, какъ позднѣе убѣдились, — только подъ тѣмъ условіемъ, если она образовалась «въ извѣстномъ совершенствѣ». Въ противномъ случаѣ, сочета-

ніе разрѣшается, и «сила», употребленная въ дѣло, становится снова «свободною», «подвижною». Это разрѣшеніе, вслѣдствіе «частнаго ускользанія впечатлѣнія» бываетъ частное «примитивная сила» въ извѣстной мѣрѣ «освобождается», но соединеніе оной съ остающеюся долею «впечатлѣнія», еще мѣшаетъ ея «подвижности» Примитивныя силы не имѣютъ свойства дѣлиться, подобно впечатлѣніямъ, и разливаться своими свободными частями въ области слѣдовъ. Но какъ скоро разрѣшеніе состоялось полное, то, вслѣдствіе того обстоятельства, что разъ усвоенное впечатлѣніе уже не возвращается снова во внѣшній міръ,—освободившаяся сила, дѣлаясь снова «подвижною», перемѣщающеюся, а именно переносящеюся, съ разложившейся формаціи, на смежные съ нею аггрегаты слѣдовъ, — обнаруживаетъ свое присутствіе въ особенномъ эффектѣ, сопровождающемъ воспроизведеніе этихъ аггрегатовъ, въ силу разливающагося впечатлѣнія.

Вся эта масса предположеній, окружающихъ центральное предположеніе «разливающагося впечатлѣнія», сводится, у Бенеке, къ одному «основному процессу», который имѣетъ слѣдующее скромное выраженіе·

«Всѣ эволюціи нашего существованія, въ каждую минуту нашей жизни, стремятся уравнивать другъ съ другомъ элементы данные въ нихъ въ подвижномъ состояніи».—*)

Чтобы дополнить изложенную теорію предварительной ассоціаціи, объясняющей воспроизведеніе, мы должны замѣтить, что процессъ «притяженія сходнаго» и

*) Ibid p. 20.

процессъ «уравненія подвижныхъ элементовъ», не ограничиваются однимъ образованіемъ психической субстанціи и ея «сознательнаго» или «внѣшняго» существованія; напротивъ, роль ихъ простирается весьма далеко, и между прочимъ, ей мы обязаны крѣпкою связію души съ тѣломъ. Причина этому весьма понятна. Между душею и тѣломъ, формаціями психическими и формаціями тѣлесными, изъ которыхъ состоятъ, напр., система кровообращенія, система мускуловъ и т. д.,—нѣтъ никакой «пограничной линіи», какъ и между психическими и тѣлесными «примитивными силами», которыя лежатъ въ основѣ этихъ формацій. Что тѣлесныя силы, сочетаваясь съ своими «впечатлѣніями», могутъ оказаться «сознательными», и въ такомъ случаѣ входятъ въ общій составъ психическихъ формацій, и въ элементарный составъ духовной субстанціи,—это мы знаемъ. Возможно ли преобразованіе обратное,—объ этомъ мы не имѣемъ ясныхъ сообщеній. По крайней мѣрѣ, смежность и близкое родство низшихъ порядковъ психическихъ примитивныхъ силъ служитъ ручательствомъ, что процессъ «притяженія» работаетъ въ цѣляхъ сближенія болѣе родственныхъ психическихъ и тѣлесныхъ формацій, а «процессъ уравненія» вноситъ свою связующую операцію и въ порядки формацій, той и другой стороны, не имѣющіе ничего сходнаго, и разливомъ «впечатлѣній» закрѣпляетъ установляющіяся смежности между душею и тѣломъ. Этимъ именно объясняются всѣ привычныя сопровожденія различныхъ перемѣнъ въ области психическаго—тѣлесными выраженіями и дѣйствіями.

Этотъ секретъ образованія постоянныхъ связей между душею и тѣломъ объясняетъ роковое событіе смерти.

Смерть состоитъ именно въ томъ, что душа порываетъ установившіяся связи съ тѣломъ Что эти связи не могутъ превосходить своею прочностію связь составныхъ частей самой духовной субстанціи, и что неизбѣжный разрывъ и уничтоженіе многолѣтняго продукта «основныхъ процессовъ» долженъ пасть именно не на самую духовную субстанцію, а только на ея связи съ тѣломъ,—на это Бенеке даетъ весьма много утѣшительныхъ ручательствъ!!.

Въ изложенныхъ теоріяхъ «примитивныхъ силъ», «впечатлѣній», «сознанія», «забвенія» и «ассоціаціи предваряющей воспроизведеніе, какъ процессъ отъ нея отличный и ею обоснованный», исчерпываются всѣ фундаментальныя теоріи психологіи Бенеке.—На этомъ мѣстѣ мы считаемъ нужнымъ остановиться. Мы прослѣдили всѣ варьяціи, сдѣланныя у Бенеке на пять указанныхъ темъ, столько знакомыхъ намъ изъ Фриза и Гербарта, и должны бы дать себѣ отчетъ, куда и насколько подвинулъ Бенеке разработку этихъ предметовъ, дорогихъ его предшественникамъ, если бы простое изложеніе не было лучшимъ обличителемъ достоинства его психологическаго фундамента.

Психологія Бенеке насъ нисколько не удивляетъ. Все это въ порядкѣ вещей; ко всему этому мы были достаточно подготовлены нѣмецкимъ идеализмомъ, Кантомъ, Фризомъ, Гербартомъ. Единственный предметъ, во всей этой массѣ фундаментальныхъ теорій, который не могъ не поразить нашего вниманія, это—отношеніе къ своему произведенію самого автора. Психологію свою Бенеке иначе не называетъ какъ «новою», хотя мы

могли достаточно убѣдиться, что, въ существѣ, она остается при тѣхъ же наслѣдственныхъ предразсудкахъ, какіе мы встрѣчали и въ идеализмѣ, и у Канта, и у Фриза, и у Гербарта. Далѣе, Бенеке полагалъ, что психологія его, опирающаяся на изложенныя метафизико-алхимическія ученія, есть совершеннѣйшій продуктъ экспериментальнаго изслѣдованія [durchgangig auf Erfahrung gegrundete Psychologie]*)!.. И эта иллюзія встрѣчается не въ какой нибудь случайной замѣткѣ; напротивъ, она составляетъ у него именно что-то въ родѣ «неотступной идеи», вмѣшивающейся во все изложеніе составленнаго имъ фундаментальнаго ученія о духѣ. Какія бы чудовищныя, странныя измышленія онъ не передавалъ своимъ читателямъ, первою фразою всегда будетъ стоять: «опытъ показываетъ»; «точное наблюденіе даетъ замѣтить»; «болѣе точное наблюденіе убѣждаетъ»; «это—фактъ»; и т. д. Контрастъ этихъ фразъ, съ послѣдующими сообщеніями, не имѣющими никакого сходства съ данными наблюденія и экспериментаціи, этотъ контрастъ заставляетъ невольно задуматься. — Говоря о таинственномъ соединеніи столько же таинственныхъ «примитивныхъ силъ», Бенеке прибавляетъ: «Болѣе точное наблюденіе научаетъ насъ, что эти элементы, насколько они связаны *не твердо*, и въ силу этого даны *подвижными*, переносятся съ одной формаціи на другія, въ самыхъ разнообразныхъ пропорціяхъ»—*). «Болѣе точное наблюденіе показываетъ, что всѣми этими притяженіями производится только извѣстное стеченіе одинаковыхъ формацій, а отнюдь не *постоянное соединеніе*

*) Ibid. p. 20.

или *сліяніе* ихъ. Для этого послѣдняго, точно также какъ и для постоянныхъ связей между формаціями разнородными, требуется напротивъ дополнительное дѣйствіе *процесса уравненія*»*). «Это фактъ, что каждое элементарное ощущеніе расходуетъ одну примитивную силу» **); и т. д.

Ясно, что Бенеке, написавшій систему логики, не обнаруживаетъ и тѣни отчетливаго понятія о томъ, гдѣ начинается область «точныхъ наблюденій», и чѣмъ послѣднія отличаются отъ наблюденій «неточныхъ», отъ простыхъ предположеній, догадокъ, внушаемыхъ поверхностнымъ взглядомъ на интересующія насъ явленія,— отъ ассоціацій мечтательныхъ и дикихъ, къ которымъ могутъ подавать поводъ иныя замѣчанія, уму переполненному различными предразсудками и наблюдающему предметы сквозь цвѣтные очки любимыхъ теорій Онъ не обнаруживаетъ и тѣни знакомства съ сущностію индуктивныхъ пріемовъ изслѣдованія,· тѣми experimenta crucis, которыя одни въ состояніи убѣдить насъ самихъ и другихъ, стоимъ ли мы на дорогѣ предположеній позволительныхъ, или непозволительныхъ; уменьшаемъ, или увеличиваемъ ихъ шансы; ставимъ въ положеніе теорій твердыхъ, хотя и лишенныхъ еще многаго, чтобы быть совершенно безспорными;—или наконецъ, доводимъ ихъ разработку до такого совершенства, которымъ обладаютъ всѣ безспорныя научныя истины. Кратко сказать, Бенеке не знакомъ съ этимъ единственнымъ измѣрителемъ достоинства нашихъ опытныхъ изслѣдованій о духѣ,—съ

*) Ibid p. 26.

**) Ibid. p. 235

экспериментальными методами, которыя были указаны Бэкономъ, и которыми руководствовались всѣ англійскіе психологи изъ школы Локка. Вся его психологія есть непрерывное построеніе, которое только маскируется немногими, повидимому благопріятными его вымысламъ, наблюденіями.

На основаніи своихъ фундаментальныхъ теорій Бенеке объясняетъ различныя сложныя явленія духа,—комбинаціи ощущеній и перцепцій, воспроизведеніе, основанное на той предварительной ассоціаціи,—понятія, сужденія, нѣкоторыя «частныя группы и ряды», стремленія и чувства.

Легко представить какую ясность всѣмъ этимъ феноменамъ даютъ теоріи «примитивныхъ силъ», «впечатлѣній», «сознательныхъ формацій», «слѣдовъ», процесса «притяженія» однороднаго, наконецъ «разлива» и «перелива» подвижныхъ элементовъ, со всѣми послѣдствіями субстанціальнаго спая составныхъ частей нашего духа.

Весь призракъ чего-то похожаго на дѣло дается почти единственно тѣмъ, что предметомъ такого метафизико-аналитическаго толкованія служатъ результаты «Философіи человѣческаго духа», Броуна. То что у Броуна составляло выводъ широкихъ анализовъ, то сообщается здѣсь въ нѣсколькихъ строкахъ, въ самыхъ темныхъ намекахъ, сопровождаемыхъ еще темнѣйшимъ истолкованіемъ сообщеннаго. Все вниманіе читателя Бенеке должно быть обращено не на фактъ, который обозначенъ темно, а на терминологію автора и уразумѣніе его таинственныхъ помысловъ. Проникая сколько нибудь въ смыслъ его ученій, вы остаетесь не съ понятымъ дѣломъ, а съ

понятымъ смысломъ его фундаментальныхъ теорій, оставляющихъ все дѣло въ прежнемъ темномъ положеніи. Вѣрное чувство броуновскаго элемента даетъ вамъ замѣтить, что въ тропахъ и фигурахъ психологіи Бенеке есть какіе то правильные намеки на объясняемые факты; но въ чемъ именно здѣсь правда, и откуда начинается вымыселъ,—это понятно только послѣ знакомства съ главными руководителями Бенеке.

Въ расположеніи психологическихъ предметовъ объясненія, Бенеке отчасти придерживается Броуна. Послѣ исчисленія «основныхъ процессовъ»,—которые разъясняются впрочемъ въ теченіи всѣхъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, и оставляютъ читателя на первое время въ совершенной темнотѣ, что это за процессы и почему въ данномъ мѣстѣ они именно приложимы,—Бенеке изслѣдуетъ природу ощущеній и перцепцій, куда вводитъ общія замѣчанія о сознаніи, вниманіи и операціяхъ различныхъ чувствъ.

Изслѣдованіе ощущеній замѣняетъ широкіе броуновы анализы того же предмета, предваряемые замѣчаніемъ о сознаніи, и сопровождаемые критикою рядовой способности вниманія.

Въ замѣчаніяхъ объ образованіи ощущеній и перцепцій, Бенеке не воспользовался показаніями Броуна относительно постепеннаго осложненія перцепцій различныхъ чувствъ, дающаго намъ въ концѣ этотъ внѣшній, чувственный міръ. Онъ занялся исключительно «конденсаціею» однородныхъ ощущеній и перцепцій; т. е., — выражаясь тоннымъ языкомъ Броуна,—комбинаціею сходныхъ ощущеній и перцепцій, или лучше сказать, сходныхъ рядовъ ощущеній и перцепцій, вслѣдствіе частаго воспро-

изведенія ихъ по закону сходства и смежности. Это даетъ именно ту твердость ассоціаціямъ внѣшнихъ впечатлѣній различныхъ чувствъ, которою отличается нашъ зрѣлый взглядъ на внѣшній міръ. Оставляя въ сторонѣ ассоціаціи по смежности, и занявшись исключительно «накопленіемъ однороднаго», Бенеке прошелъ, такимъ образомъ, мимо образованія нашихъ дѣйствительныхъ перцепцій; потому что накопленіе однороднаго, раньше комбинацій различныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, не возможно. Бенеке пользуется этимъ, для объясненія образованія ясныхъ перцепцій», «яснаго сознанія», и по этимъ средствамъ объясненія, легко судить о его успѣхѣ.—Ясность, раздѣльность, напр. зрительныхъ перцепцій, никогда не могла бы состояться при простомъ повтореніи ихъ, безъ всякаго осложненія съ перцепціями мускульными; никогда не получилось бы при однихъ средствахъ зрѣнія,—ни зрительнаго разстоянія, ни зрительнаго объема, ни зрительнаго пространства въ цѣломъ.—Но Бенеке уже сросся съ преданіями нѣмецкой психологіи, и анализы Броуна не принесли ему никакой пользы въ этомъ отношеніи.

Вообще Бенеке любитъ заключать свои главы исчисленіемъ различныхъ способностей. Такимъ образомъ, вслѣдъ за Броуномъ, въ изслѣдованіе ощущеній и перцепцій, онъ вводитъ теорію способностей чувственнаго наблюденія и вниманія, въ главу о воспроизведеніи,—способность памяти, воображенія,—къ которымъ прибавляются способности «воспоминанія», по весьма понятному побужденію отличить «область слѣдовъ» отъ воспроизведенія;—затѣмъ, способности понятій, сужденій и т. д.—У Броуна, какъ мы уже замѣтили, это былъ от-

дѣлъ полемическій, въ которомъ онъ показывалъ, что различныя операціи, какія Ридъ и другіе признавали непроизводными, легко сводятся къ болѣе общимъ процессамъ или законамъ, какъ ихъ частныя, сложныя операціи, или какъ группы явленій производнаго характера. Это придаетъ высокій интересъ его критическимъ изслѣдованіямъ, обращающимъ въ ничто закоренѣлый предразсудокъ длиннаго перечня особенныхъ способностей духа. У Бенеке, взявшагося создать духовную субстанцію, отдѣлъ этотъ получилъ другую цѣль: показать какъ вырастаютъ постепенно частные члены духовнаго организма, называемые способностями духа. Все это выраставіе имѣетъ конечно мысль постепеннаго образованія твердыхъ комбинацій различныхъ явленій; но представляемыя въ метафизической одеждѣ накопляющихся «слѣдовъ» и «формацій», и разсматриваемыя въ своемъ происхожденіи порознь, въ то время какъ подобныя сложности состоятъ изъ различной связи болѣе или менѣе общихъ элементовъ,—эти «силы» зрѣлой или «образовавшейся» души походятъ на разрѣзанные члены живого организма; и мысль Броуна—упростить по возможности сложныя явленія, сводя ихъ къ немногимъ законамъ или способностямъ,—осталась у Бенеке потерянною въ громадѣ исчисляемыхъ имъ способностей, изъ которыхъ каждая растетъ подлѣ другой,—какъ это было и у Фриза.

Въ теоріи «вниманія», Бенеке исчисляетъ различные элементы этого сложнаго духовнаго явленія, раздѣльно указанные Броуномъ,—переводя все это на свой языкъ. Операція этого перевода, которая повторяется во всемъ теченіи его построенія частныхъ сложныхъ явленій,—не отличается особенною хитростію: «привычныя

ассоціаціи» Броуна замѣняются «притокомъ слѣдовъ» изъ «внутренности» души; духовныя волненія, съ ихъ дѣятельною функціею, или «желанія» Броуна, замѣщаются «стремленіями», т. е. «примитивными силами» какъ подвижными элементами, переносящимися на требуемый пунктъ или формацію; и т. д

Въ теоріи «воспроизведенія», которая собственно устроена уже прежде, Бенеке повторяетъ только общій законъ воспроизведенія по смежности, конечно, не предметовъ и событій, и не въ пространствѣ и времени, - а единственно по смежности «слѣдовъ», въ области «внутренняго существованія души».—Мы какъ-то упоминали, что Броунъ дѣлалъ попытку, свести всѣ виды ассоціаціи къ одному закону смежности. Онъ не настаивалъ на вѣрности своего предположенія Но для Бенеке, послѣ примѣра Фриза, тутъ не могло быть и сомнѣнія; и онъ перечисляетъ, безъ дальнѣйшаго, сводимыя Броуномъ къ смежности, ассоціаціи смежностей въ пространствѣ, ассоціаціи преемствъ, аналогію и контрастъ.

Затѣмъ продолжается толкованіе того, что Броунъ называетъ «вторичными законами ассоціаціи», — т. е. обстоятельствъ, видоизмѣняющихъ операцію законовъ смежности и сходства. Въ заключеніе, Бенеке говоритъ о воспроизведеніи страстныхъ ощущеній, волненій и прочихъ явленій не принадлежащихъ къ сферѣ умственной жизни; это называется у него воспроизведеніемъ «аффективныхъ формацій» — Мы видѣли въ свое время, что Броунъ обращалъ особенное вниманіе на воспроизведенія этого рода.—

Глава о «комбинаціяхъ однородныхъ представленій» есть комментарій къ теоріи «относительнаго внушенія»

Броуна,—и именно, чувства или сознанія сходства, сопровождающаго воспроизведеніе по закону сходства. Оставляя въ сторонѣ теорію умственныхъ чувствъ, Бенеке имѣетъ въ виду только броунову теорію «общихъ понятій», «сужденій» и «заключеній», которыя были сводимы имъ къ совмѣстной операціи «простого» и «относительнаго» внушенія.—Сюда же ввелъ Бенеке и теорію «внутренняго наблюденія», такъ какъ эта операція основывалась, у Броуна, прежде всего на чувствахъ сходства и разности субъективныхъ состояній.

Въ теоріи группъ и рядовъ, Бенеке соединяетъ объясненіе нѣкоторыхъ феноменовъ, не вошедшихъ въ общее обозрѣніе законовъ ассоціаціи или воспроизведенія — Вообще, планъ его психологіи не можетъ похвалиться строгимъ порядкомъ; въ оглавленіи стоятъ, повидимому, все различные и хорошо расположенные предметы; но, въ исполненіи, все разбито, спутано, измельчено.

Теоріи «стремленій» и «чувствъ» представляютъ курьезъ, стóящій замѣчанія.—Броунъ, послѣ явленій умственныхъ, излагаетъ ученіе о духовныхъ волненіяхъ, въ составъ которыхъ, какъ мы говорили, онъ вводилъ и желанія. Всѣмъ этимъ матеріаломъ Бенеке воспользовался для своей теоріи «стремленій», прибавивши къ результатамъ Броуна свои «фундаментальныя» объясненія. Исчерпавши этотъ матеріалъ, Бенеке нашелъ, что его психологія неполна, а именно, въ ней недостаетъ теоріи «чувствъ». И такъ какъ, въ дѣйствительности, теорія чувствованій была исчерпана, то Бенеке нашелъ матеріалъ, для этого отдѣла, въ области явленій умственныхъ. Такимъ образомъ, въ концѣ психологіи, Бенеке вернулся снова къ уму, съ которымъ повидимому было

покончено все. Мы, сказали, что въ теоріи понятій и проч., онъ имѣлъ въ виду броунову теорію относительнаго внушенія, и именно чувствъ сходства. Но у Броуна существуютъ еще чувства разности вотъ изъ этихъ-то умственныхъ чувствъ Бенеке и образовалъ свой отдѣлъ чувствованій (Gefuhle). Онъ устроилъ это такимъ образомъ, что чувства суть только сознаніе разницы между субъективными явленіями. Такъ какъ при такомъ опредѣленіи чувствованій, они не имѣютъ никакого содержанія, помимо нашихъ субъективныхъ состояній; то и вся теорія чувства ограничивается, у Бенеке, почти простымъ повтореніемъ предыдущихъ главъ.

Психологическая литература этого направленія.

Benecke: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1833. 4-te Ausg. 1877. Die neue Psychologie. 1845. Pragmatische Psychologie. 1850. 2 Bande. Psychologisch-padagogische Abhandlungen und Aufsatze. 1877.

E. A. E. Kalinich: Seelenlehre fur Lehrer und Erzieher. 1841.

J. v. Dressler Benecke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft. 2 Theile. 1845—46.

G Raue:. Die neue Seelenlehre Benecke's. 1847. 4-te Aufl. 1865.

O. Dressler: Grudriss der physischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre. 1868.

J. H. Dressler: Die Grundlehren der Psychologie und Logik. 1867. 2-te Aufl. 1870.

F. Dittes. Lehrbuch der Psychologie und Logik. 1874.

H. Neugeboren und Córodi: Vierteljahrschrift fur die neue Seelenlehre. Изд. съ 1859 года.

ГЛАВА VII.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ И ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

Взглядъ назадъ. Историческое положеніе нѣмецкой психологіи. «Примирительная метода». Общіе выводы. Нѣмецкій *эклектизмъ*. «Фабрикація системъ». Виды Фихте младшаго; его психологія. *Матеріализмъ и физіологія духа*, въ Германіи.

Мы изложили системы всѣхъ признанныхъ нѣмецкихъ представителей науки о духѣ; и думаемъ сдѣлать общій сводъ нашихъ наблюденій, въ видахъ интересующаго насъ спорнаго предмета.

Полученные нами результаты проливаютъ отчетливый свѣтъ на ходъ разработки нравственныхъ наукъ, въ послѣднія три столѣтія, и на то участіе, какое принимала въ общемъ движеніи идей, по предмету этихъ наукъ, нѣмецкая наука о духѣ.

Вопросъ съ которымъ началась новая судьба наукъ, послѣ продолжительнаго застоя въ періодъ такъ-называемой схоластики,—былъ вопросъ о методѣ. Онъ былъ поставленъ Бэкономъ, и состоялъ въ томъ: можетъ ли силлогизмъ, независимо отъ индукціи, быть органомъ открытія научныхъ истинъ и аргументаціи, — какъ это утверждали схоластики,—и почему индуктивная метода оказалась у нихъ такимъ ничтожнымъ средствомъ науки?

Бэконъ утверждалъ, что силлогизація, не опирающаяся на твердыхъ данныхъ опыта и наведеній, будетъ, для знанія, пустою игрою въ слова, непроизводительною тратою времени и его послѣдователи поставили эту истину внѣ всякаго спора.

Бэконь представилъ новую теорію индуктивной методы, обличающую истинныя причины ничтожности схоластическаго наведенія, и въ тоже время открывающую необозримый горизонтъ для твердыхъ завоеваній ума, въ области физическихъ и нравственныхъ знаній его послѣдователи оправдали его указанія многими блестящими исполненіями въ дѣлѣ физики и наукъ о духѣ, и дорожа прежде всего самымъ органомъ своихъ успѣховъ, продолжали разработку теоріи индуктивной методы, и довели ее до замѣчательнаго совершенства

Отцомъ индуктивной науки о духѣ сдѣлался Локкъ. Онъ указалъ твердыя границы аналитической методы, разрушивъ такимъ образомъ множество застарѣлыхъ предразсудковъ,—и далъ правильное направленіе самому ходу психологическихъ работъ.

Существенное направленіе локковой философіи было критическое. Онъ старался опредѣлить, въ цѣломъ и въ подробностяхъ, какіе вопросы подлежатъ разрѣшенію путемъ единственно успѣшной, индуктивной методы, и на какіе пункты не простирается компетентность индуктивной науки.

Принимая общія руководительныя начала, предложенныя Локкомъ, его послѣдователи продолжали успѣшно разработку наукъ о духѣ, и въ тоже время старались опредѣлить ближе природу индукціи, въ спеціальномъ приложеніи къ вопросамъ о духѣ. Дружнымъ уси-

лемъ даровитѣйшихъ ученыхъ, метода наукъ о духѣ приведена къ отчетливой ясности, и основные законы духовныхъ явленій поставлены твердо.

Но эти пріобрѣтенія достались не безъ борьбы съ возникавшими недоразумѣніями; всѣ они связывались съ темными сторонами вопроса объ индуктивномъ методѣ,—хотѣли опираться на ея мнимыхъ требованіяхъ, и дѣлали открытый или замаскированный шагъ назадъ.

Первымъ изъ такихъ недоразумѣній былъ идеализмъ Беркли, который, въ анализѣ нашихъ ощущеній, нашелъ поводъ къ теоріи напоминающей мистику школы Декарта, особенно Мальбранша.

Второе недоразумѣніе связалось съ вопросомъ объ универсальныхъ началахъ въ конституціи человѣческаго духа, и отдѣлило, въ школѣ Локка, фракцію Рида и его приверженцевъ, такъ-называемую старо-шотландскую школу.

Юмъ, вызвавшій недоразумѣнія Рида, опирался на новую теорію ассоціаціи. Его идея была оплодотворена работами Гертли и его школы и, послѣ немногихъ уступокъ со стороны ученика Рида, Д. Стюарта,—усвоена вполнѣ шотландскимъ ученымъ, Броуномъ, положившимъ, такимъ образомъ, конецъ уединеннымъ работамъ школы Гертли, и ставшимъ во главѣ такъ-называемой новошотландской школы. Но эта блестящая теорія, проливающая нынѣ такой свѣтъ на всю область духовныхъ явленій, и имѣвшая въ Гертли даровитѣйшаго истолкователя, въ немъ же нашла перваго ученаго, который, расширяя ея дѣйствительность за предѣлы всякаго опыта, своимъ предположеніемъ предварительной ассоціаціи,—отвлекъ на нѣкоторое время многихъ даровитыхъ ученыхъ

отъ того, строго индуктивнаго, чуждаго всякихъ неоправданныхъ предположеній, способа обработки этой теоріи, который впервые указанъ былъ Юмомъ, и который, съ такими блестящими результатами, практикованъ позднѣе учеными не принадлежавшими къ школѣ Гертли.

Въ то время, какъ въ Англіи работали по указаніямъ Бэкона и Локка, во Франціи и Германіи царствовала схоластика и мистика, какъ продолженіе до-бэконовскихъ временъ. Декартъ, Спиноза, Мальбраншъ, Лейбницъ очистили школьную философію отъ ея средневѣковыхъ безобразій, и въ своихъ сочиненіяхъ дали послушному рабу, силлогистической методѣ, направленіе живое и благородное, хотя и чуждое критической закваски

Направленіе, данное Лейбницемъ, превратилось снова въ тупую схоластику, въ рукахъ его ученика, Вольфа, хотя послѣдній уже чувствовалъ нѣкоторую силу англійскихъ вліяній, и въ своей системѣ, подлѣ наукъ «раціональныхъ,» — схоластической метафизики, — далъ мѣсто наукѣ «эмпирической», т. е. индуктивной.

Съ половины XVIII-го столѣтія, вліянія изъ Англіи на нѣмецкую науку о духѣ становятся все замѣтнѣе. Индуктивная метода, подъ именемъ «эмпирической» и «исторической», становилась лозунгомъ многихъ, и оставила благотворные слѣды на многихъ психологическихъ произведеніяхъ того времени.

Такое направленіе въ обработкѣ наукъ о духѣ, въ Германіи, получило ударъ съ появленіемъ системы Канта.

Кантъ принадлежалъ къ небольшому кружку нѣмецкихъ ученыхъ, которые, не оставляя Вольфа и его ру-

ководителей, хотѣли освѣжить его сухую и скучную систему теоріями школы Локка. Сочиненія Рида и его школы, отстаивавшія универсальныя начала, какъ неопытныя и однакожъ находимыя въ кругѣ опыта, — были благопріятны для примирительныхъ стремленій Канта, и повидимому не остались безъ вліянія на его новую систему «началъ трансцендентальныхъ».

Кантъ обработалъ свою систему по методѣ Вольфа, и это возвращеніе къ методѣ силлогизма, при удержаніи нѣкоторыхъ выводовъ фисософской критики Локка и Юма, подало поводъ Фихте дать, въ исторіи нѣмецкой науки, параллель ретроградному шагу Беркли, — идеализмъ, обращенный къ Спинозѣ, съ сохраненіемъ теоріи универсальныхъ началъ, какъ она была обработана у Канта.

Подъ вліяніемъ Д. Стюарта, Фризъ представилъ туже теорію универсальныхъ началъ и. въ уступкахъ теоріи ассоціаціи пошелъ такъ далеко, что далъ мѣсто въ своей системѣ даже идеи предварительной ассоціаціи, сводя ее съ почвы физіологической, на которой она держалась у Гертли, на почву quasi психологическую.

Гербартъ, увлеченный доктринами Гертли и Пристли, отбросилъ теорію ихъ антагониста, Рида,—т. е. систему универсальныхъ началъ,—и тѣмъ положилъ нѣкоторыя преграды ничѣмъ неумѣряемому господству этой теоріи въ системахъ Канта, Фихте и его школы, и Фриза. Но теорія предварительной ассоціаціи, составлявшая муку для школы Гертли, нашла въ немъ безусловнаго поклонника, вмѣстѣ съ тѣмъ психологическимъ оттѣнкомъ, какой былъ приданъ ей у Фриза.

Подъ вліяніемъ Броуна, Бенеке даетъ этой теоріи

новый видъ, и предлагаетъ систему психологіи, ближе подходящую къ системѣ Фриза.

Такова немудрая исторія происхожденія главныхъ направленій нѣмецкой психологіи. Съ этой точки зрѣнія, судьба нѣмецкой науки о духѣ, въ системахъ ея лучшихъ представителей, есть простой и поздній отзвукъ частныхъ событій въ школѣ Локка. Сравнительное достоинство ихъ опредѣляется, поэтому, достоинствомъ тѣхъ вліяній, которымъ они обязаны своимъ происхожденіемъ. Теорія универсальныхъ началъ, съ которою связано существованіе системы Канта, Фихте и Фриза, есть теорія во всѣхъ отношеніяхъ ложная; между тѣмъ какъ широкая идея законовъ ассоціаціи, которою одушевлялись Гербартъ и Бенеке, есть вполнѣ здравая и оправданная. Вотъ почему, не взирая на всѣ недостатки системъ этихъ психологовъ, мы считаемъ ихъ лучшими представителями нѣмецкой науки о духѣ

Англійскія вліянія на нѣмецкую науку о духѣ, выразившіяся наглядным и рѣшительнымъ образомъ въ указанныхъ нами чертахъ, набрасываютъ на нее особенную внѣшность, въ которой легко выставляются на первый планъ заботливыя исканія, чуждыя простодушнымъ трудамъ схоластики и картезіанской школы. Но въ нашей общей характеристикѣ нѣмецкой психологіи, мы не считали нужнымъ даже останавливаться на этихъ выпуклыхъ чертахъ частныхъ направленій, и утверждали, что существо нѣмецкой науки о духѣ заключается въ теоріяхъ другого рода.

Мы старались опредѣлить, какими послѣдствіями сопровождались эти вліянія, и можно ли признать ихъ ка-

кимъ нибудь шагомъ впередъ, какимъ нибудь замѣтнымъ успѣхомъ науки о духѣ, съ точки зрѣнія тѣхъ строгихъ методъ, какія опредѣлились со временъ Бэкона и Локка.

Немного нужно пронцательности, чтобы замѣтить, что теорія универсальныхъ началъ ничего не выиграла въ системахъ Канта, Фихте и Фриза; что идеализмъ Фихте еще дальше отступилъ отъ требованій аналитической методы, чѣмъ идеализмъ Беркли, который однакожъ искалъ своихъ правъ на всеобщее признаніе именно въ этихъ требованіяхъ новой методы,—что теорія ассоціаціи въ рукахъ Фриза, Гербарта и Бенеке, въ своемъ фальшивомъ направленіи, сообщенномъ ей Гертли и его школою, сдѣлалась еще примѣтнѣе, чѣмъ прежде. Нѣмецкая наука о духѣ сдѣлала въ этихъ отношеніяхъ чувствительный шагъ назадъ, сравнительно съ тѣмъ положеніемъ, въ какомъ она застала усвоенныя ею англійскія оригинальныя теоріи. Кто хотѣлъ бы знать нынѣ, насколько удержались предъявленныя права этихъ теорій,—насколько правъ идеализмъ, въ своихъ отрицательныхъ тенденціяхъ; насколько теорія универсальныхъ началъ можетъ быть еще сегодня предметомъ вниманія ученыхъ, и насколько остается неопровергнутою до сихъ поръ идея предварительной ассоціаціи, — тотъ долженъ ознакомиться съ тѣми требованіями индуктивной методы, на которыхъ эти теоріи опирались, и прослѣдить исторически, какую судьбу испытали предъявленныя ими права, съ постепенными успѣхами анализа; — тотъ долженъ обратиться къ исторіи обработки науки о духѣ въ Англіи, а нѣмецкіе отпрыски этихъ теорій не могутъ ввести, сколько нибудь ясно, въ самую идею серіозности этихъ споровъ. Какъ безсвязные отрывки изъ чужой исторіи,

интересы системъ Канта, Фихте, Фриза, Гербарта и Бенеке, разсматриваемые съ этой точки зрѣнія, могутъ показаться болѣе ничтожными, чѣмъ они были на самомъ дѣлѣ,—если останавливаться исключительно на томъ нескладномъ положеніи, въ какомъ поставлены въ нихъ справедливыя, или по крайней мѣрѣ уважительныя идеи Бэкона, Локка и ихъ послѣдователей въ Англіи.

Это измельчаніе здравыхъ или по крайней мѣрѣ уважительныхъ англійскихъ теорій, составляющихъ цвѣтъ частныхъ направленій нѣмецкой психологіи, заставляетъ спросить: гдѣ корень этого зла? Почему всякая идея, выходившая изъ школы Локка, не только не оплодотворялась въ Германіи, въ рукахъ ея лучшихъ психологовъ, а напротивъ, тотчасъ утрировалась, получала видъ, съ перваго раза не внушающій довѣрія, тому кто привыкъ обращать вниманіе на строгія научныя доказательства,—и весьма часто доводилась до нелѣпости?

Тщательный анализъ главныхъ направленій нѣмецкой психологіи отвѣчаетъ на это, тѣмъ, что основная почва нѣмецкой науки о духѣ не имѣетъ ничего общаго съ работами въ школѣ Бэкона и Локка; что эта почва, напротивъ, рѣшительно враждебна процвѣтанію здравыхъ идей, и что она заключается въ различныхъ остаткахъ схоластическихъ теорій, которыя были опровергнуты, въ Англіи, Бэкономъ, Локкомъ и ихъ послѣдователями.

Вглядываясь пристально въ положеніе вещей въ Германіи, не трудно было примѣтить, что вопросъ о методѣ наукъ вообще и науки о духѣ въ частности, совсѣмъ не имѣлъ здѣсь того господствующаго значенія, какое онъ имѣлъ для послѣдователей Бэкона и Локка; что мнѣнія о достоинствахъ методы,—средневѣковой сил-

логизаціи, не справляющейся съ законами, узнанными путемъ экспериментаціи, — мистики, не справляющейся ни съ какими правилами логики, — и даже методы индуктивной, — всѣ эти мнѣнія были или простыми схоластическими традиціями, въ которыхъ не думали усомниться, — или повтореніемъ похвалъ, почерпнутыхъ въ чужихъ сочиненіяхъ, — методѣ которая въ своихъ существенныхъ требованіяхъ оставалась непонятою.

Рѣшительнымъ доказательствомъ этому служатъ заявленія лучшихъ нѣмецкихъ писателей о духѣ.

Кантъ ставитъ на заглавномъ листѣ всѣхъ своихъ сочиненій: Kritik; и не показываетъ предчувствія того, что, въ наукѣ, метода критическая, аналитическая, индуктивная, точная, положительная, есть совершенно одно и тоже. Идея Локка, требующая предварительной оцѣнки научныхъ познавательныхъ средствъ, берется имъ внѣ связи работы Локка съ трудами Бэкона; и, раздѣляя теорію универсальныхъ началъ Рида, онъ съ большою надменностію упрекаетъ послѣдняго, что тотъ не отвѣтилъ своему антагонисту, Юму, путемъ силлогизаціи à priori. Кантъ не зналъ живой, дѣйствительной исторіи критическаго направленія въ англійской наукѣ, и не подозрѣвалъ, что критика Локка не мыслима безъ предшествующей критики Бэкона, и что мысль Локка о предварительной оцѣнкѣ познавательныхъ средствъ была бы по меньшей мѣрѣ непрактична, если бъ она не имѣла исторической оговорки, данной Бэкономъ; если бы это не было намѣреніемъ, опредѣлить границы индуктивныхъ средствъ человѣческаго ума, послѣ того какъ стало безспорно, что схоластическая силлогизація не можетъ быть признана дѣйствительнымъ органомъ науки, и что метода

индуктивная, какъ экспериментація и какъ дедукція, остается единственнымъ научнымъ средствомъ, которымъ можетъ располагать человѣческій умъ, съ увѣренностію поставить предлагаемыя теоріи внѣ всякаго спора, какъ неумирающее достояніе человѣческой образованности. Отсюда самая идея философской критики явилась у Канта, по остроумному замѣчанію Гегеля, мыслію «школьника, который поклялся до тѣхъ поръ не входитъ въ воду, пока не выучится плавать». Отсюда, рядомъ съ критическими требованіями, стоятъ, у Канта, разнообразныя теоріи до-бэконовскихъ временъ, которымъ нисколько не было стѣснительно подъ тѣнью силлогизма, поддерживавшаго ихъ въ оныя времена, и оставленнаго Кантомъ въ неприкосновенности.

Такимъ-то образомъ, идея философской критики осталась у Канта мертворожденною для дальнѣйшихъ судебъ нѣмецкой науки о духѣ, и ближайшіе преемники его, Фихте и Фризъ, уже далеко не обнаруживаютъ той чувствительности къ этой идеи, какая замѣтна въ Кантѣ; а дальнѣйшіе нѣмецкіе моралисты такъ же мало внимательны къ такой задачѣ, какъ бы работали въ періодъ схоластики или картезіанской школы.

И если подобное положеніе вещей еще понятно въ школѣ Фихте, которая возвратилась окончательно къ методамъ неоплатонизма, каббалы, Раймунда Луллія и другихъ подобныхъ направленій; то это не вдругъ понятно въ системахъ такихъ ученыхъ, какъ Фризъ и Бенеке. Оба они защищаютъ методу индуктивную; Фризъ притомъ держится еще требованій философской критики. Казалось бы, у Фриза всего скорѣе ожидать этого отожествленія одной и той же вещи,—критики, анализа, индукціи,—въ

его теоріи методы, и въ ея приложеніяхъ къ дѣлу Вмѣсто того, эти понятія остаются у него разбитыми. принятая имъ индуктивная метода нисколько не освобождаетъ его отъ парадоксовъ кантовой системы; и поправка ея, какую мы встрѣчаемъ у Фриза, есть дѣло случайнаго знакомства съ Д. Стюартомъ. Точно такъ какъ силлогизмъ Канта остался чисто внѣшнимъ прикрытіемъ извѣстной до него теоріи универсальныхъ началъ; такъ точно аналитическая метода Фриза осталась простою внѣшностію кантовой теоріи «началъ трансцендентальныхъ». Отсюда, различные схоластическіе предразсудки, оставленные въ системѣ Канта, нисколько не испугались слабаго врага, какимъ явилась метода Бэкона и Локка, въ рукахъ Фриза; даже болѣе, отрядъ ихъ получилъ, у Фриза, значительное подкрѣпленіе.

Гербартъ работалъ, какъ бы жилъ во времена Лейбница,—и это нимало содѣйствовало нѣкоторымъ преимуществамъ его системы, сравнительно съ системою Бенеке. Если у кого обнаружилось полное незнаніе подробныхъ требованій индуктивной науки о духѣ, то это безъ сомнѣнія у Бенеке. Предразсудки старыхъ временъ приняли у него такіе размѣры, до которыхъ не могла дойти осторожная метафизика Гербарта. И не взирая на это, Бенеке относился весьма надменно къ умному и тонкому такту Гербарта, который хорошо различалъ, въ своихъ теоріяхъ, опытное отъ метафизическаго, и нисколько не стѣснялся высказать эту чуткость къ методической разницѣ, на заглавномъ листѣ своего главнаго психологическаго труда. Бенеке не хотѣлъ и слышать о метафизикѣ въ психологіи; и въ тоже время далъ образчикъ такой алхиміи духа, какую пріятнѣе было бы встрѣтить во

времена Парацельса. Полное непониманіе критическихъ требованій индуктивной методы, и полное незнаніе правилъ экспериментаціи въ области духовныхъ явленій, не позволяющее Бенеке различить самый грубый вымыселъ, отъ факта и законовъ, основанныхъ на фактахъ, — все это, въ контрастѣ съ его индуктивными претензіями, которыми онъ столько тщеславился передъ Гербартомъ, — значительно роняетъ его въ нашихъ глазахъ, сравнительно съ Гербартомъ и его школою,—и обличаетъ одинъ безплодный восторгъ къ индуктивной методѣ, возбужденный въ немъ отрывочнымъ знакомствомъ съ нѣкоторыми иностранными писателями, въ особенности съ Броуномъ.

Повторяемъ, вопросъ о методѣ наукъ о духѣ былъ случайностью въ Германіи; отсюда симпатіи къ силлогизму, мистикѣ, или индукціи, нисколько не обнаруживаютъ дѣйствительной манеры обработки духовныхъ явленій; отсюда метода критическая, аналитическая, или индуктивная, нисколько не безпокоила тѣхъ остатковъ схоластики, въ нѣмецкой наукѣ о духѣ, которымъ эта метода была прямо враждебна.

Въ чемъ состоятъ эти остатки до бэконовскихъ временъ, мы указывали подробно. Архаическія понятія о достоинствахъ силлогизма, у Канта и Фихте, и отчасти у Гербарта; претензіи завоевать научныя истины путемъ необыкновенныхъ методъ, непохожихъ ни на какія правила здравой логики,—у Шеллинга и Гегеля; и наконецъ патріархальныя понятія о методѣ индуктивной, у Фриза и Бенеке,—все это стоитъ, конечно, само по себѣ основнымъ предразсудкомъ, чуждымъ духу времени, начатаго Бэкономъ и Локкомъ. Но рядомъ съ этимъ, осталось столько теорій, не возможныхъ при существованіи кри-

тической методы, что масса ихъ не могла дѣйствительно не обезображивать всякой здравой или почтенной идеи англійскихъ психологовъ, случайно попавшей въ это море непзсякшей рутины. Разграниченіе нашихъ источниковъ знанія на два особыхъ сорта, дарующихъ двѣ независимыя энциклопедіи наукъ о природѣ и духѣ; постоянные полеты въ область универсальныхъ принциповъ, независимыхъ отъ всякой индукціи, и въ область сущности всѣхъ вещей, скрывающейся за явленіями; особая область духовныхъ способностей, обнаруживающихся въ духовныхъ явленіяхъ, но отличныхъ отъ послѣднихъ; предразсудки, связанные съ теоріею причинныхъ отношеній; и наконецъ, столько предразсудковъ, связанныхъ съ сосуществованіемъ духовныхъ явленій, и непримиримыхъ ни съ границами индуктивнаго знанія о духѣ, ни съ понятіемъ о духовныхъ явленіяхъ, какъ вещахъ непротяженныхъ — всѣ эти черты, указанныя нами въ предварительныхъ замѣчаніяхъ о существѣ нѣмецкой науки о духѣ, — получили наглядность въ частномъ изложеніи системъ ея признанныхъ представителей.

Сопоставляя эти остатки старины, съ нѣкоторыми теоріями англійскихъ ученыхъ изъ школы Локка, мы достаточно убѣдились, что совокупнымъ дѣйствіемъ этихъ разнородныхъ факторовъ объясняется удовлетворительно основной составъ разобранныхъ нами системъ. Это именно внушаетъ намъ смѣлость утверждать, что, не смотря на кажущееся разнообразіе методъ въ нѣмецкой обработкѣ духовныхъ явленій, — въ дѣйствительности, у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фриза, Гербарта и Бенеке, метода *изслѣдованія* одна и таже, и вся разница состо-

итъ въ однѣхъ методахъ *изложенія*.—Въ чемъ состоитъ эта таинственная метода?

Эта метода изъясненія духа не значится ни въ одной логикѣ, и мы очень затруднились бы ее назвать, если бы нѣмецкіе философы, которымъ она столько извѣстна на практикѣ, не выработали особеннаго термина, довольно близко выражающаго ея сущность. Въ лѣтописяхъ нѣмецкой науки, она прославилась подъ именемъ *методы примирительной*. Въ ожиданіи нѣмецкаго Милля, который приведетъ въ систематическую ясность всѣ подробности этой методы, по руководству вѣковой нѣмецкой философской практики, мы ограничимся тѣми замѣчаніями о ея особенностяхъ и выгодахъ, съ которыми насъ ознакомилъ анализъ главныхъ направленій нѣмецкой психологіи.

«Примирительная» метода не поименована въ индуктивной логикѣ Милля; она не поставлена даже въ учебникахъ логики схоластической. И это по причинамъ, которыя не трудно указать. Здравая система логики даетъ правила, какъ обращаться съ наблюдаемыми въ природѣ матеріальной и нашемъ духѣ, сосуществованіями и преемствами, для точнаго опредѣленія постояннаго и неизмѣннаго порядка матеріальнаго и духовнаго существованія. Для этой цѣли, она предполагаетъ умное, счастливое наблюденіе этихъ естественныхъ сосуществованій и преемствъ; даетъ нѣсколько экспериментальныхъ методъ, которыми должно быть оправдано или опровергнуто наше предварительное предположеніе причинныхъ отношеній въ данномъ случаѣ; и сообщаетъ правила, какимъ образомъ поставленные такимъ путемъ законы природы прилагаются съ тою же цѣлію въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ прямая

экспериментація затруднительна или невозможна, и гдѣ причинная связь можетъ быть предварительно опредѣлена только путемъ вывода изъ законовъ уже извѣстныхъ.—Метода примирительная потому и не стоитъ въ числѣ логическихъ методъ, что она не пользуется ни этимъ предварительнымъ наблюденіемъ фактовъ, ни этою экспериментаціею, поставляющею твердые законы природы, ни этою дедукціею изъ твердо поставленныхъ законовъ: примирительная метода имѣетъ дѣло *не съ фактами*, а съ *готовыми теоріями*, представленными для объясненія тѣхъ или другихъ фактовъ; цѣль примирительной методы согласить разнорѣчивыя теоріи, и уничтожить естественное колебаніе вѣры, вызываемое ихъ контрастомъ, при сравнительно равныхъ достоинствахъ убѣдительности.

Это бросаетъ достаточный свѣтъ на характеръ примирительной методы.

Мотивъ примирительныхъ изслѣдованій—въ контрастѣ теорій, разъясняющихъ тожественный предметъ. Слѣдовательно, поводъ къ этимъ изслѣдованіямъ дается не дѣйствительностію, не описываемымъ нами міромъ явленій, а заявленными мнѣніями, представившимися глазамъ описаніями,—однимъ словомъ, литературою, съ которою намъ пришлось встрѣтиться. Примирительный изслѣдователь вращается въ мірѣ созданномъ литературою, и поддерживается въ немъ противорѣчіемъ выработанныхъ взглядовъ, не отвѣчающимъ тожественности ихъ предмета.

Ходъ примирительнаго изслѣдованія состоитъ въ анализѣ составныхъ элементовъ контрастирующихъ теорій, и отыскиваніи пунктовъ ихъ дѣйствительнаго или кажущагося согласія. Иначе сказать, примирительный из-

слѣдователь подвергаетъ анализу міръ литературный, но не міръ дѣйствительный, экспериментируетъ надъ взглядами, но не надъ фактами, ищетъ ближайшимъ образомъ разрѣшенія внутренней борьбы, а не разрѣшенія таинствъ природы.

Конецъ примирительнаго изслѣдованія—отысканная гармонія или тожество нѣкоторыхъ составныхъ долей въ тѣхъ теоріяхъ, которыя, до начала анализа ихъ, казались рѣшительно непримиримыми. Это тожество взгляда, отвѣчая тожеству предмета, разрѣшаетъ безпокоившее волненіе предшествующаго контраста, и становясь зерномъ новой, болѣе сложной теоріи, оплодотворяется остальными элементами тѣхъ теорій, насколько они согласуются съ новою теоріею. Поэтому, примирительное изслѣдованіе оканчивается постояннымъ усложненіемъ взгляда, и не только теряетъ наглядность произведшихъ ее теорій оригинальныхъ, но и утрачиваетъ прямое отношеніе къ ихъ предмету. Возрастающая сложность взгляда и абстракція суть, такимъ образомъ, неразлучные спутники примирительныхъ теорій. Ясно также, что найденная примиряющая теорія никогда не можетъ быть оригинальною въ строгомъ смыслѣ, такъ какъ она внушается не дѣйствительностію, не наблюденіями, не экспериментами, не извѣстными законами природы, а единственно извѣстными оригинальными мнѣніями, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ одно должно быть предметомъ спорнымъ, но оба должны имѣть равносильный субъективный интересъ для остановившагося на нихъ ученаго.

А изъ этого видно, что примирительныя работы невозможны въ кругу твердо поставленныхъ законовъ природы; и область наукъ физическихъ, гдѣ привыкли отли-

чать по достоинству простое предположеніе отъ безспорнаго закона, не благопріятна для примирительныхъ тенденцій. Но науки нравственныя, по причинамъ, о которыхъ было говорено въ своемъ мѣстѣ, представляютъ цѣлое море взглядовъ, такъ-сказать волнующихся надъ предметами, но не пріобрѣтшихъ стойкости спокойнаго знанія управляющихъ ими законовъ. Поэтому, въ сферѣ нравственныхъ вопросовъ, такой случайный интересъ къ двумъ негармонирующимъ теоріямъ есть явленіе совершенно понятное. Нѣтъ ничего удивительнаго, что нѣмецкая философія духа, не хотѣвшая и слышать о психологической экспериментаціи, или совершенно не понимавшая настоящихъ требованій методы Бэкона и Локка, отыскала свою дорогу ученыхъ изслѣдованій, обратившись къ «примирительной» методѣ.

Мы обозначили, въ общихъ чертахъ, отличія этой методы, и хотимъ сдѣлать нѣсколько ближайшихъ указаній на центральную операцію въ этой методѣ, посредствомъ которой получается искомое разрѣшеніе противорѣчащихъ теорій, т. е. сліяніе ихъ въ новую теорію, по тожеству найденныхъ въ нихъ элементовъ.

Прежде всего замѣтимъ, что операція сліянія двухъ теорій въ одну, вызываемая ихъ контрастомъ и требующая иногда большихъ усилій и продолжительнаго взвѣшиванія состава обѣихъ теорій, имѣетъ подлѣ себя цѣлую градацію работъ аналогическихъ, но не требующихъ большого расхода умственныхъ силъ и большой траты времени. Между полнымъ противорѣчіемъ двухъ теорій, задѣвающимъ насъ за-живое, и незначительными разницами, которыя мы едва замѣчаемъ, есть цѣлая лѣстница промежуточныхъ инстанцій, которыя точно

также могутъ мотивировать нашу примирительную, согласующую работу, если не по побужденіямъ, вытекающимъ изъ потребностей собственно научныхъ, то изъ какихъ нибудь другихъ видовъ, педагогической, или практической пользы.

Такимъ образомъ, двѣ различныя теоріи могутъ касаться двухъ различныхъ порядковъ интересующихъ насъ предметовъ, или двухъ различныхъ сторонъ въ одномъ и томъ же предметѣ. Не заключая въ себѣ никакого внутренняго противорѣчія, онѣ сцѣпляются одна съ другой, въ силу простой смежности, пополняя пробѣлы въ нашемъ взглядѣ на вещи. Это обыкновенный способъ нашего научнаго образованія при помощи классныхъ и литературныхъ пособій. Но въ кругу вопросовъ нравственныхъ, гдѣ не существуетъ такого живого обмѣна идей между учеными различныхъ странъ, какой мы замѣчаемъ нынѣ по вопросамъ наукъ физическихъ,—и гдѣ, далѣе, почва общепризнанныхъ истинъ слишкомъ ограниченна, и поле различныхъ мнѣній по одному и тому же вопросу слишкомъ широко,—одно это простое обстоятельство можетъ положить значительную разницу въ цѣломъ складѣ взгляда, обращеннаго къ предметамъ нравственныхъ наукъ. Если бы каждый трудолюбивый, и способный связно излагать свои идеи студентъ могъ, въ предположенныхъ нами условіяхъ, заявить свои взгляды литературно: то, безъ всякихъ новыхъ факторовъ, мы могли бы получить число системъ нравственной философіи, которое могло бы близко подходить къ наличному числу студентовъ. Разница между этими системами могла бы быть необыкновенно большая, и совершенно отвѣчала бы разницѣ прослушанныхъ ими лекцій и прочитанныхъ случайно

сочиненій; но ихъ пестрое разнообразіе, на взглядъ профессора, знающаго всѣ источники ихъ научныхъ трудовъ, не имѣло бы и тѣни оригинальности. Таланты авторовъ онъ оцѣнилъ бы лишь по ихъ симпатіямъ, по внутреннему согласію всего написаннаго, и манерамъ чисто литературнымъ. Подобные воображаемые нами студенческіе опыты нравственной философіи мы назвали бы хорошими или плохими компиляціями.

Не эти, и подобные спан чужихъ теорій, распложающихъ безъ пользы и вреда литературныя издѣлія, мы имѣемъ въ виду, говоря объ операціи сліянія различныхъ теорій, характеризующей «примирительную методу»;—хотя не можемъ не замѣтить, что простое сложеніе двухъ теорій, обнимающихъ предметъ повидимому или дѣйствительно съ двухъ сторонъ, есть одинъ изъ важныхъ рессурсовъ примирительной методы, въ системахъ корифеевъ нѣмецкой науки о духѣ. Такимъ образомъ

У Канта, къ лейбницевой теоріи «ясныхъ» и «темныхъ идей», прилажена ридова теорія сознанія, какъ операціи параллельной и современной другимъ операціямъ духа; къ локковой идеи предварительной твердой оцѣнки нашихъ познавательныхъ средствъ—схоластическая теорія силлогизма, какъ самостоятельнаго органа къ рѣшенію всѣхъ научныхъ вопросовъ; и т. д.

У Фихте, къ кантовой теоріи трансцендентальныхъ операцій прибавлена спинозина теорія «абсолютнаго развитія».

У Фриза, къ кантовой теоріи «темныхъ представленій», возвращающихся въ сферу сознанія или «внутренняго чувства», прибавлена теорія предварительной ассоціаціи, устраивающей ихъ порядокъ возвращенія.

У Гербарта, къ лейбницевой теоріи «монадъ», прибавлена митчелева теорія взаимной проницаемости первыхъ элементовъ вещества.

У Бенеке, къ фризовой теоріи силъ, какъ агентовъ, прибавляется броуново понятіе объ нихъ, какъ о тенденціяхъ или «стремленіяхъ»; и т. д

Это, очевидно, самый простой способъ философской композиціи: двѣ различныя теоріи повидимому или дѣйствительно пополняютъ другъ друга, и въ силу простого воспроизведенія, по смежности и извѣстному сходству,—переходятъ скоро въ одинъ цѣльный взглядъ, какъ ихъ простой, какъ бы механическій результатъ. Оба фактора такого взгляда быстро узнаются нами въ ихъ произведеніи, и мы обыкновенно не затрудняемся сказать откуда что̀ взялось.

Операція слiянія контрастирующихъ теорій отличается отъ простого сложенія ихъ въ одинъ взглядъ, именно тѣмъ, что̀ въ результатахъ этой операціи не легко открыть ихъ дѣйствительные факторы, и въ этомъ скрывается иллюзія полной оригинальности добываемыхъ этимъ путемъ теорій. Иллюзія совершенной новости такихъ умственныхъ продуктовъ отнюдь не удивительна, послѣ всего что̀ мы знаемъ о законахъ ассоціаціи вообще, и законахъ ассоціацій творческихъ или производительныхъ въ частности. Не трудно понять и то, какимъ образомъ, не смотря на ихъ кажущуюся полную новость, мы тѣмъ не менѣе узнаёмъ въ нихъ знакомые факторы. Само собою разумѣется, что безъ предварительнаго историческаго знакомства съ физіономіею сливаемыхъ теорій, такой историческій анализъ теорій слитыхъ былъ бы не возможенъ. Только послѣдовательная разработка доктринъ, представленныхъ древностію, схоластикою, шко-

лою Декарта, школою Бэкона и Локка, даетъ намъ ключъ къ открытію тайнъ этой теоретической химіи, въ нѣмецкой наукѣ о духѣ.

Система Канта есть одинъ изъ самыхъ наглядныхъ образчиковъ операціи сліянія расходящихся теорій, съ ея многочисленными рессурсами, которые помогаютъ внѣшнему эффекту оригинальности этихъ умственныхъ спаевъ, новая туманная терминологія, отвѣчающая возрастающей сложности и абстракціи слитыхъ теорій, играетъ въ этомъ случаѣ не послѣднюю роль.

Изъ системъ идеализма намъ достаточно указать на систему Гегеля. Принципъ сліянія контрастирующихъ понятій, выдѣленныхъ изъ соотвѣтственныхъ имъ теорій,— этотъ принципъ «абсолютной методы» есть, безъ сомнѣнія, самое чистое и простое выраженіе всей сущности «примирительной методы». Метода Гегеля есть послѣднее слово методическихъ пріемовъ корифеевъ нѣмецкой науки о духѣ; и мы имѣли случай убѣдиться, на этой системѣ, въ чемъ состоитъ эта такъ-называемая «внутренняя необходимость» исхода ихъ теорій. Мы достаточно показали, что этимъ претензіямъ не отвѣчаетъ дѣло; что вмѣсто какой нибудь необходимости подобнаго послѣдовательнаго спая данныхъ или подготовленныхъ теорій,— въ системѣ философіи, гордящейся «абсолютною методою», господствуетъ самый дикій произволъ.

Въ системахъ реализма, т. е. Фриза, Гербарта и Бенеке, мы встрѣтили тѣже самые пріемы составленія теорій, и лучшимъ образчикомъ этого можетъ служитъ психологія Бенеке. Его «основные процессы» заключаютъ цѣлую массу самыхъ разнородныхъ теорій, полученныхъ имъ отъ Фриза и Броуна.

Теоріи, получаемыя путемъ простого сложенія и сліянія данныхъ прежде теорій, составляютъ, въ разобранныхъ нами системахъ нѣмецкой науки о духѣ, собственный фундаментъ всей дальнѣйшей обработки этого предмета. Въ этомъ отношеніи, между системами идеализма и системами реализма не имѣется никакой существенной разницы. Все отличіе ихъ сводится къ тому, что системы идеализма имѣютъ будто бы одну фундаментальную теорію, одинъ «принципъ», изъ которыхъ онѣ выводятъ все остальное. Между тѣмъ какъ системы реализма скромно ставятъ нѣсколько фундаментальныхъ теорій, или нѣсколько «принциповъ», изъ которыхъ они надѣются получить все остальное. Но въ томъ и другомъ случаѣ, процедура вывода есть существенно одна и таже. Это не есть дедукція изъ законовъ, добытыхъ первоначально путемъ опыта, это подборъ другихъ предметовъ, которые повидимому объясняются предположенными основными теоріями. Въ обоихъ случаяхъ это — схоластическое построеніе a priori,—какъ мы имѣли полную возможность убѣдиться, изучая Гербарта и Бенеке. Что сказано Вайцомъ относительно методы Гегеля, тоже прилагается и къ методамъ этихъ писателей. Установивши указаннымъ путемъ фундаментальныя теоріи, они принимаются объяснять результаты чужихъ изслѣдованій, не справляясь много, о достоинствѣ этихъ результатовъ, съ указаніями опыта,—и спаивая съ ними свои фундаментальныя теоріи, получаютъ приличныя системы науки о духѣ Гербартъ, въ своихъ прикладныхъ теоріяхъ, составляетъ комментарій къ теоріямъ Фриза; Бенеке дѣлаетъ тоже самое для теорій Броуна.

Затѣмъ метода изложенія, составленной такимъ об-

разомъ, системы взглядовъ есть чисто дѣло вкуса. Однимъ нравится силлогизмъ; другимъ индукція, понимаемая собственно въ схоластическомъ смыслѣ; третьи останавливаются на какой-то художественной симметріи въ подборѣ членовъ давно готовой системы. Само собою разумѣется, что это требованіе личнаго вкуса положило внѣшнее отличіе и на самыя системы; но существо дѣла отъ этого нисколько не мѣняется. Кантъ любилъ силлогизмъ, и получилъ свои трансцендентальности путемъ силлогизаціи; но Фризъ былъ предрасположенъ къ индукціи, и получаетъ тѣже самыя трансцендентальности путемъ анализа духовныхъ явленій.

Бенеке, напримѣръ, излагаетъ свою психологію на манеръ изслѣдованія индуктивнаго; но мы не видимъ никакого препятствія изложить все это, не только по методѣ Канта, но и по методѣ Генриха Шуберта.

Мы могли бы представить образчикъ «Исторіи души», составленный въ точномъ соотвѣтствіи духу психологіи Бенеке, но съ полнымъ соотвѣтствіемъ также и всѣмъ методическимъ пріемамъ шеллинговой школы. Мы начали бы свою «исторію души» съ незримыхъ «примитивныхъ силъ», какъ элементовъ всего тѣлеснаго и духовнаго; мы разсмотрѣли бы ихъ «эволюціи» въ физической природѣ, закрывающей отъ насъ истинные производители всего существующаго, и попытались бы дать исторію духа въ «царствахъ природы»: здѣсь открыли бы мы основные прообразы «психическихъ процессовъ»,—«притяженіе однороднаго», «разливъ подвижныхъ элементовъ», «происхожденіе новыхъ формацій», «образованіе духовной субстанціи изъ самостоятельныхъ и случайно встрѣтившихся субстанцій. — Всѣ эти процессы суть только

слѣпки съ процессовъ матеріальныхъ; и указать на то, съ чего они слѣплены, не составляетъ большого труда.— Затѣмъ мы показали бы таинство образованія, изъ внѣшнихъ впечатлѣній, «психическихъ силъ», и то, какъ въ комбинаціи этихъ элементовъ съ элементами «внѣшними», или въ психическихъ эволюціяхъ, выступаютъ въ своей чистотѣ физически-прообразованные, основные психическіе процессы; и какъ изъ элементарныхъ формацій слагаются различныя психическія системы, называемыя способностями души, и образуется цѣлый «внутренній человѣкъ». — Словомъ, психологія Бенеке не только ничего не теряетъ, изложенная по методѣ психологовъ шеллинговой школы, но какъ намъ кажется, выиграла бы и въ ясности и искренности изложенія. Что такъ поражаетъ своею нелѣпостію, въ системѣ «индуктивной» психологіи, то оказалось бы естественнымъ, игривымъ и занимательнымъ, въ системѣ написанной подъ руководствомъ «фантазіи».

Наоборотъ, психологію Шуберта мы могли бы изложить по всѣмъ пріемамъ психологіи Бенеке; мы показали бы напередъ основные психическіе процессы; сдѣлали бы намекъ, въ примѣчаніяхъ, что ихъ операція наблюдается и въ процессахъ физическихъ; въ самомъ текстѣ, изложили бы, какіе психическіе факты наводятъ насъ на эти основныя теоріи, созданныя нами совсѣмъ инымъ путемъ; мы прибавляли бы во всѣхъ трудныхъ мѣстахъ нашей эпопеи: «опытъ показываетъ»; «болѣе точное наблюденіе убѣждаетъ»; «это—фактъ»; и т. д. И произведеніе «фантазіи», какъ откровенно называлъ свою психологію Шубертъ, предстало бы передъ нами, во всей красѣ индуктивной науки о человѣческомъ духѣ.

Вотъ почему мы и выразились, что въ системахъ нѣмецкихъ корифеевъ науки о духѣ, силлогизація, индукція, симметрическая аранжировка, называемая «абсолютною методою», суть только внѣшность изложенія; что истинная метода обработки духовныхъ явленій у нихъ совершенно одна и таже, и что она состоитъ въ произвольномъ и прихотливомъ спаѣ чужихъ теорій, съ которымъ потомъ соединяется матеріалъ наблюденій, запасенный ихъ предшественниками.

Представимъ теперь, что мы имѣемъ подъ руками совершенно ложныя теоріи и сливаемъ ихъ въ одну: каковъ долженъ быть результатъ?... Представимъ далѣе, что нѣсколько такихъ результатовъ дѣлаются неизмѣнными преданіями, и все вниманіе психологовъ обращено на то, чтобы довести до совершенства разъ начатыя построенія, сливая съ ихъ основными предположеніями все, что только случайно заинтересуетъ насъ своею новостію: что должно выйти изъ такой работы? — То, что можетъ выйти:—ложь разрастающаяся во всѣ стороны и совершенно закрывающая собою дѣйствительность. — Такова именно и есть исторія нѣмецкой науки о духѣ съ Канта; идеализмъ переходящій въ системѣ Гегеля, по выраженію Экснера, въ «чепуху», и реализмъ, который въ психологіи Бенеке выразился, по замѣчанію Нагловскаго *), «до возбужденія тошноты»: таковы результаты нѣмецкой философіи духа, полученные усиліями ея лучшихъ представителей!...

Послѣ этого не трудно указать, въ чемъ состоитъ

*) Zeitschrift für exacte Philosophie, v. Allihn und Zller. III B. p. 52.

эта пресловутая «широта» и «глубина» взгляда, которая такъ отличаетъ представителей нѣмецкой науки о духѣ, и которую такъ любятъ выставлять нѣмецкіе психологи. Мы видимъ это въ исторіи ихъ философіи съ Канта.— Въ чемъ состоитъ вся исторія нѣмецкаго идеализма, отъ Канта до Гегеля?—Въ томъ, что они раздували въ космическую, абсолютную субстанцію, «абсолютное *я*, тожество, логическую идею», — простой фактъ духовнаго существованія, ложно истолкованный Ридомъ и Кантомъ, – фактъ «сознанія» или «чистой апперцепціи»,— просто сказать, идею тожественнаго субъекта всѣхъ духовныхъ операцій, выражающую простое отожествленіе субъективныхъ состояній нашего духа. — Въ чемъ состоитъ исторія нѣмецкаго реализма, отъ Канта до Бенеке?—Въ томъ, что представители этого направленія наполняли призраками своего воображенія открытую Кантомъ пропасть «темной» духовной области, пока наконецъ не превратили весь духъ въ продуктъ этихъ темныхъ призраковъ. — Раздувать нашъ духъ до космическихъ, абсолютныхъ размѣровъ, или создавать въ немъ, или изъ него, какую-то глубокую бездну, скрытую за ширмою извѣстныхъ всѣмъ духовныхъ явленій.—вотъ въ чемъ состоитъ «широта» и «глубина» взгляда корифеевъ нѣмецкой психологіи!—Кантъ стоитъ безспорно во главѣ и этого «расширенія», и этого «углубленія» духа; и въ этомъ отношеніи можетъ быть названъ отцомъ всей послѣдующей нѣмецкой философіи духа. Если руководители всякихъ предпріятій имѣютъ право на предпочтеніе; то Кантъ, конечно, долженъ быть поставленъ выше всѣхъ позднѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ. Но должны ли мы раздавать свои чувства уваженія руководителямъ, не обращая

вниманія на достоинство затѣваемаго дѣла? Должны ли воображать съ чувствомъ благоговѣнія и тѣхъ вождей грандіознаго дѣла, которые вызвали вавилонское столпотвореніе и смѣшеніе языковъ?...

Мы считаемъ дѣло своего изслѣдованія, въ существѣ, поконченнымъ. Мы должны были сдѣлать нагляднымъ *фактическое* состояніе нѣмецкой философіи духа, и опредѣлить насколько она можетъ служить серіознымъ возраженіемъ противъ взгляда на индуктивную методу, усвоенную англійскими психологами.

Послѣ всего что̀ мы видѣли въ этихъ системахъ, мы считаемъ себя въ правѣ сдѣлать слѣдующіе выводы:

Въ нѣмецкой философіи съ Канта не существовало никакихъ строгихъ методъ изслѣдованія духа.

Нѣмецкая философія духа съ Канта не сдѣлала ни одного примѣтнаго шага впередъ, сравнительно съ школою Бэкона и Локка, и школою Декарта и Лейбница.

Послѣ этого не трудно разсудить: можетъ ли такая литература о духѣ служить какимъ нибудь возраженіемъ противъ совершенной въ школѣ Бэкона, критики схоластическаго силлогизма, и противъ исполненнаго въ школѣ Локка, примѣненія индуктивной методы къ изслѣдованію духовныхъ явленій, увѣнчавшагося безспорными и важными пріобрѣтеніями психологическаго анализа.

Мы не думаемъ, чтобы можно было заподозрить твердость нашихъ сужденій и выводовъ, единственно на томъ основаніи, что они опираются исключительно на разборѣ главныхъ направленій нѣмецкой науки о духѣ.

Другого пути, къ рѣшенію интересующаго насъ вопроса, мы не видѣли. Правда, это далеко не исчерпываетъ всѣхъ направленій нѣмецкой психологіи; но мы не думаемъ, чтобы, въ нашемъ спорѣ, эти мелкія направленія, группирующіяся возлѣ главныхъ, могли имѣть болѣе вѣса, чѣмъ послѣднія. Притомъ, что бы ни говорилось о богатствѣ этихъ направленій, въ существѣ они или вовсе не разнятся, ни по своей методѣ, ни по своимъ результатамъ, отъ разобранныхъ нами главныхъ системъ, и такимъ образомъ, ни въ чемъ не измѣняютъ нашего приговора о нѣмецкой философіи духа; или же обнаруживаютъ замѣтное желаніе выйти изъ лабиринта нѣмецкаго вымысла, созданнаго главными системами, на прямую дорогу изученія духа, которою слѣдуютъ въ Англіи со временъ Локка.— Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ въ виду неизмѣримое множество мелкихъ *эклектическихъ* направленій, примыкающихъ къ главнымъ, разобраннымъ нами направленіямъ; во-второмъ, нѣкоторые добрые симптомы, обнаружившіеся, въ послѣднее время, въ *судьбѣ* тѣхъ и другихъ направленій. Въ интересѣ нашего изслѣдованія, мы считаемъ не лишнимъ сдѣлать, по этому поводу, нѣсколько дополнительныхъ замѣчаній.

Наша рѣчь будетъ, прежде всего, о *нѣмецкомъ эклектизмѣ*. Подъ этимъ мы разумѣемъ широкую группу нѣмецкихъ психологическихъ произведеній, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ стремленію связать въ одну теорію расходящіяся между собою основныя теоріи главныхъ системъ нѣмецкаго идеализма и реализма

Послѣ всего что нами сказано впереди о «примирительной методѣ», составлявшей истинный рычагъ всѣхъ

оригинальныхъ комбинацій въ системахъ представителей нѣмецкой науки о духѣ,—намъ не трудно будетъ понять происхожденіе этого направленія, которымъ отличалась нѣмецкая литература около сороковыхъ годовъ текущаго столѣтія.

Разобравши какую нибудь главную систему, мы не пропускали случая указать вызванную ею психологическую литературу. Эти прибавленія даютъ наглядно оцѣнить, какая широкая производительность кипѣла въ кругу указанныхъ нами главныхъ направленій нѣмецкой психологіи. Цѣлыя массы ученыхъ работали подъ руководствомъ небольшаго числа корифеевъ, и если не ограничивались простою компиляціею ихъ сочиненій, то употребляли въ дѣло тотъ же всемогущій рычагъ всякихъ мнимыхъ открытій, ту же «примирительную методу». Послѣдователи Канта разводили его психологію «эмпирическими» матеріалами, которые были подготовлены иностранными писателями, и тою группою нѣмецкихъ психологовъ XVIII-го столѣтія, которые стали подъ знамя Локка. Послѣдователи Шеллинга припомнили мистицизмы всѣхъ временъ и всѣхъ частей свѣта. Только поклонники Гегеля, и школа Гербарта, ограничились почти одною компиляціею системъ своихъ шефовъ. Школы Канта, Шеллинга, Гегеля, подражатели Фриза и послѣдователи Гербарта, наводнили нѣмецкую литературу системами науки о духѣ и, своими невидными работами, рельефно оттѣнили труды своихъ руководителей.

По мѣрѣ накопленія этой литературы, національная гордость нѣмцевъ, своею родною философіею и родными философами, созрѣвала, и переходила въ фанатизмъ. Иностранную литературу, Франціи и Англіи, нѣмецкіе

философы изучали усердно только въ XVIII-мъ столѣтіи. Этому мы обязаны тѣмъ замѣчательнымъ явленіемъ, что многіе современники Канта, встрѣтивши его систему, не хотѣли признать въ ней ничего оригинальнаго Но поколѣніе людей знающихъ—скора выбыло; новое подчинилось кумиру кантовой системы, пока идеализмъ Фихте не затмилъ системы Канта, и Шеллингъ съ Гегелемъ не овладѣли умами большинства. Съ разливомъ ихъ системъ, эрудиція нѣмецкихъ философовъ значительно понизилась; за исключеніемъ Фриза, Гербарта и Бенеке, не видно чтобы кто нибудь серіозно слѣдилъ въ это время за иностранною литературою: и память нѣмецкихъ историковъ философіи остановилась на Бэконѣ, Локкѣ, Юмѣ, Кондильякѣ и энциклопедистахъ. Тогда-то начала создаваться знаменитая эпопея исторіи философіи, подъ цвѣтъ къ созданнымъ системамъ философіи. Не зная ничего, что дѣлается внѣ предѣловъ ихъ отечества, нѣмецкіе философы порѣшили, что философія англичанъ и французовъ погибла въ концѣ XVIII-го столѣтія; что единственнымъ философствующимъ народомъ остались нѣмцы; что нѣмцамъ предназначена высокая роль, открыть въ исторіи философіи новый періодъ, представляющій полную зрѣлость человѣческаго ума; что система Канта составляетъ именно эпоху, отъ которой нужно считать начало этого періода,—періода «новѣйшей», «нѣмецкой» философіи; что школы Декарта и Локка были только простою подготовкою для нѣмецкой философіи; что Германія есть страна, откуда теперь долженъ проливаться философскій свѣтъ на всю Европу и весь міръ,—что эта «страна мыслителей» (das Land der Denker); что французы и англичане собственно не имѣютъ настоящихъ

философскихъ способностей и, подобно другимъ народамъ, должны ожидать свѣта изъ Германіи; и т. д. и т. д. Изъ корифеевъ нѣмецкой науки о духѣ создали «исполиновъ», «необыкновенныхъ геніевъ», «просвѣтителей человѣчества»; между ними открыли Колумбовъ, Коперниковъ, Нютоновъ. Нашлись и такіе философы, которые серіозно спрашивали, не признать ли Гегеля «новымъ Мессіей». Этотъ философскій фанатизмъ скоро перешелъ въ историческія сочиненія, и сдѣлалъ то, что въ нѣмецкихъ «исторіяхъ философіи», особенно изъ школы Гегеля, все историческое положеніе вещей представлено совершенно наизнанку.

Легко вообразить, какое впечатлѣніе должно было производить все это на такихъ ученыхъ, какъ Бенеке, который дожилъ до этого философскаго головокруженія нѣмцевъ, и хорошо понималъ, по собственному опыту, какъ ничтожна и дика эта національная гордость. «У насъ въ Германіи»—писалъ онъ въ 1845 году—«вошло въ обычай считать теперешнее состояніе философіи въ Англіи полною смертію послѣдней; даже болѣе, въ спекулятивной заносчивости, которая. къ сожалѣнію, свирѣпствуетъ между нами до сихъ поръ, подобно заразительной болѣзни,—у насъ пошли такъ далеко, что, на основаніи предыдущаго мнѣнія, стали отрицать у англичанъ даже вообще всякую способность къ философіи: это, конечно, звучитъ очень странно, для націи, которая въ XVII-мъ столѣтіи подарила ей Бэкона, Гоббса, Локка, въ XVIII-мъ Беркли, Юма, Гетчесона, Фергюсона, Адама Смита, Рида и многихъ другихъ deos minorum gentium»... Обращаясь къ причинамъ этой «спекулятивной заносчивости», Бенеке находитъ ихъ, прежде всего,

въ количествѣ нѣмецкихъ философскихъ произведеній, и смѣло бичуетъ слѣпой предразсудокъ, указывая на качество всего произведеннаго. «Мы такъ свыклись» — говоритъ онъ — «съ своимъ порядкомъ, по которому, въ послѣдніе полвѣка, каждое десятилѣтіе даритъ намъ какую нибудь новую философскую систему, а въ новѣйшее время, когда между молодежью вошло въ моду, перещеголять въ какомъ нибудь отношеніи *самого Гегеля*, — каждый годъ даетъ намъ десять новыхъ философскихъ системъ. Поэтому, гдѣ производительность не равняется нашей, тамъ мы уже видимъ вымираніе... Но что пользы въ этой пестрой давкѣ,—что пользы въ такомъ напряженіи силъ, когда изъ всего этого напряженія *въ концѣ не выходитъ ровно ничего?* Или, въ какой бы изъ этихъ многочисленныхъ системъ можно указать, хоть въ самой малой долѣ, что̀ бы имѣло устойчивость и обѣщало сохранить ее и на будущее время?..»*)

Показанія Бенеке относительно количества сработанныхъ системъ могутъ показаться позволительнымъ преувеличеніемъ. Въ дѣйствительности, это далеко не обрисовываетъ настоящихъ размѣровъ нѣмецкой философской производительности. Точное количество всѣхъ нѣмецкихъ системъ философіи едва ли извѣстно и самимъ нѣмецкимъ антикварамъ. Достаточно сказать, что въ библіографическомъ указателѣ философскихъ сочиненій въ Германіи, съ половины прошлаго до половины текущаго столѣтія, Эрша и Грубера,—показано около 2000 именъ нѣмецкихъ философовъ... Истинно изумительное напряженіе силъ!... И если бы мы не видѣли въ этомъ средневѣко-

*) Die neue Psychologie p. 306.

ваго порядка вещей, съ его сотнями тысячъ фоліантовъ и докторами angelici, seraphici, magni, irrefragabiles, divi,—можно было бы прійти въ отчаяніе за способность нѣмецкихъ ученыхъ къ обработкѣ нравственныхъ наукъ...

Но «спекулятивная заносчивость», внушавшая пренебреженіе къ иностранной литературѣ, создала сама себѣ заслуженную кару. Бенеке былъ послѣдній психологъ, пользовавшійся произведеніями изъ школы Локка; и съ нимъ покончилась нѣмецкая оригинальная литература. Подвозъ иностранныхъ идей прекратился, и нѣмецкой лабораторіи пришлось переплавлять дешевые матеріалы своего приготовленія. Работа кипѣла съ непомѣрною быстротою и тратою силъ; а новаго ничего не выходило; домашнія издѣлія философской фабрики не могли обмануть относительно своей низкой пробы.

Такое истощеніе прежней оригинальности соединялось въ тоже время съ самыми напыщенными претензіями на оригинальность. Оба обстоятельства вызвали литературныя заявленія Фихте младшаго и его кружка. Отсутствіе прежней оригинальности, не смотря на всѣ усилія стать оригинальнымъ, оправдывало въ глазахъ Фихте то направленіе, которое онъ преслѣдовалъ въ своихъ сочиненіяхъ, и въ своемъ «Журналѣ спекулятивнаго богословія и философіи», издававшагося съ 1837 года. Фихте полагалъ, что все жалкое положеніе нѣмецкой философіи, въ которое ввергла ее неугомонная «фабрикація системъ»,—выходило именно изъ этихъ безплодныхъ претензій на оригинальность, изъ этого желанія расходиться съ другими какъ можно больше, изъ этого духа мелкой суетности, влекущаго неизбѣжно полную изолированность частныхъ усилій, отсутствіе всякаго про-

долженія начатыхъ трудовъ и, въ концѣ, одинъ эфемерный рядъ системъ, безъ всякихъ осязательныхъ послѣдствій для историческихъ успѣховъ нѣмецкой философіи. По мнѣнію Фихте, нѣмецкіе философы должны были взяться за простое «примиреніе» всѣхъ «оригинальныхъ» системъ нѣмецкой философіи,—т. е. Канта, Фихте старшаго, Шеллинга, Гегеля, Фриза, Гербарта и Бенеке,—взяться за ту именно работу, которой онъ посвящалъ свои философскія усилія.—Послѣ всего что мы знаемъ объ этихъ «оригинальныхъ» системахъ, мысль Фихте представляется въ весьма странномъ свѣтѣ. На этихъ самыхъ системахъ мы уже узнали достаточно послѣдствія примирительныхъ усилій, и предчувствуемъ, что должно выйти изъ практики этой методы философствованія, въ указанныхъ этимъ ученымъ предѣлахъ. Вся новость фихтева всеисцѣляющаго философскаго элексира заключается не въ методѣ, а въ способахъ пользованія ею. Для счастливаго приложенія этой методы, по его мнѣнію, нельзя ограничиться прочтеніемъ двухъ-трехъ системокъ, за которымъ тотчасъ слѣдовала обыкновенно «фабрикація» новой, а нужно изучить предварительно по крайней мѣрѣ системы всѣхъ нѣмецкихъ корифеевъ философіи. И далѣе, эта философская обязанность должна быть усвоена всѣми нѣмецкими философами безъ исключенія.

Какъ ни поверхностна идея этого философскаго эклектизма, ограничивающаго свои примирительныя стремленія туземными системами философіи; но въ ней повидимому заключалось самое надежное средство, возстановить упадшую нѣмецкую философію.—Чего недоставало нѣмецкимъ философамъ, по мнѣнію Фихте?—Одной твердой системы философіи. — Представимъ теперь, что всѣ

безъ исключенія нѣмецкіе философы начинаютъ примирительное сліяніе всѣхъ фундаментальныхъ теорій или «принциповъ» оригинальныхъ системъ. Разница должна конечно выйти между сработанными такимъ образомъ частными системами; но по однообразію самыхъ факторовъ этихъ системъ, нельзя было ожидать, чтобъ эта разница оказалась значительною. Такимъ образомъ, мы получили бы въ результатѣ нѣчто близкое къ одной системѣ въ которой одинаково твердо убѣждены всѣ нѣмецкіе философы.—Притомъ же ничто не мѣшало думать объ устраненіи и этой незначительной разницы, путемъ взаимнаго соглашенія, если только можно было надѣяться, уничтожить господствовавшую до тѣхъ поръ разобщенность нѣмецкихъ философовъ, ввести ихъ въ дружелюбный обмѣнъ идей, и дать ихъ трудамъ коллективное направленіе...

Послѣднія препятствія Фихте точно также не отчаявался преодолѣть. Въ 1846 году, онъ издалъ «Приглашеніе къ философскому конгрессу»; а съ 1847 года, перемѣнилъ программу своего журнала, открывши его страницы для всѣхъ нѣмецкихъ философскихъ партій.

Объ этихъ усиліяхъ Фихте мы упоминаемъ потому, что, по поводу его приглашенія къ философскому конгрессу, и новой программы его философскаго журнала, между нѣмецкими философами открылась оживленная полемика, въ которой пробилось наконецъ сознаніе дѣйствительныхъ успѣховъ ихъ философіи, со временъ Канта, и безотраднаго положенія, къ которому она она пришла, вслѣдствіе своего ложнаго направленія.—Въ «Приглашеніи къ конгрессу» высказаны мотивы и надежды одушевлявшія Фихте. «Если сравнить литературное

положеніе философіи нашего времени»—писалъ онъ здѣсь между прочимъ—«съ живымъ и въ высшей степени дружественнымъ сношеніемъ замѣчательнѣйшихъ ученыхъ во времена Лейбница, то получимъ самый неутѣшительный контрастъ. Большая часть изъ насъ одиноко, подобно кротамъ, копаютъ въ собственныхъ норахъ, и опасаются недоброй встрѣчи. прикасаясь къ подземнымъ ходамъ другихъ. Въ наукѣ самаго высокаго и универсальнаго интереса, каждый упорно говоритъ своимъ языкомъ, слѣдуетъ только собственной терминологіи; короче, силится прежде всего стать оригинальнымъ между другими, вмѣсто того чтобъ искать общаго и связующаго. Отсюда, при случайно встрѣчаемомъ участіи, почти никому не удается узнать въ точности, какое мнѣніе объ немъ сложилось у его товарищей по профессіи. И можетъ ли вообще сложиться такое сужденіе, когда только изрѣдка входятъ въ собственный смыслъ занятій другого, когда каждый выпрядаетъ лишь собственную ткань, которая, не имѣя связи съ другими, должна, какъ и всѣ ограниченные порывы, остаться однимъ отрывкомъ, и можетъ произвесть только случайное и ограниченное вліяніе, встрѣчая всюду точно также вполнѣ готовое и законченное? И такимъ образомъ, настоящая философская литература представляетъ намъ зрѣлище такой безцѣльной изолированности, такой разрозненности превосходныхъ силъ, какое едва ли встрѣчалось въ подобной мѣрѣ въ прежнее время;—несоразмѣрность напряженія силъ съ дѣйствительными успѣхами, которая могла бы почти запугать для всякаго продолженія трудной нити спеціальнаго изслѣдованія и дѣйствія, если бы соображаться только съ внѣшними (?) результатами. При этомъ столько говорятъ о «философіи

нашего времени», — подъ которою каждый естественно разумѣетъ только свою,—а забываютъ, что и при самомъ счастливомъ исходѣ останутся съ нею на полдорогѣ, если она не станетъ общимъ дѣломъ; сколько наше время не представляетъ мелочнаго и стѣснительнаго, въ немъ знаменательно то, что его судьба не опирается больше на славу одного лица, и что, напротивъ, итти дальше можно только въ *сознаніи* общности»... *)

Не смотря на туманность этихъ фразъ многое выдается... Славнаго имени, группирующаго школы и задающаго тонъ, больше не завоюешь, не смотря на всѣ усилія отдѣлиться отъ другихъ и прославиться оригинальностію. Необходимо итти рука объ руку, и работать въ интересѣ общемъ, а не въ интересахъ собственной персоны.—Все это вѣрно; да какъ избѣгнуть чувствуемыхъ золъ? Можно ли побороть послѣдствія, когда причины остаются въ дѣйствіи? Что породило эту страсть къ оригинальности? Что развило эту манію на цѣльныя, законченныя системы?—«Примирительная метода». Если не хочешь дѣлать простыхъ компиляцій, то займись сліяніемъ того, что̀ тебѣ удалось перечитать: другихъ методъ изслѣдованія не существовало у нѣмецкихъ философовъ. А развѣ при этой работѣ можно обратить вниманіе, когда система будетъ походить на простую компиляцію, когда она не выдается изъ другихъ особеннымъ цвѣтомъ?... Вотъ гдѣ начало этой страсти къ оригинальности, вотъ причина этого стремленія расходиться со всѣми какъ можно больше и дальше!—Что соединяетъ ученыя уси-

*) Zeitschrift fur speculativ Theologie und Philosophie, von Fichte etc. XVI B. 1.

лія, со всѣми благотворными послѣдствіями дружныхъ работъ? – Предметъ науки,—не эти фантастическіе предметы, въ которые вѣрила нѣмецкая философія,—эти «мировые духи», «абсолютныя тожества», «темныя области въ духѣ», и т. д.,—а предметъ всѣмъ извѣстный и для всѣхъ безспорный, предметъ общаго наблюденія, общаго опыта.— Что упрочиваетъ солидарность ученыхъ трудовъ?—Критика, — не эта критика, которая направлена къ тому, чтобы задавить фантазіи другого и поставить на ихъ мѣсто свои собственныя,—а критика, изслѣдующая, насколько работы другого удовлетворяютъ требованіямъ безпорныхъ методъ,—что должно быть принято за несомнѣнную и твердую истину, что подлежитъ переизслѣдованію и т. д.—А «примирительная метода», которою одушевленъ Фихте, развѣ не состоитъ именно въ томъ, чтобы становиться, въ отношеніи къ дѣйствительно существующимъ предметамъ, во второй, третьей, десятой и сотой дистанціи, подвигаясь постоянно впередъ по пути спая готовыхъ теорій? Или, развѣ сущность примирительной методы не состоитъ именно въ отсутствіи всякихъ логическихъ методъ изслѣдованія, — въ одной операціи ничѣмъ необуздываемыхъ творческихъ или производительныхъ ассоціацій? Развѣ фантазіи можно предписать объединяющія работы трезваго научнаго ума, распространеннаго Бэкономъ и Локкомъ, и такъ блестяще заявившаго себя упорнымъ критическимъ продолженіемъ ихъ дѣла, сопровождавшимся весьма наглядными «дѣйствительными» результатами? Фихте принималъ простой симптомъ прискорбнаго положенія нѣмецкой философіи, за нѣкоторую причину, и думалъ, что если бы удалось сблизить всѣ существующія философскія партіи въ Гер-

маніи, и заставить каждаго философа принимать сердечное участіе въ вымыслахъ другихъ его товарищей по профессіи, то одно это обстоятельство оказало бы уже чудеса успѣха.—

Приглашеніе Фихте произвело, какъ и слѣдовало ожидать, весьма противоположныя впечатлѣнія. Друзья Фихте, поклонники открытаго эклектизма, сочувственно отозвались на его призывъ, и въ порывѣ откровеннаго признанія, вызваннаго его приглашеніемъ, прибавили много дорогихъ красокъ, дорисовывающихъ тогдашнее положеніе нѣмецкой философіи. Линдеманъ, одинъ изъ сотрудниковъ философскаго журнала Фихте, писалъ по этому поводу, между прочимъ, слѣдующее. «Приглашеніе высокочтимаго издателя этого журнала, къ съѣзду нѣмецкихъ философовъ, встрѣтило, какъ и всѣ новыя предложенія, частію благопріятные, частію неблагопріятные отзывы. Отозвавшіеся неблагопріятно, считаютъ все предложеніе неудачнымъ, неблагоразумнымъ и даже опаснымъ, полагая, что мы философы должны всего больше остерегаться публичныхъ и устныхъ сношеній другъ съ другомъ. Потому что они опасаются, что черезъ это мы можемъ потерять и ту малую-толику уваженія, какою пользуемся еще въ небольшомъ кругу образованныхъ людей. Свои опасенія они основываютъ на томъ, что, при необыкновенной разрозненности и изолированности, при непрерывной фабрикаціи системъ (Systemmacherei), и связанномъ съ этимъ, смѣшеніи понятій и языковъ, мы по всей вѣроятности оставимъ далеко за собой зрѣлище швейцарскихъ засѣданій, покойнаго нѣмецкаго или безславной памяти польскаго сейма; что мо-

жемъ даже сдѣлать себя смѣшными въ глазахъ всей нѣмецкой и европейской публики, такъ что при дальнѣйшихъ, отличившихся путаницею приключеніяхъ, перестануть говорить· шло какъ на польскомъ сеймѣ, — а какъ на съѣздѣ нѣмецкихъ философовъ. Правда, это не обнаруживаетъ особенно-лестнаго довѣрія къ осмотрительности и умному поведенію зрѣлѣйшихъ представителей свѣтской мудрости. Между тѣмъ такія опасенія отнюдь не неосновательны, если согласиться съ тѣмъ живымъ изображеніемъ плачевнаго состоянія нѣмецкой философіи и ея воздѣлывателей, которое такъ вѣрно и правдиво нарисовалъ Фихте, по поводу своего приглашенія».

Авторъ дѣлаетъ по этому предмету нѣсколько сильныхъ замѣчаній, и потомъ продолжаетъ:

«Я однакожъ не только не раздѣляю всѣхъ изложенныхъ опасеній», но и живу напротивъ въ твердой увѣренности, что вызываемый философскій съѣздъ удовлетворяетъ настоятельной потребности времени; даже больше, при настоящемъ состояніи нѣмецкой философіи, есть единственное средство спасенія. Потому что, при настоящемъ порядкѣ вещей, о какой нибудь нѣмецкой философіи не можетъ быть и рѣчи: она должна быть достигнута впервые нашими собраніями. Мои резоны относительно современной необходимости этихъ собраній я намѣренъ раскрыть подробно.

«Теперь все больше распространяется убѣжденіе, что продолжающаяся до сихъ поръ фабрикація системъ угрожаетъ такъ разбить нѣмецкую философію, что мы наконецъ получимъ столько же философій, сколько и философовъ. Жалкая системоманія, которая въ наше время господствуетъ повидимому сильнѣе чѣмъ когда ни-

будь, должна же быть прекращена однажды навсегда, если мы не хотимъ потерпѣть совершеннаго кораблекрушенія и потерять всякое уваженіе со стороны»... Авторъ раскрываетъ историческое дробленіе нѣмецкой философіи со временъ Канта, и дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: «Такъ-то съ каждымъ днемъ разрастается дробленіе; такъ-то въ нашемъ отечествѣ безчисленныя философіи выскользаютъ непредвидѣнно, какъ грибы. А между тѣмъ всѣ мы согласны, что, по крайней мѣрѣ по положенію дѣла, должна быть только одна философія. Какъ можно далѣе пріобрѣтать для философіи сторонніхъ образованныхъ лицъ, когда среди насъ самихъ, философовъ, господствуетъ вавилонское смѣшеніе понятій и языковъ? Какъ можно ожидать, чтобы иностранные мыслители пріобрѣли высокое понятіе о нѣмецкой философіи, когда мы въ состояніи представить имъ лишь нѣмецко-философскій сумбуръ, а не какую нибудь нѣмецкую философію»?. .*)

Печальное и позднее признаніе!.. Какой поразительный контрастъ съ тою «спекулятивною заносчивостію» относительно необыкновенныхъ способностей нѣмецкой націи къ дѣлу философіи; относительно предопредѣленія нѣмцевъ къ ея дальнѣйшему усовершенствованію; относительно благодѣтельной эры, открытой человѣчеству Кантомъ, и просвѣтительныхъ достоинствъ «новѣйшей» философіи!...

Къ чему направлялась вся эта затѣя философскаго конгресса, это выскалъ, очень не двусмысленно, винов-

*) Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, von Fichte. XVII B. 1.

никъ приглашенія, по поводу новой программы своего философскаго журнала и возбужденныхъ ею споровъ.

Сотрудникъ Фихте по редакціи, Ульрици, не пощадилъ острыхъ словъ, на счетъ философской системоманіи, въ писанной имъ новой программѣ фихтева журнала, и тѣмъ возбудилъ у многихъ философовъ недоразумѣнія относительно своей преданности системѣ, безъ которой, по общему убѣжденію со временъ Вольфа, философія существовать не можетъ. Или система, построенная изъ какихъ нибудь «универсальныхъ принциповъ»; или — нѣтъ болѣе философіи! Мы уже видѣли, что одинъ сплошной спай готовыхъ теорій, одно построеніе à priori—и система философіи, de facto выражали у нѣмецкихъ философовъ одну и туже вещь. Отказаться отъ системы, значило отказаться отъ всего прошлаго; значило ступить на путь новыхъ работъ, по тѣмъ методамъ, которыя указывали Бэконъ, Локкъ и ихъ продолжатели въ Англіи; значило, однимъ словомъ, подписать смертный приговоръ нѣмецкой философіи. Поэтому, острыя слова относительно фабрикаціи системъ возмутили сердца нѣмецкихъ философовъ. Но недоразумѣніе продолжалось недолго: почтенный авторъ программы скоро заявилъ, что, нападая на страсть къ систематизаціи, онъ имѣлъ въ виду только школу Гегеля, у которой «система», и «абсолютный духъ» въ своей послѣдней ступени «эволюціи», суть совершенно одно и тоже. Наконецъ и самъ Фихте, въ статьѣ, носящей курьезное заглавіе: «О нѣмецкой фабрикаціи системъ и ея послѣдствіяхъ», — совершенно разсѣялъ внушенныя подозрѣнія. Оказалось, что относительно системы, построенной изъ одного универсальнаго принципа, никакихъ споровъ не существовало. Вся разница между

Фихте и его возражателями состояла въ томъ, что послѣдніе ожидали такой непоколебимой и всерѣшающей системы отъ труда единоличнаго, между тѣмъ какъ Фихте—отъ труда коллективнаго. Послѣдніе полагались на новую нѣмецкую производительность, которая наконецъ подаритъ Германіи какого нибудь единодержавнаго и неувядающаго Гегеля; между тѣмъ какъ Фихте полагалъ, что такимъ образомъ пришлось бы слишкомъ долго томиться въ ожиданіяхъ: потому что, по его мнѣнію, успѣхъ философіи будетъ итти только соразмѣрно ничего не упускающему соединенію всѣхъ «принциповъ» уже готовыхъ системъ.

«Настаиваютъ»,—говоритъ въ указанной статейкѣ Фихте,—«что ничего не остается дѣлать какъ только поджидать, чтобы когда нибудь и кто нибудь *одинъ*, хотя бы и опираясь на плечи своихъ предшественниковъ, «открылъ» однажды навсегда одну *систему*, одно *органическое цѣлое* философскаго знанія, которое затѣмъ и осталось бы неопровержимою или непоколебимою основою всякаго знанія.

«Такъ какъ подобная система до сихъ поръ пока не «измышлена», то безъ сомнѣнія приходится все ожидать *философскаго Мессіи*; или лучше, всякій выставляющій такую систему, въ правѣ считать себя за этого Мессію, до тѣхъ поръ пока не будетъ опровергнутъ. И именно въ нашу минуту, пособить философіи и укрѣпить снова ея колеблющееся вліяніе можно будто бы только тѣмъ, чтобы теперешнія расходящіяся направленія уступили мѣсто *единодержавію какой нибудь единственной системы*. Кто отрицаетъ такую будущность, тотъ будто бы вообще отчаявается въ философіи, даже болѣе, тотъ совершаетъ измѣну въ палладіумѣ науки!

«Мы, продолжаетъ Фихте, уже указали основанія, которыя способны дать полное оправданіе этимъ сбивчивымъ полуистиннымъ гаданіямъ. Конечно, и на будущее время станутъ появляться оригинальныя системы, которыя тѣмъ шире охватятъ результаты философствованія веденнаго до сихъ поръ, чѣмъ болѣе будутъ опираться на плечи своихъ предшественниковъ. Но тѣмъ менѣе будутъ онѣ «открытіями», въ смыслѣ проницательнаго изобрѣтенія и измышленія «новыхъ», до сихъ поръ неслыханныхъ понятій или гипотезъ; такую методу мы должны рѣшительно опровергать, какъ источникъ всѣхъ заблужденій, давшихъ донынѣ одно субъективное, абстрактное и пустое мышленіе»*)...

И такъ вотъ замѣчательный критерій философскихъ истинъ: чѣмъ вѣрнѣе система философіи, тѣмъ менѣе она представитъ новизны, сравнительно съ системою Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фриза, Гербарта, Бенеке! Конечно, «изобрѣтеніе и измышленіе новыхъ понятій» есть дѣло дикое и плачевное: понятія не машины; они не изобрѣтаются и не измышляются, а добываются путемъ наблюденій, путемъ экспериментаціи и основанной на ней дедукціи; процессъ научнаго мышленія весьма далекъ отъ художественныхъ композицій. Но развѣ палліатива, предлагаемая Фихте, не есть въ существѣ приглашеніе къ тому же «изобрѣтенію и измышленію новыхъ понятій», которое онъ такъ рѣшительно опровергаетъ? Развѣ можно спаять, въ одинъ принципъ, принципы корифеевъ нѣмецкой философіи, не придумывая какой нибудь новой комбинаціи ихъ теорій? И какимъ

*) Ibid. XVIII B. I.

образомъ можно связать всѣ эти теоріи построенныя Кантомъ, Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ, Фризомъ, Гербартомъ, Бенеке? —Заявляя свою философскую тенденцію, Фихте не чувствовалъ, что онъ приглашалъ къ самому жалкому труду, что онъ рекомендовалъ все спекулятивное измышленіе «абсолютныхъ тожествъ», «темной области въ духѣ», «стѣсненныхъ представленій», «примитивныхъ силъ», «слѣдовъ» и т д.,—слить коллективными усиліями въ одну законченную систему философіи. -

Увѣщанія Фихте имѣли свое дѣйствіе. Журналъ его сталъ наполняться статьями всѣхъ нѣмецкихъ философскихъ партій. Обстоятельство это, конечно, облегчило труды по редакціи: но чтобъ имѣло послѣдствія, на которыя разсчитывалъ Фихте, этого до сихъ поръ не обнаружилось.—Философскій конгрессъ точно также состоялся, въ 1848 году, въ Готѣ. Изъ протоколовъ засѣданія оказывается, что предсѣдательствовалъ на немъ самъ виновникъ идеи философскаго собранія; что было сказано до пяти рѣчей сотрудниками его журнала, въ томъ числѣ Г. Ульрици—«О категоріяхъ», и Г. Фортлаге —«Объ имманенціи и трансценденціи»; что возраженій ораторамъ заявлено не было, и философскій сеймъ не напомнилъ собою «безславной памяти сеймъ польскій»,—какъ это и предсказывалъ Линдеманъ;—и что наконецъ нѣмецкіе философы мирно разошлись, послѣ угощеній либеральнаго готскаго герцога. Можно думать, что этотъ съѣздъ имѣлъ благопріятное вліяніе на развитіе семейнаго знакомства; но чтобъ исполнились ожиданія Гг. Фихте, Ульрици, Линдемана и т. д.,—этого мы опять не открываемъ въ позднѣйшей исторіи нѣмецкой философіи.

Фихте, конечно, не ошибся въ своихъ разсчетахъ; но—не потому, чтобъ его философская тенденція вовсе не осуществилась на дѣлѣ; а именно потому, что она осуществлялась,—осуществлялась гораздо раньше его новой программы журнала, и философскаго конгресса. Потому что всѣ эти системы, «выскользавшія непредвидѣнно, какъ грибы», и были ничто иное, какъ спаи различныхъ системъ нѣмецкихъ корифеевъ, съ окружающими ихъ группами системокъ ихъ философскихъ партій. Труды самого Фихте были давно извѣстны, и около него давно уже группировалось не малое число подражателей восхваляемому имъ философскому направленію. Вѣрный своимъ стремленіямъ, Фихте захватилъ, сколько могъ, изъ всѣхъ системъ идеализма и реализма, и произвелъ на свѣтъ нѣкоторую весьма сложную философскую эссенцію, которою онъ надѣялся возродить отжившую свой вѣкъ нѣмецкую философію. Эклектизмъ Фихте пользуется у своей партіи именемъ *реаль-идеализма*; Мишле называетъ его, и его партію, псевдо-гегеліанами, такъ какъ они прихватили частичку и изъ Гегеля; хотя, по правдѣ, ихъ можно бы съ неменьшею точностію назвать и псевдо-кантіанами, и псевдо-шеллингіанами, и псевдо-гербартіанами и т. д. Вѣрнѣе называютъ ихъ латитудинаристами, за полную безцвѣтность ихъ направленія и мертвый подборъ къ своей системѣ, всего что только имъ понравится. Въ числѣ ближайшихъ друзей Фихте, по этому направленію, стояли Ульрици, Виртъ, Мерингъ, Вейссе. Къ нимъ примыкали философы, работавшіе въ томъ же направленіи—спаиванія готовыхъ системъ главныхъ представителей нѣмецкой философіи, но съ нѣкоторымъ оттѣнкомъ, въ пользу нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такимъ

образомъ замѣчено, что Лотце и Тренделенбургъ сформировали свои системы метафизики, подъ особеннымъ вліяніемъ Гегеля и Гербарта, на которыхъ они поэтому, по обычаю всѣхъ нѣмецкихъ философовъ, всего больше и нападаютъ.—Обыкновенная манера нѣмецкихъ спайщиковъ въ томъ именно и состоитъ, чтобы заявить свою вражду къ спаиваемымъ системамъ; а это конечно не трудно: надобно только доказывать—что взятыя отдѣльно, онѣ никуда не годятся; и тогда нашъ спай можетъ показаться для другихъ дѣломъ совершенно новымъ и составляющимъ, сравнительно съ разбитыми системами, несомнѣнный успѣхъ.—У нѣкоторыхъ замѣтили желаніе, повидимому не совсѣмъ понятное:—получить результаты идеализма тѣми способами, которыми пользовались корифеи реализма; но послѣ всего что нами замѣчено о значеніи силлогизма, индукціи и художественной симметріи, въ системахъ представителей нѣмецкой философіи вообще, и въ системахъ Генриха Шуберта и Бенеке въ частности,—попытка эта не должна удивлять насъ: все это относится, какъ мы сказали, только къ методѣ изложенія, а не къ методѣ изслѣдованія. Идеалистамъ понравилась индукція; опытъ Фриза и Бенеке убѣдилъ ихъ до очевидности, что, принимая индукцію, они не имѣютъ никакой нужды, оставлять своихъ прежнихъ взглядовъ; а между тѣмъ вкусу противиться трудно.—Такими экспериментами надъ системами идеализма занимались, напр., Рейнгольдъ младшій, Фортлаге, Форлендеръ, Бидерманъ, Ф. Фишеръ, Гешель и др. Послѣдніе три писателя производили этотъ опытъ по преимуществу надъ системою Гегеля.

Въ литературномъ заявленіи, подъ заглавіемъ По вопросу о душѣ,—философская исповѣдь Э. Г. Фихте»,—послѣдній представилъ сущность своихъ психологическихъ теорій, а нѣкто Низе помѣстилъ коротенькій очеркъ этого заявленія въ фихтевомъ журналѣ.

«По вопросу о душѣ», говоритъ здѣсь Низе, «Фихте, какъ извѣстно, состоитъ въ спорѣ съ Лотце. Лотце выходитъ изъ того предположенія, что душа есть сознаніе, и въ этомъ качествѣ должна быть чѣмъ нибудь непространственнымъ, — хотя онъ указываетъ ей своопредѣленное мѣсто въ человѣческомъ организмѣ, и именно въ той части мозга, гдѣ, по всѣмъ анатомическимъ разысканіямъ, всѣ первныя волокна повидимому сходятся между собою. А такъ какъ нервныя волокна, какъ бы ни были нѣжны, суть все же нѣчто пространственное, и потому не могутъ быть поставлены въ связь съ чѣмъ нибудь непространственнымъ, то Лотце принимаетъ нѣкоторый медіумъ,—какъ онъ выражается,—парэнхиму въ которой находится душа. Эта парэнхима выполняетъ пространство между душею и концами нервовъ, принимаетъ дѣйствія выходящія изъ нервныхъ концовъ, и переноситъ ихъ дальше на душу. Фихте же утверждаетъ слѣдующее: душа не есть что нибудь просто непространственное, а есть скорѣе существо образующее извѣстное пространство и занимающее пространство.—Лотце говоритъ: душа имѣетъ свое мѣстопребываніе въ опредѣленномъ пунктѣ мозга. Фихте напротивъ· она присутствуетъ во всѣхъ пунктахъ всего тѣлеснаго организма — Лотце говоритъ: душа надѣлена отвнѣ отвѣчающимъ ея особенности тѣломъ. Фихте напротивъ: душа образуетъ сама себѣ свое тѣло, соотвѣтственно своимъ особенное

стямъ. Фихте называетъ взглядъ Лотце гипотезою приноравленія (Anpassungshypothese), а свой собственный—гипотезою образованія (Gestaltungshypothese). Оба взгляда онъ называетъ гипотезами, но утверждаетъ, что его взглядъ имѣетъ за собою несравненно высшую степень вѣроятности».

Замѣтивши о достоинствахъ той и другой гипотезы, авторъ продолжаетъ:

«Душа—говоритъ Фихте - ведетъ не только *сознательную*, но и *предсознательную* жизнь (vorbewusstes Leben). Но и здѣсь она есть уже опредѣленное индивидуальное существо, и дѣйствуетъ соотвѣтственно этой индивидуальности; и здѣсь уже она существо одаренное разумомъ, и дѣятельность ея управляется разумными цѣлями. Въ эту *безсознательную* жизнь падаютъ, прежде всего, всѣ тѣ дѣйствія, вслѣдствіе которыхъ человѣческое тѣло получаетъ свой опредѣленный индивидуальный видъ. Она сама, изъ неорганическихъ окружающихъ ее веществъ, образуетъ себѣ приличное органическое тѣло, со всѣмъ что нужно для его поддержанія, и для предназначенной ему служебной цѣли. Но къ этой безсознательной жизни относятся также и высшія вдохновенія и откровенія художественной, научной, нравственной и религіозной жизни, которыя возникаютъ въ насъ помимо нашего намѣренія, и потому не могутъ имѣть своего начала въ нашихъ сознательныхъ мысляхъ и рѣшеніяхъ. Къ этой предсознательной жизни принадлежитъ также и весь этотъ таинственный міръ, который проступаетъ въ сновидѣніяхъ, видѣніяхъ, состояніяхъ магнетизма и сомнамбулизма.—Къ жизни *сознательной* относятся, напротивъ, всѣ состоянія и событія

нашей внутренней жизни, которыя бываютъ послѣдствіемъ нашего мышленія и воли, и въ которыхъ мы можемъ дать себѣ полный отчетъ. Органъ принадлежащій душѣ *сознательной*, есть мозгъ, — не такъ впрочемъ, чтобы нужно было указывать ей твердое мѣстопребываніе въ какомъ нибудь опредѣленномъ пунктѣ мозга.— Напротивъ, душа *предсознательная*, своею дѣятельностію, образующею, поддерживающею и оживляющею тѣло, присутствуетъ во всѣхъ пунктахъ тѣлеснаго организма, и имѣетъ своимъ органомъ всю нервную систему. Сверхъ того, въ этой же сферѣ душевной жизни есть множество психическихъ состояній, въ которыхъ дѣятельность души слѣдуетъ мыслить относительно или абсолютно свободною отъ всякаго тѣлеснаго услуженія, обязанною единственно самой себѣ. Здѣсь открывается совершенно новая область душевной жизни, именно общеніе съ другимъ міромъ, невидимымъ, лежащимъ по ту сторону чувственныхъ явленій,—возникаютъ вопросы о вліяніи высшаго міра на міръ человѣческій. Религіозная область общенія между Богомъ и людьми, при посредничествѣ ангеловъ и Сына, предоставляется нашему дальнѣйшему размышленію». *)

Въ этихъ психологическихъ теоріяхъ Фихте можно безъ всякаго сомнѣнія усмотрѣть слѣды различныхъ вліяній нѣмецкаго идеализма и реализма; углубленіе духа подвинулось впередъ: темная область порасширилась и готова принять необозримые размѣры «абсолютнаго развитія». Это однако не мѣшаетъ намъ видѣть, въ психологіи Фихте и его друзей, рѣшительный шагъ назадъ,

*) Ibid. XXXVI B. 2.

сравнительно съ системою Фриза, Гербарта и Бенеке. Потому что вся эта психологическая поэма есть только смѣсь обыкновенной картезіанской пневматологіи, съ различными старыми и новыми отпрысками мистики.

Вотъ замѣчательная литература психологіи, обязанная своимъ происхожденіемъ стремленію примирить результаты системъ главныхъ представителей нѣмецкой философіи духа.

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstelung. 1819. *Hartmann*: Die Philosophie des Unbewussten 1868.

E. Reinhold: Lehrbuch der philosophisch-propedeuischen Psychologie. 1839.

F. Vorländer: Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele. 1841.

K. F. Fischer. Grundzuge des Systems der Philosophie. I Band. I Ab. Anthropologie. 1854

K. Fortlage: System der Psychologie aus den Beobachtungen des inneren Sinnes. 1854. 2 Th. Acht psychologische Vortrage. 1869. Beitrage zur psychologie als Wissenschaft aus Speculation und Erfahrung. 1875.

B. H. Lotze. Microkosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3 Bde. 1856—64. 3-te Aufl. 1876—78.

F. Goeshel: Der Mensch nach Leib, Seele und Geist. 1856.

F. Rose: Die Psychologie als die Einleitung in die Individualitätsphilosophie 1856.

G. Biedermann: Die Wissenschaft des Geistes. 1858. 3-te Aufl. 1870.

Weisse· Das unbewusste Geistesleben und die gottliche Offenbarung. 1859.

J. H. Fichte: Anthropologie. 1856. 3-te Aufl. 1876. Psychologie I Th. 1864.

C. Badenhausen: Isis. Der Mensch und die Welt. Bande 1—IV. 1863. 2-te Aufl. 1870—71.

O. Caspari: Die Psycho - physische Bewegung in Rucksicht der Natur ihres Substrates. 1869.

C. Werner: Uber Wesen und Begriff der Menschenseele. 2-te Aufl. 1867. Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpuncte dargestellt. 1870.

F. A. von Hartsen: Untersuchungen uber Psychologie. 1869. 2-te Ausg. 1877.

F. Korner: Das Werden und Wachsen des menschlichen Geistes. 1869. Der Menschengeist in seiner personlichen und weltgeschichtlichen Entwicklung 1870. Thierseele und Menschengeist. 1872. Die Seele und ihre Thatigkeiten. 1880.

C. F Wyneken: Das Naturgesetz der Seele. 1869.

L. Noiré. Die Welt als Entwicklung des Geistes 1874.

H. Ulrizi: Leib und Seele. Grudzuge einer Psychologie des Menschen. 2 Bde. 2-te Aufl. 1874.

G. F. Pfisterer: Padagogische Psychologie. 1880.

Fichte, Ulrizi und Wirth: Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. Изд. съ 1837 года.

Въ исторіи эклектизма мы встрѣтили, кромѣ уже извѣстной «примирительной методы», одинъ выпуклый фактъ, который нельзя было не поставить на видъ, пополняя наши замѣчанія о нѣмецкой философіи духа: это—пробудившееся наконецъ сознаніе того, что̀ и какъ тво-

рится въ нѣмецкомъ философскомъ мірѣ,—сознаніе этой жалкой «фабрикаціи системъ», и этого «вавилонскаго смѣшенія понятій и языковъ» представившаго въ цѣломъ какой-то «нѣмецко-философскій сумбуръ, а не какую нибудь нѣмецкую философію».

Намъ еще пріятнѣе отмѣтить другіе факты, свидѣтельствующіе, что философскій мракъ, въ которомъ оставались по доброй волѣ нѣмецкіе философы, значительно потерялъ свой интересъ въ послѣдніе двадцать лѣтъ *). Достаточно замѣтить, что роль идеализма, который властвовалъ надъ умами нѣсколькихъ поколѣній, сдѣлалась нынѣ такъ ничтожна, что приверженцевъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, рѣдѣющихъ съ каждымъ годомъ, встрѣчаемъ въ Германіи нашего времени скорѣе какъ странный анахронизмъ, едва понятный въ кругу живыхъ интересовъ теперешней нѣмецкой науки; что Фризъ, Гербартъ и Бенеке стали предметомъ добраго вниманія и даже нѣкоторой моды, съ того времени, какъ началъ терять свою силу нѣмецкій идеализмъ, въ системѣ Гегеля составлявшей его послѣднее слово; что система Фриза не встрѣтила однако большого участія къ своимъ трансцендентальнымъ теоріямъ, — и всѣмъ вниманіемъ, какимъ его окружаютъ нынѣ, онъ обязанъ своему открытому предпочтенію индуктивнаго изслѣдованія духа; что Бенеке до сихъ поръ не нашелъ, въ средѣ спеціалистовъ, большого расположенія къ своимъ «подвижнымъ элементамъ» и ихъ ассоціаціи въ духовную субстанцію,

*) Писано въ 1867 году. Послѣдующія явленія исторіи философіи не позволяютъ намъ отступиться отъ высказанныхъ здѣсь наблюденій и заключеній относительно успѣховъ индуктивной методы изслѣдованія духа въ Германіи

и восхваляется собственно за то, что, въ періодъ господства идеализма, онъ защищалъ дѣло индуктивной методы, даже въ ущербъ своей профессорской карьерѣ; что Гербартъ, наконецъ, встрѣчая общее сочувствіе своему психологическому опыту, тѣмъ не менѣе, въ числѣ своихъ послѣдователей, нашелъ и такихъ, которые заявили желаніе обрабатывать его психологію, безъ помощи метафизики и математики. Правда, нѣмецкій идеализмъ существуетъ и донынѣ; и изъ распространившейся въ послѣднее время склонности къ индуктивной методѣ еще нельзя выводить прямо, чтобъ это было признакомъ упадка симпатій къ всякимъ другимъ методамъ, которыя въ логикѣ индуктивной или опровергаются, или даже и не упоминаются,—какъ методы невозможныя во всякой уважающей себя наукѣ. Тѣмъ не менѣе, эта перемѣна ролей, между методою индуктивною и методами неиндуктивными,—перемѣна, совершившаяся въ послѣднее время и характеризующая нѣмецкую литературу двухъ послѣднихъ десятилѣтій, есть, по нашему мнѣнію, столь же замѣчательный фактъ, какъ и сознаніе «плачевнаго состоянія нѣмецкой философіи», созданнаго скороспѣшною «фабрикаціею системъ».

Происхожденіе этой преобладающей симпатіи къ индуктивной методѣ изслѣдованія духа объясняется весьма многими причинами, созрѣвавшими въ періодъ господства «методъ абсолютныхъ». Но совпаденіе этого обстоятельства съ упадкомъ подавляющаго вліянія идеализма гегелевой системы, показываетъ, что ближайшею причиною обнаруженія и постепеннаго усиленія этой симпатіи былъ *матеріализмъ* Фейербаха и его партіи.

Литературная дѣятельность Фейербарха и его партіи

составляетъ собственно эпизодъ въ политической и соціальной жизни нѣмецкихъ государствъ; и тамъ же скрываются глубочайшіе мотивы ихъ литературныхъ дѣйствій Наука играла здѣсь роль второстепенную, простое средство выраженія и возбужденія соціальныхъ и политическихъ стремленій, которыя созрѣвали въ нѣмецкихъ народахъ, совершенно независимо отъ ихъ философіи. Съ этой точки зрѣнія, дѣятельность партіи Фейербарха имѣетъ безъ сомнѣнія глубокій историческій смыслъ, и сопровождалась, надобно думать, большими послѣдствіями въ исторіи общественной и политической жизни Германіи, за послѣдніе двадцать пять лѣтъ. Поэтому, мы никакъ не можемъ останавливаться долго на той сторонѣ ихъ дѣла, которая была связана съ исторіею нѣмецкой науки, и заявила себя различными добрыми вліяніями на судьбу нѣмецкой философіи.

Вырванная изъ политической исторіи Германіи, разсматриваемая чисто какъ явленіе научной жизни, литература, произведенная этою партіею, представится естественно мелочною, ничтожною, жалкою софистикою,—по крайней мѣрѣ въ тотъ періодъ литературной работы этой партіи, когда она не отдѣлилась еще отъ школы Гегеля, и не объявила себя за чистый матеріализмъ французскихъ энциклопедистовъ и Кабаниса. Въ самомъ дѣлѣ, партія Фейербаха долгое время занималась какою-то игрою въ понятія гегелевой системы: она согласается безъ дальнѣйшаго съ какими нибудь посылками, но дѣлаетъ выводы совершенно неожиданные для правовѣрныхъ послѣдователей этой системы,—такіе выводы, которые диктовались общественнымъ и политическимъ настроеніемъ образованныхъ людей того времени. Повидимому, сами

діалектики не чувствовали, что ихъ перомъ водитъ логика раздражающихъ фактовъ знакомаго имъ быта, и наивно вѣрили, что, обращаясь такимъ образомъ съ системою Гегеля, они тоже «дѣлаютъ философію». Конечно, всѣ предшествующія обстоятельства нѣмецкой философіи были такого рода, что располагаютъ вѣрить въ полную искренность подобныхъ убѣжденій. Нѣмецкая философія, въ существѣ, ничего другого и не дѣлала, какъ только спаивала готовыя теоріи: система Гегеля была въ этомъ отношеніи простѣйшимъ образчикомъ. Если теперь принять во вниманіе, что въ нѣмецкомъ обществѣ заключались благопріятные шансы для успѣха различныхъ, извѣстныхъ еще съ XVIII-го столѣтія, религіозныхъ, политическихъ и метафизическихъ доктринъ, и эти склонности общества невольно останавливали вниманіе на литературѣ этого рода, переведенной и переводимой съ французскаго и англійскаго, но до сихъ поръ не обнаруживавшей никакого примѣтнаго вліянія на нѣмецкую философію: то было бы совершенно естественно встрѣтить, столь обыкновенную въ Германіи, философскую иллюзію, что комбинація этихъ теорій съ системою Гегеля представлялась партіи Фейербарха прямымъ послѣдствіемъ этой самой системы. Мы уже замѣчали, что логическія методы въ системахъ нѣмецкихъ философовъ такая же внѣшность, оправдывающая комбинацію заготовленную по другимъ основаніямъ,—какъ и ихъ методы нелогическія, художественныя симметріи, которыя, вслѣдствіе именно отсутствія въ нихъ всякой логики, называются методами «абсолютными». Слѣдуя абсолютной методѣ Гегеля, конечно, нельзя скоро найти, въ положеніяхъ его системы доктрины прямо опровергающія ее:

но Фейербахъ и его партія воспользовались силлогизаціею, и дѣло могло принять видъ совершенно законныхъ выводовъ, обманувшій даже самихъ силлогизаторовъ.— Не смотря на все это, намъ болѣе вѣрится, что по крайней мѣрѣ самъ Фейербахъ и нѣкоторые, болѣе талантливые друзья его пользовались системою Гегеля болѣе какъ ширмою, прикрывавшею ихъ отъ прямыхъ нападеній террора этой системы, вооруженной тогда силою прусскаго правительства и лютеранской церкви, — чѣмъ дѣйствительною опорою ихъ силлогизаціи. По крайней мѣрѣ мы не можемъ представить себѣ, какимъ бы образомъ, при тогдашнемъ отношеніи нѣмецкихъ правительствъ къ печати, Фейербахъ и его партія могли иначе проводить въ публику идеи атеизма и революціи, если бъ они затѣяли широкую пропаганду такихъ идей, даже безъ всякихъ мотивовъ со стороны системы Гегеля?—Какъ бы то ни было, въ томъ и другомъ случаѣ, доктрины Фейербаха и его партіи, съ логической точки зрѣнія, не заслуживаютъ никакой серіозной критики; и еслибъ эти доктрины, настойчиво поддерживаемыя до самаго послѣдняго времени, не положили наглядныхъ приприметъ своего вліянія на судьбу нѣмецкой политической жизни и науки, то безъ сомнѣнія прошли бы безслѣдно въ безцвѣтной исторіи нѣмецкой «фабрикаціи системъ».

Мы не имѣемъ въ виду взвѣшивать подробно всѣ добрыя послѣдствія этой, съ виду капризной, легкомысленной и запальчивой литературной пропаганды партіи Фейербаха; это завело бы насъ слишкомъ далеко отъ цѣлей нашего изслѣдованія, если бы даже мы обладали для того достаточными средствами. Единственная цѣль

наша—показать, какъ эта партія, намѣренно или ненамѣренно, содѣйствовала лучшему направленію нѣмецкой философіи.

Какъ мы знаемъ, подъ философіею въ Германіи разумѣютъ собственно схоластическую метафизику, — эту науку, которую Бэконъ вычеркнулъ изъ своей энциклопедіи наукъ, какъ невозможную. Имѣя дѣло съ одними призраками, связанными съ абстрактными терминами, нѣмецкая метафизика вознаграждала скудость своего содержанія на счетъ такихъ наукъ, которыя имѣютъ дѣло съ предметами дѣйствительными,—на счетъ физики, психологіи и наукъ политическихъ и соціальныхъ. Метафизика была, конечно, въ выигрышѣ; но обираемымъ ею наукамъ было отъ этого тяжело въ Германіи: метафизика хотѣла имъ задавать тонъ и заставить ихъ обрабатывать дѣйствительность, какъ вздумается ея причудливой «богинѣ-фантазіи». Разорвать солидарность всѣхъ наукъ съ метафизикою, было великимъ дѣломъ, въ исторіи нѣмецкой науки: это обнаруживало ничтожность метафизики, взятой отдѣльно отъ наукъ дѣйствительныхъ, и тѣмъ подрывало къ ней кредитъ въ средѣ самихъ философовъ, сосредоточивая ихъ усилія на единственномъ предметѣ, который, въ цѣломъ кругѣ предметовъ обрабатываемыхъ до сихъ поръ нѣмецкою философіею, имѣлъ безспорную дѣйствительность,—именно, на человѣческомъ духѣ, какъ предметѣ индуктивнаго изученія. Съ другой стороны, это же освобождало науки физическія и политическія отъ тяжкой обязанности, измѣнять своимъ единственнымъ, индуктивнымъ, методамъ, въ угоду метафизикѣ. Получая свою свободу, науки политическія и соціальныя, которыя

обрабатывались собственно нѣмецкими нефилософами, по тожеству своего предмета, указывали настоящія рамки дѣйствительнаго, а не мнимаго философскаго изученія человѣческаго духа,—т. е. предѣлы опытной психологіи и нѣкоторыхъ связанныхъ съ нею дисциплинъ.

Эта эманципація физики и философіи духа, отъ вліяній метафизики, есть весьма замѣтный фактъ въ исторіи нѣмецкой литературы послѣднихъ десятилѣтій; и мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что партія Фейербаха много способствовала этому явленію. Метафизическія доктрины реализма никогда не обнаруживали значительнаго вліянія на разработку наукъ: все извращеніе дѣйствительности, которымъ такъ усердно и такъ долго занимались нѣмецкіе нефилософы, выходило собственно изъ омрачающаго вліянія идеализма и, въ концѣ исторіи этого направленія, изъ системы Гегеля, который представилъ замысловатую метафизическую доктрину, подъ именемъ «Логики», регулировавшей философію природы и философію духа. Науки естественныя, политическія, богословскія, старались поддѣлаться подъ ладъ этой метафизики, и регулировали, по ея указаніямъ, подробности своихъ предметовъ. Какъ мы замѣтили, Пруссія сдѣлала изъ системы Гегеля свою государственную философію; и въ числѣ замѣчательныхъ представителей этого направленія, мы встрѣчаемъ огромное число лютеранскаго духовенства. Нѣтъ никакой нужды пояснять, что когда партія Фейербаха начала читать между строками гегелевой системы «атеизмъ» и «революцію»,—этого было достаточно для многихъ, чтобъ отказаться отъ солидарности съ такою системою: въ глазахъ прусскаго правительства и лютеранской церкви, система Гегеля была скомпрометирована. Это-то незначительное

обстоятельство, повидимому только бросающее тѣнь на партію Фейербаха, оказалось, напротивъ, дѣломъ весьма полезнымъ для нѣмецкой науки. Подорванная въ своемъ кредитѣ, метафизика идеализма развязала руки наукамъ, и предоставила имъ полную свободу въ обработкѣ ихъ предметовъ.

Настоящее положеніе дѣла, конечно, нисколько не мѣшаетъ отжившимъ остаткамъ школы Гегеля, обманываться до сихъ поръ на счетъ вліянія его системы. Розенкранцъ, по поводу новаго изданія своей «Психологіи» въ 1863 году, высказалъ съ большою развязностію, что система Гегеля, «и въ спорахъ дня и въ лабораторіи и будуарѣ строжайшей научности, осталась до сихъ поръ самою дорогою любимицею».—Но это также не мѣшаетъ другимъ ученымъ, выводить подобныхъ господъ изъ ихъ старческаго самообольщенія. Вотъ что писалъ Рейхлинъ-Мельдеггъ, по поводу заявленія Розенкранца. «Философія Гегеля уже перестала быть дорогою любимицею, и въ спорахъ дня, и въ лабораторіи и будуарѣ строжайшей научности Бѣдная любимица давно брошена. Въ спорахъ дня, она перестала играть даже всякую подчиненную роль. Выводы новой гегелевой школы (партіи Фейербаха) пережили на нѣсколько десятилѣтій старую, но и послѣ того какъ они потеряли интересъ настоящаго, старая школа Гегеля не была въ состояніи воскресить умершаго къ ней участія Естественныя науки совершенно освободились отъ суетныхъ попытокъ построять природу и ея произведенія—à priori, и «бога вакхантокъ», какъ называлъ ее Гегель, заковывать въ смирительную рубашку формализма. Науки юридическія, политическія и богословскія имѣютъ также другія направленія и лозунги. «Стро-

жайшая научность» имѣла бы теперь весьма тѣсную лабораторію и очень малый будуаръ»*).

Каждый проигрышъ на сторонѣ идеализма былъ естественнымъ выигрышемъ на сторонѣ реализма одно уже это обстоятельство должно было дать большое распространеніе системамъ Гербарта и Бенеке, которыхъ вліяніе парализовалось до сороковыхъ годовъ системою Гегеля. Съ этого именно времени, школа Гербарта дала о себѣ знать, и увеличившеюся массою ея членовъ, и смѣлыми нападками на систему Гегеля и его вѣрныхъ послѣдователей. Но намъ кажется, что успѣхи реализма, какъ онъ представленъ въ системахъ Гербарта и Бенеке, далеко не имѣли бы тѣхъ добрыхъ послѣдствій для нѣмецкой философіи, если бы партія Фейербаха не содѣйствовала болѣе правильному направленію работъ, продолжавшихся въ этихъ школахъ. Метафизика реализма способна точно также погружать въ праздныя мечты, какъ и метафизика идеализма. Партія Фейербаха, спустившаяся до простого матеріализма, встрѣтила живую поддержку между нѣмецкими физіологами и натуралистами, у которыхъ уже давно проглядывала матеріалистическая тенденція. Связь матеріализма Фейербаха съ *физіологіею* и вообще естествознаніемъ, была, по нашему мнѣнію, однимъ изъ самыхъ плодотворныхъ фактовъ, для успѣховъ нѣмецкой философіи. Вступая въ борьбу со всѣми прежними метафизиками, матеріалистическая метафизика Фейербаха была такъ близка къ обыкновеннымъ теоріямъ физическихъ наукъ, что многіе натуралисты даже не примѣчали въ

*) Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik. 1864.

ней ничего метафизическаго, — и обставленная данными физическихъ наукъ, могла быть выдаваема за совершенный продуктъ естествознанія и строгихъ индуктивныхъ методъ. Это имѣло неоцѣненныя послѣдствія. Многіе физіологи, обращаясь къ рессурсамъ естествознанія, видѣли отчетливо, что дѣло стоитъ далеко не такъ, какъ выдавали его друзья Фейербаха; и отсюда-то мы наблюдаемъ, въ концѣ сороковыхъ и въ началѣ пятидесятыхъ годовъ, то повидимому странное явленіе, что во главѣ крестоваго похода противъ матеріализма становятся именно натуралисты или по крайней мѣрѣ спеціалисты по естественнымъ наукамъ. Лучшаго стеченія обстоятельствъ, спасавшихъ нѣмецкую философію, помимо ея собственныхъ усилій, нельзя и придумать. Незнакомые съ тонкостями философской критики, натуралисты выступившіе противъ матеріализма не могли, конечно, бороться съ этимъ направленіемъ принципами Локка или Броуна; но результаты, которые они взялись защищать путемъ строгихъ индуктивныхъ методъ,—поэтому самому, и дали имъ въ частномъ случаѣ тоже, что Локкъ, Юмъ, Броунъ, защищали вообще или въ принципѣ. Они доказывали, что духовныя явленія нельзя считать какимъ нибудь истеченіемъ изъ системъ тѣла, или преобразованіемъ субстанцій и событій физическихъ; что здѣсь не существуетъ причинности (въ нѣмецкомъ смыслѣ), а есть только зависимость неизмѣннаго преемства. Къ этому именно движенію, въ кругу натуралистовъ, примыкаетъ превосходный трудъ Лотце: «Медицинская психологія или физіологія души». Съ нѣмецкой точки зрѣнія, Лотце есть въ одно время и натуралистъ, и философъ. Онъ спеціалистъ по физіологіи и нѣкоторыхъ соприкосновеннымъ наукамъ,

и въ тоже время другъ метафизики, сочиненной имъ по обыкновенной въ Германіи методѣ. Принимая во вниманіе интересы метафизики, Лотце, въ своемъ обширномъ трудѣ, показываетъ съ авторитетомъ спеціалиста, что точныя наблюденія и эксперименты позволяютъ утверждать только одну безспорную зависимость различныхъ духовныхъ событій отъ перемѣнъ физическихъ, — именно зависимость постояннаго преемства. Онъ отвергаетъ въ этомъ случаѣ «настоящую» причинную связь и трудъ его вышелъ, по этому самому, правильнымъ изслѣдованіемъ причинной связи духовныхъ и физическихъ явленій.

Такимъ-то образомъ открылась область физіологическихъ изслѣдованій, которой не могли не привѣтствовать нѣмецкіе философы. Успѣхи физіологіи духа обратили ихъ симпатіи въ эту сторону научныхъ изслѣдованій, на счетъ прежней привязанности къ пустой «фабрикаціи системъ», и заставили быть осторожнѣе въ разныхъ психологическихъ вымыслахъ, на которые они такъ были щедры въ другіе дни. Отсюда мы имѣемъ и тотъ утѣшительный фактъ, что физіологическая литература о духѣ нынѣ процвѣтаетъ въ Германіи: споры матеріалистовъ и нематеріалистовъ распалили страсть къ этого рода трудамъ; и съ какою бы цѣлію они ни предпринимались, физіологія духа будетъ всегда только въ выигрышѣ. Потому что всякое подкрѣпленіе матеріализму можно дать нынѣ, не пустыми фразами и мелкими выдержками изъ Кабаниса и другихъ писателей его склада, которыми долгое время щеголяли друзья Фейербаха,—а единственно какими нибудь новыми данными экспериментальнаго изученія признанной связи духовныхъ и физическихъ

явленій,—слѣдовательно, какимъ нибудь дѣйствительнымъ успѣхомъ физіологіи духа.

Если принять во вниманіе, съ одной стороны, значительную эмансипацію всѣхъ наукъ отъ метафизики, съ другой, успѣхи физіологіи духа, которая перешла наконецъ, по праву, въ руки натуралистовъ. то легко прійти къ мысли, что нѣмецкіе философы скоро почувствуютъ себя безъ всякаго дѣла и значенія, если не усвоятъ себѣ критической методы изслѣдованія духовныхъ явленій, — не согласятся съ здравою теоріею внутренней причинности ихъ и не воспользуются строгими методами психологической экспериментаціи.

Къ этому убѣжденію приводятъ насъ наблюденія надъ нѣмецкою психологическою литературою, появившеюся въ послѣдніе пятнадцать лѣтъ, или съ начала пятидесятыхъ годовъ. Прежде всего, огромная литература этого предмета была вызвана знаменитымъ споромъ «Ueber Leib und Seele. *) Затѣмъ слѣдуютъ труды систематическіе.

*) Вотъ замѣчательная литература относящаяся къ этому спору *R. Wagner:* Physiologische Briefe 1851—1852. Ueber Wissen und Glauben. 1854. Der Kampf um die Seele. 1857. *Vogt·* Köhlerglaube und Wissenschaft. 1854. *Julius Frauenstadt:* Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum. 1856. *Czolbe:* Neue Darstellung des Sensualismus 1856. *A. Weber:* Die neueste Vergotterung des Stoffes. 1856. *J B Meyer:* Zum Streit uber Leib und Seele. 1856. *J. Jacob:* Die entscheidende Frage uber Leib und Seele. 1857. *L. Buchner:* Kraft und Stoff. 1855. Natur und Geist. 1857. *I. Schaller:* Leib und Seele. 1858 *A. Cornill:* Materialismus und Idealismus. 1858. *K. Snell:* Die Streitfrage des Materialismus. 1858 *B H. Fichte* Zur Streitfrage über die Seele. 1859. *C. Peclam:* Geist und Korper. 1859. *R. Schuricht:* Auszuge aus dem Tagebuche eines Materialisten. 1860. *G. T. Fechner:* Ueber die Seelenfrage 1861. *Kruger·* Unhaltbarkeit

Спорная литература «О тѣлѣ и душѣ» могла бы, при другихъ обстоятельствахъ, быть лучшимъ доказательствомъ того, что противъ доктрины Гоббса, въ какомъ бы видѣ она не возобновлялась, нѣтъ другого спасенія, кромѣ вызванной ею философской критики Локка. Нѣмецкіе философы, которые въ сороковыхъ годахъ были подавлены терроромъ партіи Фейербаха,—въ пятидесятыхъ, возбужденные тою оппозиціею, которая обнаружилась противъ матеріализма въ кругу самихъ натуралистовъ, посыпали сотни критикъ на доктрину друзей Фейербаха,—Фохта, Молешотта, Бюхнера, Кцольбе и т. д. Въ числѣ ратовавшихъ противъ матеріализма, мы встрѣчаемъ и школу Гербарта, и школу Гегеля, и разнаго рода эклектиковъ, съ Фихте младшимъ во главѣ Но если этотъ споръ сталъ ослабѣвать, и многіе между предводителями матеріализма стушевались,—что случилось именно съ Молешоттомъ, Бюхнеромъ и Кцольбе,—то, конечно, не отъ силы нѣмецкихъ философовъ. Это показываетъ весь ходъ спора. Матеріалистическая литература или не обращала никакого вниманія на заявленія нѣмецкихъ философовъ, или принималась острить надъ ихъ метафизикою, во всѣхъ ея видахъ и формахъ. На всѣ возраженія философовъ, у Ноака,—отъ начала до конца его изданія. «Psyche,»—былъ одинъ отвѣтъ: «можетъ быть у насъ и нескладно; да у васъ и совсѣмъ нелѣпо.» И говорить противъ этого много было нельзя.

---

und Gefahrlichkeit der materialistischen Naturauffassung. 1861 *A. Meyer:* Zur Verstandigung uber Materialismus und Idealismus. 1861. *G. Scheffler:* Korper und Geist 1863. *M. J. Schleiden:* Ueber den Materialismus 1863. *G. G. Fuete:* Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpuncte. 1863. *L. Noak:* Psyche V. Bde. 1855—1864.

Не упоминая о различныхъ идеализмахъ, потерявшихъ всякую замѣтную роль съ паденіемъ системы Гегеля,— что можно было сказать противъ этого даже метафизикѣ реализма? Если позволительно пускаться въ область сущностей: то матеріализмъ логически правъ. Если находятъ, что реализмъ этого рода уступаетъ другимъ метафизикамъ: то надобно доказать сравнительныя логическія преимущества послѣднихъ. Матеріализмъ, по своему предмету, атомамъ и силамъ, какъ особеннымъ физическимъ агентамъ, отличнымъ отъ физическихъ событій, есть, конечно, праздное слово. потому что наука никогда не выйдетъ изъ того круга знанія, которое, въ отношеніи къ матеріи, дано намъ въ нашихъ ощущеніяхъ: матерія, какую мы знаемъ, есть простой феноменъ, производимый комбинаціею нашихъ ощущеній Правда, мы убѣждены, что дѣло не ограничивается этимъ феноменальнымъ, что есть нѣчто внѣ нашего духа, составляющее причину этого феномена; по весьма понятной операціи законовъ ассоціаціи, мы переносимъ его описанія на это самое нѣчто, и привыкаемъ думать, что въ чертахъ этого феномена мы имѣемъ, безъ дальнѣйшаго, такія вещи, которыя существовали бы даже и тогда, если бы вовсе не существовало ощущающаго духа. Въ дѣйствительности же, мы не только не знаемъ ровно ничего о свойствахъ такой, существующей независимо отъ духа, матеріальной субстанціи, но даже не можемъ научно опредѣлить, какое достоинство имѣетъ наше убѣжденіе въ самомъ ея существованіи.—Все это совершенно вѣрно; но развѣ подобная критика нашихъ познавательныхъ средствъ уполномочиваетъ, поэтому, на какія нибудь другія метафизическія предположенія относи-

тельно существа матеріи? Эта критика относится одинаково ко всякой метафизикѣ реализма, заставить подчиниться этому условію одинъ матеріализмъ, выгораживая для себя право пускаться во всякія реалистическія догадки, было самою вопіющею непослѣдовательностію со стороны нѣмецкихъ философовъ; и естественно, что ихъ увѣщанія оставались и остаются безъ всякихъ послѣдствій, вызывая, со стороны матеріалистовъ, одни остроты надъ ихъ собственными измышленіями. Нѣмецкая философія,—можно сказать безъ преувеличенія,—оказалась безсильною въ борьбѣ съ матеріализмомъ, вслѣдствіе отожествленія себя съ метафизикою и познаніемъ «эссенцій,»—и будетъ такою до тѣхъ поръ, пока критическія замѣчанія Локка, Беркли и Юма, относительно границъ нашего познанія матеріи, будетъ примѣнять къ одному матеріализму,—пока не станетъ на общую точку зрѣнія индуктивной науки, изучающей одни духовные и матеріальные феномены, и считающей себя некомпетентною къ рѣшенію вопроса о нефеноменальной ихъ сущности.

Систематическая литература о духѣ, въ разсматриваемый нами промежутокъ времени, представляетъ въ цѣломъ явленіе пріятное. Мистическія произведенія школы Фихте, Шеллинга и Гегеля являются болѣе отголосками старины, не составляющими насущнаго интереса времени. Большая часть психологовъ, явившихся въ это время, даетъ, во вступленіяхъ къ своимъ трудамъ, торжественное обѣщаніе не пускаться ни въ какую метафизику и твердо держаться въ границахъ опыта. Повидимому, обстоятельства такъ устроились, что оставалось бы только пожать плоды индуктивной обработки духа. А

между тѣмъ остается неоспоримымъ фактомъ, что нѣмецкая психологія до сихъ поръ не пріобрѣла никакихъ значительныхъ результатовъ. Физіологія духа разрабатывается, какъ мы замѣтили, успѣшно; но физіологія духа и психологія—двѣ вещи разныя. Мы спрашиваемъ: насколько нѣмецкіе психологи подвинули впередъ изученіе законовъ ума? Насколько они установили общіе законы образованія духовныхъ волненій? Насколько они упростили законы воли?

На эти вопросы мы отвѣтить въ большомъ затрудненіи. Потому что, сколько бы ни перебирали лучшія психологическія сочиненія этого времени, мы не найдемъ ни одного, въ этомъ направленіи, замѣтнаго шага впередъ.

Возьмемъ въ примѣръ Лотце. Отдавая справедливость его трудамъ по физіологіи духа, мы тѣмъ не менѣе остаемся въ полномъ убѣжденіи, что собственно психологическія теоріи этого писателя имѣютъ одну замѣтную заслугу, и именно отрицательнаго свойства. Лотце остерегается пускаться, вслѣдъ за Гербартомъ или Фризомъ, въ область «темнаго» въ духѣ, — хотя и не отрицаетъ ея существованія. Такимъ образомъ, «Статика» и Механика духа,» составлявшая фундаментъ гербартовой психологіи, устранена. Но что же съ своей стороны сдѣлалъ Лотце?—Разсматривая весь составъ его «Медицинской психологіи» и «Микрокосмоса», мы убѣждаемся, что если изъ всей массы содержащихся здѣсь теорій выдѣлить, во-первыхъ, все что входитъ въ область физіологіи духа, во-вторыхъ, всю метафизику души и тѣла, въ-третьихъ, подновленныя теоріи духовныхъ способностей, врожденныхъ идей и т. д., — то не останется

почти ничего кромѣ простого заявленія, что мы ощущаемъ, воображаемъ, чувствуемъ, стремимся и т. д.;—чего, конечно, нельзя назвать большимъ усовершенствованіемъ теорій Фриза и Гербарта.—Мы не стали бы требовать много отъ произведеній автора, занимающагося собственно физіологіею духа. Но въ нѣмецкой литературѣ онъ выставляется еще чаще какъ психологъ; самъ авторъ нигдѣ не заявилъ, чтобъ онъ задумывалъ дать публикѣ другую опытную психологію, кромѣ той, какую мы находимъ въ поименованныхъ сочиненіяхъ; и намъ приходится думать, что онъ и не вѣритъ въ такую психологію. Послѣднее предположеніе тѣмъ вѣроятнѣе, что Лотце метафизикъ и конечно имѣетъ въ виду какую нибудь пневматологію, или «философскую психологію», которая должна вознаградить скудость индуктивной науки о духѣ.

Собственно психологическими вопросами занимались, и въ это время, всего болѣе школа Гербарта и эклектизмъ. Нельзя не видѣть, что эклектизмъ этого времени сдался натискамъ физіологіи и хочетъ жить въ дружбѣ съ нею. Это мы наблюдаемъ на самомъ замѣтномъ сочиненіи въ этомъ родѣ, — именно «Системѣ психологіи» Фортлаге. Фортлаге хочетъ соединить, въ своей системѣ, и Фихте Старшаго, и Шеллинга, и Фриза, и Гербарта, и Бенеке,—съ прибавкою многихъ другихъ предшествующихъ психологовъ,—а сверхъ всего, и ту физическую теорію «взаимодѣйствія или взаимнаго отношенія физическихъ силъ», которая болѣе извѣстна подъ именемъ теоріи Грува (Grove).

Вообще теорія «взаимнаго отношенія физическихъ силъ» сдѣлалась, въ Германіи нашихъ дней, самою выпуклою опорою всѣхъ ученій о духѣ. Насколько, однако,

эта теорія способствовала объясненію духовныхъ явленій. это видно изъ тѣхъ физіологическихъ сочиненій, которыя составлены подъ главнымъ руководствомъ этой теоріи, и въ которыхъ обращено значительное вниманіе на собственные предметы психологіи. Таковы «Психофизика» Фехнера, и «Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ», Вундта. Психофизика Фехнера трудилась много, для точнаго опредѣленія количественныхъ отношеній между раздраженіями тѣлесныхъ органовъ и вызываемыми ими ощущеніями.—Физіологи до сихъ поръ еще не согласились между собою, не только въ достоинствѣ фехнеровыхъ изслѣдованій по этой части, но даже и въ исполнимости этого предпріятія. Но это дѣло физіологіи.—Послѣ всѣхъ анализовъ связи тѣлесныхъ состояній съ внѣшними ощущеніями, Фехнеръ, въ своей «Внутренней психофизикѣ,» сдѣлалъ такія предположенія, относительно духовныхъ явленій составляющихъ собственный предметъ психологіи,—которыя повели его въ области космическія, ко всеобщей міровой душѣ, душамъ растеній и планетъ....

Гораздо больше даетъ Вундтъ.—Спекуляціи и вычисленія Фехнера излагаются у него, какъ «безспорныя истины.» *) Но Вундтъ много занимается умомъ, чув-

*) Законъ Фехнера, опредѣляющій зависимость нашихъ ощущеній отъ внѣшнихъ раздраженій или вліяній внѣшнихъ предметовъ на нашу нервную систему, излагается у Вундта слѣдующимъ образомъ:

«Для всѣхъ чувствъ, внѣшнія раздраженія которыхъ доступны точному измѣренію, мы находимъ одинаковый законъ. Какъ ни различна чувствительность отдѣльныхъ органовъ, слѣдующій *общій* законъ имѣетъ силу для всѣхъ чувствъ: когда раздраженіе увеличивается настолько, что отъ того усиливается и ощущеніе, то при этомъ всегда оказывается одинаковое отношеніе между первоначальнымъ и прибавочнымъ раздраженіемъ».

ствами и волею. Нельзя не видѣть въ этомъ трудѣ замѣчательнаго шага впередъ. Рядомъ съ туманною метафизикою, которая впрочемъ, какъ у Фриза и Бенеке, выдается за строгіе выводы опыта,—разсыпано много прекрасныхъ наблюденій.—Теперь спрашивается: точно ли Вундтъ думалъ дать одну физіологію духа,—и обработку предметовъ собственно психологическихъ предоставилъ другимъ? Всѣ заявленія автора заставляютъ насъ отвѣтить на это отрицательно.—Спрашиваемъ далѣе: насколько разъяснены имъ основные законы ума, чувствъ и воли?—Объ этомъ предметѣ, составляющемъ настоящее дѣло психологіи, авторъ не поднималъ и вопроса.—

«Велите кому нибудь положить руку на столъ и не смотрѣть на нее, и поставьте на руку какую нибудь гирю или тяжесть опредѣленнаго вѣса, напр. унцію, драхму, лотъ Потомъ прибавьте къ этой гирѣ другую, меньшаго вѣса, и спросите этого человѣка, чувствуетъ ли онъ какую нибудь перемѣну въ давленіи Если нѣтъ, то вмѣсто маленькой прибавочной гири, приложите побольше, и такъ продолжайте, до тѣхъ поръ пока этотъ человѣкъ почувствуетъ, что тяжесть давящая его руку, уже увеличилась. Подобный же опытъ повторите и съ другимъ вѣсомъ, потомъ съ третьимъ и т. д., пока не найдете для различныхъ вѣсовыхъ мѣръ, сколько нужно прибавить къ нимъ, чтобы почувствовать разницу въ вѣсѣ».

«Оказывается, что это прибавочное количество тяжести находится всегда въ *одинаковомъ отношеніи* къ первоначальному вѣсу, каковъ бы онъ на былъ. Положимъ, напр , вы нашли, что къ одному фунту нужно прибавить тяжесть въ $^1/_4$ фунта, чтобы почувствовать едва замѣтную разницу въ вѣсѣ; тогда, взявъ вмѣсто фунта лотъ, или граммъ, или пудъ, вы найдете, что эта прибавочная тяжесть къ одному лоту составитъ $^1/_4$ лота, къ одному грамму $^1/_4$ грамма, къ одному пуду $^1/_4$ пуда. Мѣряя на фунты, получимъ прибавочный вѣсъ для 10 фунтовъ $2^1/_2$ фунта, для 100 фунтовъ 25 фунтовъ, для 1000 фунтовъ 250 фунтовъ».

Предоставляемъ судить, насколько подобная, чисто описательная, обработка духовныхъ явленій, затемнённая притомъ множествомъ мистическихъ, quasi-опытныхъ теорій, способна сдѣлать психологію фундаментомъ политическихъ и соціальныхъ наукъ и различныхъ практическихъ дисциплинъ?

Что же все это показываетъ? — По нашему мнѣнію справедливость той истины, что одной любви къ индуктивной методѣ еще недостаточно для того, чтобы съ успѣхомъ разрабатывать науку о духѣ; что необходимо предварительно сдѣлать то, что было сдѣлано Локкомъ и его школою: — опредѣлить средства индуктивной методы, въ рѣшеніи вопросовъ о духѣ и матеріи; поставить твердо,

---

Отношеніе добавочнаго раздраженія къ первоначальному, вызывающее перемѣну въ ощущеніи, представлено Вундтомъ, для отдѣльныхъ внѣшнихъ чувствъ, въ слѣдующей таблицѣ чиселъ:

Для зрѣнія	$\frac{1}{100}$
» мускульнаго чувства.	$\frac{1}{17}$
» чувства давленія	$\frac{1}{3}$
» чувства температуры	
» слуха	

Этотъ законъ ощущеній Вундтъ находитъ совершенно сходнымъ съ закономъ логорифмовъ:

«Какъ ощущенія увеличиваются въ арифметической прогрессіи, въ то время какъ раздраженія возрастаютъ въ геометрической: такъ и логарифмы увеличиваются въ арифметической прогрессіи, въ то время какъ числа растутъ въ геометрической». Такимъ образомъ, «можно сказать: ощущенія возрастаютъ какъ логарифмы, а раздраженія какъ числа, или еще короче, (такъ какъ всякую величину раздраженія можно выразить числомъ): *ощущеніе возрастаетъ какъ логарифмъ раздраженій.*»

(Ueber die Menschen-und Thierseele, VII und VIII Vorless. Смотр. русск перев. Кемница. Т. I-й).

что значитъ изученіе причинныхъ отношеній, или законовъ духа и вещества; объяснить всѣ особенности, какія долженъ имѣть психологическій анализъ, по природѣ своего предмета; опредѣлить строго, что̀ изъ круга духовныхъ явленій входитъ въ область физіологіи духа, и что собственно составляетъ предметъ психологіи. Однимъ словомъ, слѣдуетъ разработать прежде всего индуктивную методу, въ приложеніи къ наукѣ о духѣ, или, — такъ какъ она уже разработана въ Англіи, — принять основные принципы психологической методы, установленные въ Англіи со временъ Бэкона и Локка.

Долгое пренебреженіе нѣмецкихъ философовъ къ иностранной литературѣ прошло въ минуту почувствованной несостоятельности нѣмецкой философіи. Въ концѣ сороковыхъ годовъ, писатели изъ школы Локка сдѣлались снова предметомъ вниманія нѣмецкихъ философовъ и, еще прежде, натуралистовъ. Индуктивная метода въ изученіи духа съ каждымъ днемъ увеличиваетъ своихъ приверженцевъ въ Германіи, — и методы независимыя отъ индукціи, «раціональныя», «апріорныя», «абсолютныя», все больше и больше теряютъ уваженіе. Будемъ надѣяться, что метода индуктивная не останется, съ своей стороны, въ такомъ туманѣ, который нѣмецкимъ психологамъ не позволяетъ видѣть, ни границъ между индуктивною наукою и мистическою метафизикою, ни средствъ примѣненія, къ дѣлу изслѣдованія законовъ ума, духовныхъ волненій и воли, — тѣхъ строгихъ экспериментальныхъ методъ, которыя только и способны поставить наши заключенія внѣ всякаго спора, и освободить индуктивную науку о духѣ, какъ отъ всякихъ мистикъ и метафизикъ, такъ и отъ сырого матеріала простыхъ описаній.

Физіологія духа, играющая въ Германіи, съ пятидесятыхъ годовъ нашего столѣтія, такую видную роль, разрабатывалась въ Англіи и Франціи еще въ XVIII-мъ вѣкѣ. Въ Германіи, труды этого рода встрѣчаются съ самаго начала текущаго столѣтія; въ это время они писались большею частію подъ вліяніемъ шеллинговой системы, и по методамъ, которыми прославились ея приверженцы. Болѣе серіозное направленіе они получили въ рукахъ физіологовъ благоволившихъ къ школѣ Гертли, Лауренсу, Энгельдю, Элліотсону, Кабанису, Бруссе и т. д. Но пора счастливой обработки этой науки началась, безъ сомнѣнія, съ сороковыхъ годовъ, подъ вліяніемъ интереса къ этому роду изслѣдованій, возбужденнаго борьбою съ матеріализмомъ. — Мы представляемъ извѣстнѣйшія сочиненія по этому предмету.

Hartmann: Der Geist des Menschen in seinen Verhaltnissen zum physischen Leben oder Grundzüge der Physiologie des Denkens. 1820.

F. C. A. Heinroth: Lehrbuch der Anthropologie 1822.

P W. Jessen: Beiträge zur Erkenntniss des Psychischen Lebens im gesunden und kranken Zustande. 1831. Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie. 1855

F. Groos: Untersuchungen über Seelen und organisches Leben. 1836.

I. M. Leupoldt: Die gesammte Anthropologie. 1834.

K. F. Burdach: Anthropologie fur das gebildete Publicum. 1836—37.

H. Klencke: System der organischen Psychologie. 1842.

F. W. Hagen: Psychologische Untersuchungen. Studien im Gebiete der physiologischen Psychoogie. 1847.

O. Domrich: Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittlung und ihre Wirkung in Erzeugung der korperlichen krankheiten. 1849.

M. Jacobi: Naturleben und Geistesleben des Sinnenorganismus in seinen Beziehungen zur Weltstellung des Menschen 1851.

B. H. Lotze: Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele. 1852.

Huschke· Schadel, Hirn und Seele des Menschen und der Thiere. 1854.

O. v Schadtler: Allgemeinverstandliche Psychologie, aus den anerkanntesten Thatsachen der Phrenologie, Temperamentslehre und Physiologie begrundet. 1858.

A. Kussmaul: Untersuchung uber das Seelenleben des neugeborenen Menschen. 1859.

A. F. Fechner· Elemente der Psychophysik. 1860. 2 Theile.

E. Harless: Die elementaren Functionen der creatürlichen Seele. 1863.

L. Pideritz: Gehirn und Geist. 1863.

G. E. Lowenhardt: Die Identität der Moral-und Naturgesetze. 1863.

W. Wundt: Vorlesungen uber die Menschen-und Thierseele. 1863. Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2 Bde. 2-te Ausg. 1880.

H. Dankwardt: Psychologie und Kriminalrecht.

C. Vogt: Vorlesungen uber den Menschen, sein stellung in Schöpfung und in der Geschichte der Erde. 2 Bande. 1864.

H. Bohmer: Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. 1865.

G. von Ritterhain: Geistesleben. 1871.

A. Horwitz: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 1872—78.

C. Reich: Der Mensch und die Seele. 1872 Beitrage zur Antropologie und Psychologie mit Anwendungen auf das Leben der Gesellschaft. 1877.

P. Spiller: Homo Sapiens. Der Mensch nach seiner körperlichen und geistlichen Entwicklung. 1872.

C. Lichthorn: Die Erforschung der physiologischen Naturgetetze der menschlichen Geistesthatigkeit. 1875.

L. Ballauf: Die Elemente der Psychophysik 1877.

C. Ueberhorst: Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung. 1876.

I. Henle: Anthropologische Vortrage. 1877.

G. Th. Fechner: In Sachen der Psychophysik. 1877.

K. Spamer: Physiologie der Seele. 1877.

G. G. Muller: Zur Grundlegung der Psychophysik 1878.