К. А. Смирновъ.

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ О ДУШѢ

у Лейбница и Гербарта.

157291

ХАРЬКОВЪ.
1910.

...ров 38...

ПФ... 57

Пр.

Историко-филологическимъ факультетомъ Императорскаго Харьковскаго Университета удостоено золотой медали.

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, № 14.

Посвящается

Преосвященному Серафиму

(Тещерякову),

Епископу Полоцкому и Витебскому

въ знакъ глубокой любви

и признательности.

Автор.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Думается, нѣтъ основаній особенно оправдывать появленіе настоящей работы, посвященной выясненію и сопоставленію метафизическихъ взглядовъ на душу человѣка двухъ первоклассныхъ европейскихъ мыслителей, каковыми являются Лейбницъ и Гербартъ, имѣющіе въ монадологіи много общаго.

„Ни для какой науки основательное изученіе ея прошлаго не имѣетъ такого значенія, какъ для философіи, такъ какъ нигдѣ новое не является въ такой степени продолженіемъ и развитіемъ стараго". Между тѣмъ до прошлаго года, когда появилось изслѣдованіе проф В. С. Серебряникова. „Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка. СПБ 1908", русская читающая публика черпала хоть сколько-нибудь обширныя свѣдѣнія о психологическомъ и философскомъ ученіи Лейбница исключительно лишь изъ посвященнаго ему III т. „Исторіи новой философіи" Куно Фишера, недостатки и достоинства изложенія котораго общеизвѣстны.

Философіи и психологіи Гербарта у насъ посчастливилось еще меньше. О Гербартѣ, какъ философѣ [1]),

[1]) По педагогикѣ Гербарта имѣется нѣсколько журнальныхъ статей

на русскомъ языкѣ нѣтъ ровно ничего, если не считать главы въ трудѣ проф М. М. Троицкаго „Нѣмецкая психологія М. 1867“, заключающей изложеніе и критику психологіи, принадлежащей, собственно, не Гербарту лично, а его школѣ вообще [1]), и небольшой популярной статейки А. Нечаева въ журналѣ „Образованіе“ за 1895 г (кн 1—3).

Что же касается сопоставленія ихъ взглядовъ по данному частному пункту, то, насколько намъ извѣстно, нѣтъ ни одной попытки въ этомъ направленіи и на другихъ европейскихъ языкахъ. Работа ближайшаго ученика Гербарта покойнаго Вѣнскаго проф. Zimmermann'a Leibniz und Herbart. Eine Vergleichung ihrer Monadologien. 1849, преслѣдуя болѣе общія цѣли, касается даннаго вопроса лишь вскользь [2])

Литература, имѣющая какое бы то ни было отношеніе къ нашей работѣ, просмотрѣна, по возможности, вся. Но нѣкоторую научную цѣнность, кромѣ упомянутыхъ имѣютъ только книжки:

Ed. Dillmann. Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre. Leipzig 1891

And. Rimsky-Korsakow. Herbarts Ontologie. St.-Petersburg. 1903 и двѣ работы, посвященныя критикѣ Гербартовой психологіи:

Ostermann. Die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychologie. Oldenburg. 1887.

Hayward. The Critics of Herbartianism. London 1903.

[1]) Изложена на основаніи книги Volkmann Grundriss der Psychologie 1856

[2]) Кое что сюда относящееся заключается въ 1, 2 и 5 главахъ I отдѣла.

Работы же: Barchudarian. Inwifern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts. Iena. 1889, а равно Quäbicker Kants und Herbarts metaphisischen Grundansichten über das Wesen der Seele. Berlin. 1870 (II—Herbart) и Schneider Die metaphysischen Grundlagen der herbartschen Psychologie Erlangen 1876 представляютъ изъ себя довольно поверхностныя докторскія диссертаціи. Первая притомъ въ первой своей части (Metaphisischen Grundlagen) составлена подъ замѣтнымъ вліяніемъ Zimmermann'a, а двѣ послѣднихъ—лишь пересказъ онтологіи и эйдологіи Гербарта

Изъ остальныхъ работъ книжка Kirchner Leibniz's Psychologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaft. Cothen 1877, задаваясь второю цѣлью и вводя въ изложеніе физіологическій элементъ, которому ничто не соотвѣтствуетъ въ подлинной философіи Лейбница, не выполняетъ такимъ образомъ первой, исторической своей задачи. И наконецъ, Free Die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele mit Herbarts eigenen Worten zusammengestellt Bernburg 1885—брошюрка, представляющая собою сводъ выдержекъ изъ его „Lehrbuch zur Psychologie" и предназначенная для первоначальнаго ознакомленія съ ученіемъ Гербарта.

Изъ журнальныхъ статей имѣется на англійскомъ языкѣ статья въ журналѣ „Mind" за 1888—9 г г. (кн. 51 и сл.) Stout. The Herbartian Psychology.

Сочиненія Лейбница цитируются по изданію Erdmann'a. Leibnitii opera philosophica. Berolini. 1840; тѣ мѣста, которыя цитируются по новому изданію Ger-

hardt'a. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Berlin. 1875—1890; I—VII, за отсутствіемъ его подъ руками, заимствованы у В. С. Серебренникова. Сочиненія же Гербарта—по изданію Hartenstein'a. J. F. Herbart's, Sämmtliche Werke. Leipzig. 1850; I—XII.

Пользуюсь случаемъ принести глубокую благодарность моему учителю проф. Исидору Саввичу Продану, какъ за цѣнныя указанія, сдѣланныя мнѣ при корректурѣ на тѣ или иные промахи въ настоящей работѣ, такъ и за руководство и моральную поддержку въ научныхъ занятіяхъ вообще.

Выражаю также свою благодарность Правленію Университета, выписывавшему изъ Императорской С.-Петербургской Публичной библіотеки необходимыя для написанія данной работы, не имѣющіяся уже въ продажѣ книги, равно какъ и библіотекарю университета К. П. Рубинскому, безъ любезнаго содѣйствія котораго многое изъ литературы вопроса не могло бы быть мною въ надлежащей мѣрѣ использовано.

Авторъ.

Харьковъ.
6 декабря 1909 года

ВВЕДЕНІЕ.

Между общими философскими предпосылками современной психологіи къ числу самыхъ популярныхъ нужно отнести ту, по которой въ нашей душѣ мы знаемъ только явленія. По этому взгляду все, что мы можемъ воспринять и сознать о себѣ самихъ, тѣмъ самымъ неизбѣжно оказывается явленіемъ, а, стало быть, и наша душевная жизнь, поскольку она наблюдается и *понимается* нами, должна представлять лишь цѣпь этихъ явленій. Существуетъ ли какая-либо субстанція психическихъ феноменовъ—этого мы не знаемъ навѣрное: во всякомъ случаѣ, мы не можемъ составить о ней никакого понятія. Въ явленіяхъ души не заключается никакого намека на свойства ея сущности [1]).

Но достаточно подумать надъ этимъ вопросомъ серьезно и безъ предубѣжденій, чтобы убѣдиться, что мыслить духъ, какъ простую серію чистыхъ психическихъ явленій или событій такъ же невозможно, какъ нельзя мыслить вещество въ видѣ простого преемства смѣняющихся движеній [2]).

Въ самомъ дѣлѣ, если бы душевная жизнь состояла только изъ чистыхъ безсубстратныхъ явленій, она имѣла бы совсѣмъ другой видъ. Прежде всего ясно, что ея конкретное содержаніе было бы ограничено рамками настоящаго, безъ малѣйшихъ перспективъ въ прошедшее и будущее. Прошлыхъ явленій *уже нѣтъ*, будущихъ *еще нѣтъ*, а можетъ ли душевная жизнь слагаться изъ того, чего совсѣмъ

---

[1]) Законченное выраженіе этого взгляда мы находимъ у Wundt a. Ueber psychische Causalität (Philosophische Studien 1894) и у Паульсена. Введеніе въ философію. М. 1894.

[2]) Конечно, возможно абстрактованіе душевныхъ явленій въ цѣляхъ методологическихъ, но безъ всякой принципіальной оцѣнки опыта.

не существуетъ? Съ этой точки зрѣнія все содержаніе нашего сознанія въ каждое данное мгновеніе должно исчерпываться исключительно явленіями настоящаго момента, во всей его неуловимой мимолетности, а вмѣстѣ съ тѣмъ оказались бы непонятными и необъяснимыми и почти всѣ феномены и свойства душевной жизни: „психическая относительность, соотносительность, рефлективность“ [1]).

Но если нѣтъ явленій внѣ субстанцій, то нѣтъ и субстанцій внѣ ихъ свойствъ, состояній и дѣйствій: природа субстанціи выражается въ законахъ и свойствахъ ея явленій, и, наоборотъ, нельзя считать за природу субстанціи то, что никакъ въ нея не проявляется. Иначе сказать, субстанція не трансцендентна, а имманентна своимъ явленіямъ: каждое явленіе, въ своей подлинной дѣйствительности, есть сама субстанція въ данный моментъ своего бытія, которая пребываетъ въ каждомъ изъ нихъ, какъ въ положительномъ внутреннемъ опредѣленіи своего развитія, и перейдя къ новому опредѣленію, не перестаетъ быть пережившею и видоизмѣнившеюся черезъ предшествующее. Но, съ другой стороны, пріобрѣтенное ею новое опредѣленіе не есть для нея что-нибудь окончательное, и, вслѣдствіе присущей ей активности, она непрерывно стремится къ проявленіямъ все болѣе новымъ. Явленія духа должны быть не только показателями, но и прямою реализаціею его существа, и духъ внѣ своихъ состояній и дѣйствій—пустая абстракція, словесный терминъ, а не дѣйствительность.

Согласившись съ этимъ, невольно приходится придти къ убѣжденію, что спиритуалистическая гипотеза есть единственная, которая съ правомъ можетъ имѣть мѣсто въ психологіи Но тутъ сейчасъ же слѣдуетъ замѣтить, что психологъ такъ-же мало можетъ удовлетвориться представленіями пантеистическими или монистическими и обойтись безъ понятія объ индивидуальной субстанціи психической жизни, какъ физикъ не могъ бы ограничиться въ своихъ изслѣдованіяхъ понятіемъ матеріи вообще [2]).

[1]) См. проф М. М Троицкій. Наука о духѣ. М. 1888: т I—II Мы не входимъ въ оцѣнку характеристики душевной жизни, даннои проф. Троицкимъ, а беремъ ее лишь какъ приблизительно вѣрную.

[2]) См. объ этомъ проф. Л М. Лопатинъ Явленіе и сущность въ жизни сознанія: и Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта. Вопр. филос. и псих; кн.кн 30 и 32

Поэтому неудивительно, что мысль человѣческая почти уже съ самаго зарожденія европейской философіи въ данномъ случаѣ склонялась къ концепціямъ монадологическимъ. Зародышъ монадологическаго ученія мы находимъ уже у Анаксагора (500—428) въ его ученіи о „зародышахъ вещей“ (σπέρματα, которые впослѣдствіи Аристотелемъ были названы ὁμοιομερίη). Находимъ его мы и у двухъ великихъ мыслителей древней Греціи—Платона (εἶδη, ἰδέαι) и Аристотеля (οὐσία, ἐντελέχεια) [1]).

Самое слово „монада“ впервые появляется у Джіордано Бруно (1548—1600). Свое ученіе о ней онъ раскрываетъ въ сочиненіяхъ „De monade 1591“ и „De triplici minimo et mensura. 1591“ [2]). У него мы находимъ ученіе о монадѣ, какъ живомъ индивидуумѣ, психической сущности, качественно опредѣленномъ и нематеріальномъ атомѣ, простой и недѣлимой субстанціи, метафизическомъ центрѣ силъ. Монада неразрушима и безсмертна: смерть и рожденіе ея есть только переходъ изъ одного состоянія въ другое. До рожденія она, по ученію Бруно, находится въ состояніи зародыша, сжатія и сокращенія; рожденіе есть раскрытіе, распространеніе и развитіе (evolutio) зародыша или, какъ онъ говоритъ, expansio centri, а смерть—только сокращеніе, сжатіе (involutio) монады или возвращеніе къ центру (contractio in centrum). Внутренняя жизнь ея состоитъ въ представленіи и стремленіи. Будучи живымъ микрокозмомъ, каждая монада, по его ученію, отражаетъ универсъ съ своей субъективной точки зрѣнія, смотря по той ступени, на которой она стоитъ въ іерархической лѣстницѣ монадъ, такъ что въ природѣ нельзя найти

---

[1]) Для ознакомленія съ даннымъ вопросомъ можетъ служить работа Penzler'a. Die Monadenlehre und ihre Beziehungen zur griechischen Philosophie Minden 1878.

[2]) О философіи Дж. Бруно есть прекрасная, но мало извѣстная работа М. Д. М—ва (проф. М. Д. Муретова), напечатанная въ жур. „Правосл. Обозр.“ за 1887 г., кн. 5—6 подъ заглавіемъ: „Философскія воззрѣнія Дж. Бруно и вліяніе ихъ на новую философію“. Для насъ въ данномъ случаѣ особенно интересны въ ней гл. III и V, 3. Въ книгѣ проф. В. С. Серебренникова. Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка, первая половина которой посвящена въ высшей степени обстоятельнымъ изслѣдованіямъ философскихъ вліяній на Лейбница—Гоббеса, Декарта и Локка, къ сожалѣнію, нѣтъ ровно никакихъ указаній на его отношеніе къ Дж. Бруно.

и двухъ совершенно сходныхъ вещей. Самую низшую ступень занимаютъ тѣ монады, которымъ Бруно приписываетъ только жизнь. Выше стоятъ чувствующія, принадлежащія растительному царству. Далѣе слѣдуютъ монады сновидящія—царство животныхъ. Бруно приписываетъ послѣднимъ представленія, ощущенія, память, разсудокъ, эмпирическое знаніе и инстинктъ. Высшую ступень занимаютъ монады бодрствующія—царство разумныхъ существъ: человѣка и духовъ. Эти монады владѣютъ не только представленіемъ и стремленіемъ, но и способностью сознавать свои психическія состоянія,—не только перцепціею и инстинктомъ, но апперцепціею и сознательною волей. Бруно признаетъ врожденность человѣческому духу необходимыхъ и всеобщихъ апріорныхъ категорій познанія, но въ формѣ только потенціи или неразвитыхъ зародышей и сѣмянъ, которые должны развиваться путемъ опыта и достигаютъ сознанія только при извѣстныхъ условіяхъ. Раціональное и философское познаніе развивается изъ чувственнаго и эмпирическаго. Богъ есть абсолютная монада монадъ, открывающаяся въ ряду конечныхъ въ различной мѣрѣ и степени [1]).

Изъ вышеизложеннаго видно, что Лейбницъ заимствовалъ у Дж. Бруно почти всѣ основныя черты своей философіи. Вотъ что говоритъ по этому поводу проф. М. Д. Муретовъ. „При безпристрастномъ взглядѣ на философскую систему Лейбница въ связи съ философіей Джіордано Бруно, нельзя не сознаться, что первая есть только дальнѣйшее развитіе и преобразованіе послѣдней. Лейбницъ стремится удержать въ своей философіи почти всѣ главныя идеи Бруно и измѣняетъ ихъ лишь постольку, поскольку это было необходимо при устраненіи имъ противорѣчій монадологіи послѣдняго. Поэтому утвердившаяся за Лейбницемъ слава оригинальнѣйшаго мыслителя совершенно несправедлива. Однако же это не даетъ права слишкомъ низко ставить его философію, какъ это дѣлаетъ Дюрингъ въ своей критической исторіи философіи. Оцѣнивая философскія системы на основаніи одной только оригинальности и новизны высказываемыхъ въ нихъ идей и гипотезъ, Дюрингъ, конечно, могъ

[1]) Проф. М. Д. Муретовъ. Философскія воззрѣнія Дж. Бруно. „Правосл. Обозр.". 1887: кн. 5–6, стр. 64—67

слишкомъ пренебрежительно отнестить къ философіи Лейбница и поставить ее ниже философіи Бруно. Но односторонность такого критерія оцѣнки философскихъ системъ очевидна сама собою. Кромѣ изобрѣтенія оригинальныхъ гипотезъ и новыхъ идей, въ ходѣ прогрессивнаго развитія человѣчества можетъ имѣть такое же, если не большее, значеніе ихъ научная доказательность и строгость раскрытія. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи мыслитель можетъ имѣть гораздо большее значеніе, чѣмъ тотъ, у кого онъ заимствуетъ свои идеи и взгляды. Такое именно значеніе и имѣетъ философія Лейбница. Безсвязно и бездоказательно набросанныя идеи Бруно онъ обработалъ въ стройную философскую систему и раскрылъ ихъ со всею строгостью философскаго анализа Тогда какъ понятіе монады у Бруно является философски необоснованною и бездоказательною концепціей его воображенія, стоящею въ довольно сомнительной связи со всей его системой, у Лейбница оно выведено путемъ точнаго анализа явленій міровой жизни и имѣетъ строго философское обоснованіе. Далѣе, тогда какъ внутренняя жизнь монадъ и ихъ классификація у перваго основана на бездоказательной аналогіи и суть скорѣе плодъ его поэтической фантазіи, чѣмъ серьезной мысли, Лейбницъ раскрываетъ и обосновываетъ это на геніальной теоріи безсознательной психической жизни и на данныхъ эмпирической психологіи. Вообще для философскаго раскрытія и научнаго обоснованія идеи Бруно нуженъ былъ геній Лейбница, который могъ оживотворить и оцѣнить оставшуюся дотолѣ мертвою и незамѣченною идею Бруно о монадѣ, какъ динамической основѣ міровыхъ явленій" [1]).

Гораздо болѣе оригинальное ученіе о монадахъ, переименовавъ ихъ въ реалы (Realen), далъ Гербартъ. Слѣдующую ступень представляетъ философія Лотце (1817—1881) [2]), а въ самое послѣднее время монадологическія воззрѣнія мы находимъ у Тейхмюллера (1832— 1888) [3])—съ одной стороны

[1]) Ibidem, p. 71—72.

[2]) Главные произведенія его, гдѣ раскрывается монадологическое ученіе: Metaphysik. 1841; System der Philosophie, II Theil Metaphysik. 1879: Mikrokosmos. B I. 1856 и Medicinische Psychologie. 1852 О Лотце есть на русскомъ языкѣ книга проф Я. Озе Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ. 1896.

[3]) Тейхмюллеръ. Безсмертіе души. Юрьевъ. 1895

и въ совмѣстномъ трудѣ Ренувье (1818—1903) и Пра [1])—съ другой. Есть сторонники монадологическаго ученія среди мыслителей и ученыхъ спеціалистовъ и у насъ въ Россіи, какъ-то: Н. Бугаевъ [2]), С. Аскольдовъ [3]) и П. С. Проданъ [4]).

Въ нашу задачу не входитъ дать полную исторію монадологическихъ ученій: настоящая историко-философская работа преслѣдуетъ цѣль болѣе скромную—именно, раскрытіе метафизическихъ взглядовъ на душу человѣка двухъ первыхъ, представившихъ научно разработанное и обоснованное изложеніе монадологіи, философовъ—Лейбница и Гербарта и на почвѣ ихъ сопоставленія посильное выясненіе истиннаго психологическаго ученія послѣдняго, въ противовѣсъ крайнему механическому его истолкованію у проф. М. М. Троицкаго [5]) и Dr. Ostermann'a [6]). При чемъ предмета эмпирической психологіи—психическихъ феноменовъ и ихъ законовъ мы будемъ касаться лишь постольку, поскольку это можетъ способствовать выполненію нашей непосредственной задачи.

---

[1]) Ch. Renouvier et L. Prat La nouvelle Monadologie. Paris 1899.

[2]) Н. Бугаевъ. Основныя начала эволюціонной монадологіи. Вопр. филос. и псих.: кн. 17.

[3]) С. Аскольдовъ. Основныя проблемы гносеологіи и онтологіи. С.-Петербургъ 1900; и Въ защиту чудеснаго. Вопр. филос. и псих.: кн.кн. 70—71.

[4]) П. С. Проданъ. Организація души. Юрьевъ 1905; и О памяти: ч. II. Юрьевъ. 1905; гл. XII, стр. 325—375.

[5]) Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. М. 1867; стр. 481—557.

[6]) Die hauptsachlichsten Irrthumer der herbartschen Psychologie. 1887.

ПЕРВАЯ ГЛАВА.

Исходный пунктъ и основныя положенія монадологіи Лейбница.

Прежде, чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію основныхъ положеній Лейбницевой монадологіи, является необходимымъ коснуться спорнаго вопроса относительно ея исходнаго пункта и вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить ту особенность его философской системы, что „въ широкомъ смыслѣ вся его философія есть психологія“ [1]). Почему „нѣтъ ни одной философской системы, которая была бы способна такъ проникать въ глубочайшія тайны психологіи, какъ система Лейбница“ [2])

Касаясь, въ началѣ второй главы своего труда объ ученіи Лейбница, метода его изложенія, Куно Фишеръ говоритъ: „Мы умышленно шли инымъ путемъ, чѣмъ это обыкновенно дѣлается при изложеніи Лейбницевой философіи. Вмѣсто словотолкованія [3]) мы взяли за исходную точку опредѣленный фактъ и вывели изъ его изслѣдованія поня-

---

[1]) Kirchner Leibniz's Psychologie S. 2

[2]) Ibidem, p. 101.

[3]) Противъ такой дедукціи, руководящейся въ изображеніи системы Лейбница его „Монадологіею“, ратуетъ и Ed. Dillmann, такъ какъ послѣдняя—не истинная форма ученія о монадахъ, а только случайная попытка апріорно вывести все то, что найдено и въ другихъ сочиненіяхъ обосновано совершенно инымъ путемъ. См объ этомъ въ его „Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre“ Einleitung, особенно стр 10—12 и 191—194 Слѣдующія строки служатъ выраженіемъ его собственной точки зрѣнія на данный вопросъ: „Существенное отличіе нашего пониманія состоитъ въ томъ, что мы признаемъ Лейбницеву философію отвѣтомъ на вопросъ о (гносеологическихъ) принципахъ самихъ явленій; между тѣмъ, какъ до сихъ поръ ее признавали отвѣтомъ на (онтологическій) вопросъ о томъ, что лежитъ въ основѣ самихъ явленій“ Отъ такой постановки дѣла Dillmann'омъ мы далеки уже по существу нашей чисто онтологической задачи.

тіе, объясняющее этотъ фактъ. Въ этомъ отношеніи мы руководились теченіемъ мысли самого философа. Послѣдній начинаетъ съ изслѣдованія тѣла и доказываетъ, что его должно объяснять, беря за основаніе не протяженіе, а силу: и во всѣхъ очеркахъ его метафизики, отъ перваго наброска до послѣднихъ законченныхъ вещей, главная мысль системы выводится такимъ же способомъ. Здѣсь не говорится, что понятіе субстанціи должно быть мыслимо, какъ монада. Здѣсь говорится: такъ какъ есть сложныя субстанціи, то должны быть и простыя субстанціи или монады. Что такое сложныя субстанціи? Тѣла. Что такое простыя субстанціи? Силы Стало быть, другими словами, очерки Лейбницевой метафизики начинаются аргументомъ: такъ какъ есть тѣла, то поэтому должны быть и силы [1]). Вотъ причина, по которой мы положили въ основу системы обстоятельное изложеніе именно этой мысли въ той же формѣ" [2]). „И ни въ коемъ случаѣ, продолжаетъ Куно Фишеръ въ другомъ мѣстѣ, не слѣдуетъ начинать изложеніе ученія Лейбница сразу съ того, что сущность вещей состоитъ въ представленіи, такъ какъ вѣдь и самъ философъ, если тщательно разсмотрѣть ходъ его идей и его методъ, приходитъ къ такому пониманію послѣдовательно черезъ рядъ предшествующихъ понятій: представляющая сила предполагаетъ понятіе цѣледѣйственной, эта въ свою очередь—активной, а послѣдняя—понятіе пассивной. Но поэтому представляющая сила отнюдь не есть нѣчто позднѣйшее, чѣмъ движущая, а по истинѣ первое, изъ чего въ концѣ концовъ должно вытекать пониманіе всего остального: она объясняетъ развитіе и цѣледѣйственную силу, какъ послѣдняя объясняетъ жизнь и движеніе. Но намъ, руководящимся чувственнымъ содержаніемъ, чувственное знакомо ближе, чѣмъ нечувственное, движеніе ближе, чѣмъ представленіе: тѣло ближе, чѣмъ душа; физическое вообще ближе, чѣмъ метафизическое [3]). А такъ какъ задача науки состоитъ въ томъ, чтобы изъ извѣстнаго выводить неизвѣстное, то для насъ извѣстнымъ, первымъ и въ этомъ смыслѣ предшествующимъ понятіемъ является движущая сила; поэтому съ нея начинается дидак-

---

[1]) Lettre de Leibniz à Mr Arnauld. 1690, Erdmann. p. 107 и La Monadologie 1714; p. 705.

[2]) Куно Фишеръ Исторія новой философіи, т. III. СПБ. 1905. с. 350.

[3]) Ср. Herbart Psychologie als Wissenschaft. B. V. S. 231—233.

тическій порядокъ понятій, послѣдній членъ котораго есть представляющая сила“ [1]).

Противоположный этому взглядъ мы находимъ у проф. В. С. Серебренникова. Онъ въ предисловіи къ своей книгѣ „Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка“ говоритъ слѣдующее: „Всѣ попытки вывести систему Лейбница изъ его динамическихъ, логическихъ или математическихъ опытовъ [2]) не могутъ быть названы удачными. Истинное рѣшеніе вопроса намѣчается самимъ Лейбницемъ, который свидѣтельствуетъ, что въ его системѣ всѣ вещи разсматриваются по аналогіи съ нашей собственной душой. И если мы прослѣдимъ исторію постепеннаго образованія основныхъ взглядовъ Лейбница, то дѣйствительно увидимъ, что они развились изъ его ученія о человѣческой душѣ и становятся при свѣтѣ этого ученія удивительно ясными и простыми“ [3]).

Намъ думается, что эти противоположные взгляды до нѣкоторой степени могутъ быть примирены, и путь примиренія указываетъ самъ Куно Фишеръ. Начиная изложеніе взглядовъ Лейбница на природу тѣла съ указанія преобразованія, произведеннаго имъ въ обоснованной Декартомъ философіи, онъ говоритъ: „природа духа (по ученію картезіанской философіи) состоитъ только въ мышленіи: слѣдовательно, все духовное бытіе есть мыслимое или сознательное бытіе, слѣдовательно, въ человѣческой душѣ не бываетъ безсознательныхъ представленій, не бываетъ настроеній, неразрѣшимыхъ мыслью, слѣдовательно, въ человѣкѣ вообще нѣтъ безсознательной душевной жизни. Природа тѣлъ состоитъ только въ протяженіи; стало быть, всякое тѣлесное бытіе есть только протяженное бытіе; стало быть, въ матеріи нѣтъ ничего недѣлимаго, простого, изначальнаго, а всюду существуютъ только мертвыя, косныя массы, приводимыя въ движеніе извнѣ и въ свою очередь извнѣ же приводящія въ движеніе другія массы. Оба положенія взаимно опираются другъ на друга. Если вѣрно одно, то вѣрно и другое. Если въ тѣлахъ нѣтъ ничего духовнаго или аналогич-

---

[1]) Куно Фишеръ. Op cit., p. 423—424.

[2]) Изъ началъ математическаго—закона непрерывности, и логическихъ—закона противорѣчія и закона достаточнаго основанія, выводитъ философію Лейбница Merz. Leibnitz. London. 1884.

[3]) Стр. III—IV.

наго духовной природѣ, то и въ душахъ не можетъ быть ничего тѣлеснаго или аналогичнаго тѣлесной природѣ. тамъ ничего протяженнаго, здѣсь ничего безсознательнаго. Если же изъ этихъ двухъ положеній одно невѣрно, то этимъ уничтожается или, по меньшей мѣрѣ, измѣняется другое. Въ такомъ случаѣ духовная и тѣлесная природа, стало быть, вообще сущность вещей, должна быть мыслима иначе или, что то же, понятіе субстанціи должно быть преобразовано. Ибо иное тѣло есть также иной духъ, и *иной принципъ ученія о тѣлахъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ иной принципъ ученія о душѣ*" [1]).

Но несмотря на это равноправіе обоихъ вышеизложенныхъ взглядовъ мы въ видахъ методологическихъ и гносеологическихъ, имѣя за собой авторитетъ Гербарта [2]), находимъ неудобнымъ начинать съ разсмотрѣнія явленій и законовъ душевной жизни, вслѣдствіе возможности различнаго ихъ принципіальнаго истолкованія—истолкованія часто ошибочнаго [3]). И это тѣмъ болѣе, что въ основу ученія о природѣ духа Лейбницемъ, въ противоположность картезіанцамъ, положено понятіе безсознательной душевной жизни, каковое и въ настоящее время раздѣляется далеко не всѣми психологами [4]). Поэтому мы выйдемъ изъ разсмотрѣнія природы тѣлъ.

Согласно Декарту, существеннымъ аттрибутомъ тѣла или матеріи, тѣмъ, отъ чего зависятъ всѣ свойства вещества, какъ цвѣтъ, вкусъ, твердость и т. д., является протяженность. Любую часть матеріи мы можемъ представить себѣ лишенной всѣхъ чувственныхъ качествъ, но не можемъ представить себѣ матеріальное тѣло безъ протяженности, не занимающимъ пространства. Но такъ какъ протяженность

[1]) Куно Фишеръ. Op cit., p 336; курсивъ нашъ. Ср. также стр. 424 и Gerhardt, II, 372.

[2]) Herbart B. V. S. 223.

[3]) См., напримѣръ, функціональную теорію проф В. Джемса. Психологія, СПБ 1896.

[4]) Какъ на примѣръ можно указать хотя бы на проф В. Несмѣлова—Наука о человѣкѣ Казань, 1905, т. I, стр 14 и слѣд Явленія сна безъ сновидѣній, глубокаго обморока и проч. онъ объясняетъ, какъ слѣдствіе измѣненныхъ условій психическаго существованія въ это время въ сравненіи съ обычнымъ теченіемъ душевной жизни и, какъ послѣдствіемъ этого, отсутствіемъ связи и какихъ либо ассоціацій между тѣми и другими. См также James Principles of Psychology. Boston 1890; I, p 162

состоитъ изъ частей, не имѣющихъ никакихъ другихъ свойствъ, кромѣ той же протяженности, то она должна быть разсматриваема какъ нѣчто однородное—нѣчто такое, въ чемъ всѣ части подобны одна другой. Отсюда, если безконечное разнообразіе качествъ, наблюдаемыхъ въ матеріи, выводится изъ протяженія, то оно всецѣло обусловлено движеніями среди его частей. Такимъ образомъ, протяженность и движеніе являются основными свойствами матеріи, которыя дали Декарту возможность построить весь міръ. Но этотъ картезіанскій міръ не заключалъ души, которую Декартъ, какъ выше упоминалось, разсматривалъ, какъ не имѣющую протяженности.

Здѣсь образуется пропасть между протяженной матеріей и непротяженной душой. Поэтому Лейбницъ подвергаетъ пересмотру лежащія въ основѣ этого ученія понятія. Онъ прежде всего изслѣдуетъ Декартово понятіе протяженности. Первое изъ его возраженій на картезіанскую теорію заключается въ томъ, что ей не достаетъ различія между протяженностью и протяженнымъ, между протяженностью, какъ качествомъ, аттрибутомъ, и протяженнымъ, какъ его носителемъ. „Философы не картезіанцы, говоритъ Лейбницъ, не согласятся съ тѣмъ, что для образованія тѣла достаточно одного протяженія; они скажутъ, что для этого необходимо еще нѣчто, что древніе называли антитипіей и что дѣлаетъ одно тѣло непроницаемымъ для другого. Они скажутъ, что одно протяженіе есть лишь мѣсто или пространство, въ которомъ находится тѣло“ [1]).

„Протяженіе есть не что иное, какъ абстракція, и требуетъ, чтобы было протяженное. Для него необходимъ какой нибудь субъектъ и оно такъ же, какъ продолжительность, есть нѣчто, относящееся къ этому субъекту. Оно предполагаетъ нѣчто предшествующее въ этомъ субъектѣ, нѣкоторое качество, аттрибутъ, натуру, которая вмѣстѣ съ субъектомъ расширяется, распространяется, протягивается“ [2]). Такимъ образомъ по Лейбницу повтореніе однихъ точекъ пространства даетъ лишь абстрактъ, и чтобы придти къ конкретному результату, мы должны постулировать для continuum'а нѣчто иное.

„Если сущность тѣла состояла бы въ одной только протяженности, то послѣдняя должна была бы оказаться спо-

[1]) Examen des Principes du Malebranche 1711; p. 691

[2]) Ibidem, p. 692.

собной объяснить всѣ свойства тѣлъ. Но она того ихъ свойства, которое обнаруживается въ сопротивленіи тѣлъ движенію и которое мы называемъ естественной инерціи, не объясняетъ. Если движущееся тѣло A встрѣчаетъ тѣло B, находящееся въ покоѣ, то будь B безразлично къ движенію или покою, оно подчинилось бы толчку тѣла A безъ сопротивленія и не измѣняя ни быстроты, ни направленія его движенія. Но именно этого въ природѣ не наблюдается, такъ какъ чѣмъ больше размѣръ B, тѣмъ больше оно вліяетъ на движеніе A" [1]) Этотъ фактъ заставляетъ добавить къ понятію протяженности „нѣкоторую высшую или метафизическую концепцію—субстанціи, дѣйствія, силы. Эта концепція подразумѣваетъ, что все, что испытываетъ на себѣ дѣйствіе, должно дѣйствовать взаимно, и все, что оказываетъ дѣйствіе, должно испытывать и нѣкоторую реакцію" [2]). Но хотя Лейбницъ и проводитъ такое различіе между механическимъ и не механическимъ, матеріальнымъ и не матеріальнымъ объясненіями матеріи, но онъ все же не отказываетъ дать мѣсто и механическимъ объясненіямъ. „Я убѣжденъ, что въ матеріальномъ мірѣ все происходитъ механически, однако я вмѣстѣ съ тѣмъ держусь того взгляда, что принципы самой механики, именно основные законы движенія вытекаютъ изъ несравненно высшаго источника, чѣмъ принципы чистой математики" [3]). Законы пространства и числа могутъ уяснить матерію въ отношеніи ея протяженности, но они не уясняютъ ея движенія.

Декартъ утверждалъ, что движеніе означаетъ просто перемѣну мѣста и является свойствомъ тѣлъ только тогда, когда они движутся. Такимъ образомъ движеніе оказывается вполнѣ противоположнымъ абсолютному покою. „Если въ движеніи разсматривать только то, что оно точно и формально заключаетъ, т. е перемѣну мѣста", то Лейбницъ соглашается съ тѣмъ, что оно „не есть вещь вполнѣ реальная, и что, когда нѣсколько тѣлъ мѣняютъ свое относительное положеніе, то при однихъ этихъ измѣненіяхъ нѣтъ никакой возможности опредѣлить, какому изъ нихъ слѣдуетъ приписать движеніе и какому покой. Но ближайшая причина этихъ измѣненій есть нѣчто гораздо болѣе реальное и есть достаточно основаній приписывать ее именно тако-

[1]) Lettre sur la question, si l essence du corps consiste dans l'etendue 1691; p. 112 [2]) Ibidem, p 113. [3]) Ibidem

му тѣлу, а не иному“ [1]). По Декарту единственной причиной движенія былъ Богъ: матерія сама по себѣ мертва и для того, чтобы произвести движеніе въ ея частяхъ, необходимо дѣятельное вмѣшательство Божества. По Лейбницу матерія сама по себѣ, въ своей сущности жива, и движеніе ея частей имѣетъ причиной живое начало въ ней самой—силу. У него *жизнь*, *существованіе*, если эти термины означаютъ нѣчто большее, чѣмъ простыя абстракціи, должны быть разсматриваемы, какъ синонимы *активности*. То, что абсолютно лишено всякой дѣятельности—мертво, не существуетъ. Отсюда Лейбницъ выводитъ, что, если матерія по существу жива, а это доказывается фактомъ органической жизни, то это возможно только при условіи, что матерія всегда въ томъ или другомъ смыслѣ дѣятельна. Онъ указываетъ на законъ непрерывности, который, по его мнѣнію, универсально вѣренъ. Согласно этому закону въ природѣ нѣтъ ничего подобнаго пропасти или скачку. Такимъ образомъ „покой можно разсматривать какъ безконечно малую скорость или безконечное замедленіе. Отсюда, что справедливо относительно замедленія и скорости вообще, то должно быть справедливо и для покоя, такъ понимаемаго, такъ что на законъ покоя надо смотрѣть, какъ на частный случай закона движенія“ [2]). Поэтому не существуетъ ни абсолютнаго покоя, ни абсолютнаго движенія. Во всякой части матеріи присутствуетъ нѣчто такое, что постоянно дѣятельно въ большей или меньшей степени; и это активное начало и есть сущность матеріи. „Концепція силы оказываетъ весьма значительное содѣйствіе концепціи субстанціи. Эта активная сила разнится отъ чистой потенціи схоластиковъ, такъ какъ ихъ активная потенція или способность есть не что иное, какъ только возможность дѣйствія, которая для того, чтобы перейти въ дѣйствіе, все же требуетъ внѣшняго возбужденія, стимула: активная же сила содержитъ извѣстную активность (actum) или энтелехію и есть средняя между способностью дѣйствія и самымъ дѣйствіемъ. Она заключаетъ въ себѣ усиліе и сама переходитъ въ дѣйствіе, не требуя никакой помощи, кромѣ удаленія препятствія“ [3]). По теоріи Лейбница, пока

[1]) Разсужденіе о метафизикѣ; пер. М. Пс. Об, стр. 78, § 18.

[2]) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle. 1687: p 105.

[3]) De primae philosophiae emendatione et de notione subsantiae. 1694: p. 122

столъ стоитъ на полу, усиліе заключается въ его давленіи на полъ; если же сопротивленіе пола было бы уничтожено, то оно перешло бы въ видимое движеніе. Сила есть усиліе, порывъ, стремленіе къ дѣйствію, но такое, которое уже implicite заключаетъ дѣйствіе. Но если эта сила есть нѣчто существующее *до* и *послѣ*, чувственнаго движенія, то, очевидно, описана и объяснена въ количественныхъ терминахъ она быть не можетъ. Поэтому Лейбницъ былъ принужденъ къ поискамъ не количественнаго и не матеріальнаго истолкованія этой силы. Онъ приходитъ къ нему посредствомъ дальнѣйшей критики картезіанскаго и атомистическаго толкованія матеріальной субстанціи.

Картезіанцы заявляютъ, что реальное въ матеріи—протяженіе. Но протяженіе непрерывно (continuum), т. е. оно не имѣетъ реально отдѣльныхъ частей, хотя мы и можемъ говорить о немъ, какъ о безконечно дѣлимомъ. „Нѣтъ величины столь малой, чтобы въ ней нельзя было представить себѣ безконечнаго количества дѣленій, которыя никогда не будутъ исчерпаны“ [1]). Въ нашей мысли мы никогда не будемъ въ состояніи достигнуть до такой физической части, которая не слагалась бы изъ другихъ частей и слѣдовательно, была бы дѣйствительно реальна. Поэтому части всегда произвольны, будь даже онѣ очень малы: онѣ мысленно абстрагированы отъ ихъ матеріальной связи и представляютъ ничто иное, какъ абстракціи. Такимъ образомъ возраженіе Лейбница противъ картезіанскаго опредѣленія субстанціи, какъ протяженности, сводится къ тому, что, если физическій міръ реально непрерывенъ, то части этого міра произвольны, а не реальны. Но это находится въ противорѣчіи съ тою необходимою мыслью, что одинаково реальны, какъ матерія въ цѣломъ, такъ и каждая изъ ея частей.

Атомистическая философія въ свою очередь заявляетъ, что сущность матеріи заключается въ физическихъ атомахъ, безпредѣльная твердость которыхъ дѣлаетъ ихъ недѣлимыми и, потому, реальными. Но, во первыхъ, если части реальны и недѣлимы, то цѣлое, образованное изъ этихъ отдѣльныхъ и недѣлимыхъ частей, должно быть только аггрегатомъ, а не непрерывностью (continuum), т. е. реальное цѣлое становится

[1]) Extrait d'une lettre à Mr. Foucher. 1692; p 115.

невозможнымъ. Слѣдовательно, тогда какъ въ картезіанской теоріи цѣлое реально, а части—нѣтъ: въ теоріи атомистической части реальны, а цѣлое—нѣтъ [1]). Во вторыхъ, законъ непрерывности подразумѣваетъ, что абсолютной твердости нѣтъ, точно такъ же, какъ и абсолютнаго движенія. Твердость вполнѣ относительна, такъ что, если на ней основывать недѣлимость, то послѣдней реально не существуетъ Лейбницъ не можетъ себѣ представить „физически недѣлимыхъ безъ чуда; и я думаю, говоритъ онъ, что природа можетъ свести тѣла до такой малой величины, которую можетъ разсматривать только геометрія“ [2]).

Такимъ образомъ ни протяженіе Декарта, ни атомы Демокрита не удовлетворяютъ истинному понятію субстанціи, какъ единицы, цѣлое и части которой должны быть одинаково реальны. Это приводитъ насъ къ высшей мысли Лейбницевой системы, что сила, которая, по его мнѣнію, составляетъ сущность матеріи, есть духовное начало. Только чрезъ признаніе такого начала можно избѣжать дилеммы картезіанства и атомизма и обезпечить реальность цѣлому и всякой части матеріи. Примѣненіе Лейбницемъ термина „энтелехія“ обращаетъ мысль къ „формѣ“ Аристотеля. Эта „форма“ есть начало вещи, въ силу котораго она становится тѣмъ, что она есть. Считалъ ли Аристотель дѣйствительно эту „форму“ чѣмъ то мертвымъ или нѣтъ—Лейбницъ, съ своей стороны, придавалъ ей живое, активное значеніе и полагалъ, что эта активность опредѣляетъ всѣ будущія состоянія вещи. „Она есть нѣкоторое напряженіе или первичная сила дѣйствованія, которая и есть самый присущій ей законъ, напечатлѣнный Божественнымъ опредѣленіемъ“ [3]). Первое проявленіе этой силы или монады есть переходъ ея въ бытіе, но она не даетъ намъ цѣлаго въ его полной или дѣйствительной законченности, хотя въ то же время его и опредѣляетъ. Такъ, геометрическая точка, не занимающая пространства, опредѣляетъ линію въ ея цѣломъ, хотя и не даетъ намъ линіи въ ея полной законченности. Но безъ точки не могло бы быть линіи, и потому съ одной стороны можно сказать, что точка

---

[1]) Systeme nouveau de la nature. 1695; p. 124

[2]) Extrait d'une lettre à Mr. Foucher: p. 115.

[3]) De ipsa natura 1698; p. 158.

содержитъ въ себѣ линію, а съ другой—что линія есть развитая точка. Эту мысль можно иллюстрировать понятіемъ организма. Живое тѣло, выполняя разнообразныя функціи, выражается въ каждой изъ нихъ, представляясь въ различныхъ видахъ. Подобно тому, какъ точка неотдѣлима отъ линіи, такъ и функція части тѣла неотдѣлима отъ функціонированія тѣла, какъ цѣлаго. Оно выражается то въ поднятіи руки, то въ киваніи головой и т. д. Въ обоихъ случаяхъ все тѣло функціонируетъ, и поднятіе руки, напримѣръ, такъ связано съ тѣломъ, какъ съ цѣлымъ, что полный анализъ этого движенія потребовалъ бы разсмотрѣнія каждой части тѣла. Въ поднятіи руки черезъ аналитическій процессъ можно видѣть все тѣло, которое поэтому, можно сказать, выражается или представляется въ немъ. Цѣлое и часть поэтому реальны не черезъ механическую, а черезъ динамическую связь. Таково истолкованіе, которое по Лейбницу должно быть дано цѣлому и частямъ вселенной, чтобы они были одинаково реальны. Единицей субстанціи должна быть эта сила или монада которая, какъ реальная, непространственная, недѣлимая часть, можетъ выражать или представлять весь міръ. „Эти монады (или не матеріальныя единицы) суть истинные атомы природы или элементы вещей“ [1]).

Они постоянно дѣятельны, такъ какъ „мы не можемъ представить себѣ субстанціи въ ихъ чистой сущности, безъ всякой дѣятельности: дѣятельность принадлежитъ къ сущности субстанціи“ [2]). И Лейбницъ „принимаетъ за безспорную истину, что всякое сотворенное бытіе, а значитъ, и всякая монада подвержена измѣненію, и что это измѣненіе въ монадѣ безпрерывно. Но такъ какъ внѣшняя причина не можетъ имѣть вліянія внутри монады, то естественныя измѣненія ея происходятъ изъ внутренняго начала“ [3]). Это внутреннее начало онъ называетъ стремленіемъ. „Но кромѣ этого начала измѣненія необходимо должно существовать многообразіе того, что измѣняется, [4]) которое произво-

[1]) La Monadologie: p 705

[2]) Nouveaux essais sur l'entendement humain. 1704: p. 202.

[3]) La Monadologie; p 705.

[4]) Куно Фишеръ переводитъ это мѣсто такъ: „долженъ быть данъ также и особый субъектъ измѣненія (un detail de ce qui se chan-

дитъ, такъ сказать, видовую опредѣленность и разнообразіе простыхъ субстанцій. Это многообразіе должно обнимать многое въ единомъ или простомъ. Ибо, такъ какъ естественное измѣненіе совершается постепенно, то кое-что при этомъ измѣняется, а кое-что остается въ прежнемъ положеніи и, слѣдовательно, въ простой субстанціи необходимо должна существовать множественность состояній и отношеній, хотя частей она не имѣетъ. Преходящее состояніе, которое обнимаетъ и представляетъ собой множество въ единомъ или въ простой субстанціи, есть не что иное, какъ то, что называется перцепціей" [1]).

Но если каждая монада, какъ абсолютно простая единица совершенно отдѣлена и не зависитъ отъ всѣхъ другихъ монадъ, „не имѣетъ, по выраженію Лейбница, оконъ, черезъ которыя что либо могло въ нее войти или выйти" [2]), то какимъ образомъ возможна какая бы то ни было перцепирующая дѣятельность? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ Лейбницева теорія предустановленной гармоніи. „Когда, пишетъ онъ, я былъ вынужденъ признать невозможность, чтобы душа или какая либо другая субстанція могла получать что нибудь извнѣ, кромѣ какъ черезъ всемогущество Божіе, то незамѣтнымъ образомъ былъ приведенъ къ мысли, которая меня удивила, но которая казалась неизбѣжной и на самомъ дѣлѣ представляетъ весьма большія преимущества. Эта мысль состоитъ въ томъ, что Богъ изначала сотворилъ душу или какое-либо другое дѣйствительное единство такимъ образомъ, что въ ней все рождается изъ ея собственныхъ источниковъ, путемъ полной самопроизвольности въ отношеніи къ ней самой, и однако при полномъ соотвѣтствіи съ внѣшними вещами" [3]). Однако душа „представляетъ все, что находится внѣ ея, лишь согласно съ тѣми впечатлѣніями, которыя вызываются окружающими тѣлами въ ея органическомъ тѣлѣ, составляющемъ ея точку зрѣнія" [4]), обусловливающую ея индивидуальность.

ge), и именно этотъ особенный субъектъ, эта деталь составляетъ, такъ сказать, спецификацію и различіе простыхъ субстанцій" Куно Фишеръ. Исторія новой философіи, т III, стр. 419

[1]) La Monadologie: p. 705—706.

[2]) Ibidem, 705.

[3]) Systeme nouveau de la nature p. 127.

[4]) Gerhardt, IV, 530; ср. Куно Фишеръ, т III, стр 363—370 Но

Первая перцепція монады есть смутная перцепція всего мира и жизненный прогрессъ монады состоитъ въ приданіи этой перцепціи большей и большей ясности, въ наполненіи деталями того, что смутно перцепировано. Поэтому должна существовать извѣстная градація монадъ по степени развитія въ нихъ дѣятельности представленія Первая ступень— это монады перцепирующія, но безсознательныя; вторая— не только перцепирующія, но и сознающія предметы перцепціи Ихъ перцепціи сопровождаются памятью, и потому онѣ въ отличіе отъ первыхъ—простыхъ монадъ, или энтелехій могутъ быть названы душами. „Если же такая душа возвышается до разума (или рефлексіи), то представляетъ уже нѣчто высшее и относится къ разряду духовъ“ [1]). Это— третья высшая ступень.

Каждая монада, какъ мы сказали, есть развивающійся индивидуумъ. „Развитіе человѣческой монады состоитъ въ томъ, что она развиваетъ изъ безсознательной жизни сознательную, изъ представленія—познаніе, изъ души—духъ и стремится отъ животнаго къ генію.

Этимъ развитіемъ исчерпывается природа человѣческаго микрокозма. Только ставъ на такую точку зрѣнія, проникаетъ философія въ тайну человѣческой природы, которая должна разъяснить ученіе о душѣ, и на которую Лейбницъ впервые направляетъ спекулятивное изслѣдованіе. Ибо обоснованная Декартомъ философія могла объяснить духъ только логически, а не генетически Она знала, что такое онъ, но не знала, какъ онъ возникаетъ. Между тѣмъ человѣкъ не законченный, а становящійся духъ. Если не будетъ объяснено возникновеніе духа, то не будетъ объясненъ и самъ человѣкъ“ [2]).

Къ такому объясненію человѣческаго духа мы теперь и переїдемъ.

какъ бы мы ни понимали зависимость души отъ тѣла и окружающаго мира, она составляетъ фактъ, и о ней можно говорить, пользуясь обычнымъ способомъ выраженія Лейбницъ не отрицалъ ея, а только перенесъ изъ міра эмпирическаго, въ міръ вѣчныхъ сущностей

[1]) Principes de la nature et de la grace. 1714; p. 715.

[2]) Куно Фишеръ, т. III, стр. 472.

ВТОРАЯ ГЛАВА.

Человѣческій духъ и его развитіе.

Послѣ того, какъ фактъ существованія безсознательныхъ перцепцій, безсознательной душевной жизни—тотъ фактъ, который позволилъ Лейбницу „проникнуть въ таинную лабораторію духовнаго міра и освѣтить ту темную область души, которая составляетъ естественную сторону человѣческаго духа“ [1],—установленъ на достаточныхъ основаніяхъ изъ разсмотрѣнія явленій и свойствъ внѣшняго, объективнаго міра, намъ кажется не лишнимъ, прежде чѣмъ идти дальше, коснуться подтверждающихъ фактовъ и изъ области психической.

Какъ на такіе подтверждающіе факты здѣсь можно указать, напримѣръ, на явленія тожества личности, памяти и инстинктивныхъ или привычныхъ дѣйствій и т. д. Каждый изъ насъ, несмотря на все разнообразіе положеній и состояній, въ которыхъ онъ находится въ теченіе своей жизни, отъ начала и до конца сознаетъ себя одной и той же личностью. Причиной этого не можетъ быть сознательная перцепція, дающая возможность охватить все прошлое индивидуума въ его непрерывномъ цѣломъ, ибо невозможно припомнить всего пережитаго. Мало того, у насъ періоды бодрствованія постоянно прерываются сномъ. „Существо нематеріальное или духъ, не можетъ быть, конечно, лишено всякаго воспріятія своего прошлаго существованія. У него остаются впечатлѣнія отъ всего того, что съ нимъ случалось нѣкогда, и онъ имѣетъ даже предчувствіе всего того, что съ нимъ случится, но эти ощущенія (перцепціи) по большей части очень незначительны (petits), чтобы быть различаемы, и чтобы ихъ замѣтить, хотя со временемъ они могутъ развиться“ [2]. „Эти безсознательныя перцепціи и характеризуютъ или образуютъ тожество индивидуума, опредѣляющееся тѣми чертами или выраженіями, которыя онѣ сохраняютъ отъ предшествующихъ состояній того же индивидуума [3].

---

[1] Куно Фишеръ. Op cit, p. 494.

[2] Nouveaux essaisu sur l'entendement humain, p. 281.

[3] Ibidem, p. 197.

Далѣе. Каждый изъ насъ въ теченіе своей жизни пріобрѣтаетъ различныя познанія, которыя, однако, не находятся постоянно въ сознаніи in corpore, но нельзя сказать и того, чтобы мы ими вовсе не обладали, такъ какъ по требованію обстоятельствъ мы всегда имѣемъ возможность ихъ воспроизвести и дѣйствительно воспроизводимъ. Слѣдовательно они хранятся въ памяти, но хранятся въ безсознательномъ состояніи, въ видѣ потенцій [1]) „Они [2]) то и даютъ возможность найти въ случаѣ необходимости эти воспоминанія, благодаря періодическимъ раскрытіямъ, могущимъ наступить въ тотъ или иной день" [3]). „Врядъ ли я скажу что либо особенное, продолжаетъ Лейбницъ нѣсколькими строками ниже, если замѣчу, что эти незамѣтныя перцепціи опредѣляютъ въ очень многихъ случаяхъ совершенно незамѣтно для насъ и нашу дѣятельность и этимъ обманываютъ толпу мнимымъ равновѣсіемъ безразличія (indifférence d'équilibre), какъ будто, напримѣръ, для насъ совершенно безразлично повернуться направо или налѣво" [4]). Такъ опредѣляются всѣ наши привычныя и инстинктивныя дѣйствія.

„Существуетъ и тысяча другихъ признаковъ, позволяющихъ думать, что въ каждый моментъ въ насъ существуетъ безконечное множество безсознательныхъ перцепцій, т. е. такихъ измѣненій въ самой душѣ, которыхъ мы не сознаемъ, такъ какъ эти перцепціи или слишкомъ слабы или ихъ слишкомъ много и онѣ сливаются другъ съ другомъ. Такъ, въ силу привычки мы не обращаемъ вниманія на движеніе мельницы или на водопадъ, когда мы поживемъ нѣсколько времени очень близко отъ нихъ. Это происходитъ не потому, чтобы это движеніе перестало дѣйствовать на наши органы слуха, и чтобы въ душѣ не происходило уже ничего соотвѣтствующаго этому въ силу гармоніи души и тѣла, но потому что впечатлѣнія, существующія въ душѣ и въ тѣлѣ,

---

[1]) Ibidem, p. 196

[2]) Подъ словомъ „они" Лейбницъ здѣсь разумѣетъ незамѣтныя перцепціи, но, изъ сопоставленія этого мѣста съ объясненіемъ факта воспроизведенія прошлыхъ перцепцій духа въ другихъ мѣстахъ, тожество ихъ съ понятіемъ потенціи духа очевидно. Ср., напр., ст. 196.

[3]) Ibidem, p. 197

[4]) Ibidem.

потерявъ прелесть новизны, не достаточно уже сильны, чтобы привлечь наше вниманіе.. Но если кто-нибудь тотчасъ же обратитъ на нихъ наше вниманіе и заставитъ насъ прислушаться къ шуму, который слышится, то мы замѣчаемъ его и вспоминаемъ, что получили какое то ощущеніе уже и раньше . Точно такъ же, чтобы слышать ревъ или шумъ моря, необходимо слышать части, составляющія это цѣлое, т. е. шумъ каждой волны, хотя каждый изъ нихъ слышенъ только въ смутной массѣ всѣхъ остальныхъ и остался бы совершенно незамѣтнымъ, если бы производящая его волна была единственной. Въ самомъ дѣлѣ, необходимо испытать нѣкоторое дѣйствіе отъ движенія этой волны и получить извѣстную перцепцію отъ каждаго изъ нихъ, какъ бы малы онѣ ни были. иначе нельзя было бы получить перцепціи и отъ ста тысячъ волнъ, такъ какъ сто тысячъ *ничто* не могутъ еще составить *нѣчто*. Наконецъ, мы никогда не спимъ настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабымъ и смутнымъ чувствомъ, и насъ никогда не разбудилъ бы и величайшій шумъ въ мірѣ, если бы мы не получили нѣкоторой перцепціи отъ его начала, весьма незначительной, подобно тому, какъ никакими усиліями въ мірѣ нельзя было бы разорвать веревки, если бы она не напрягалась хотя немного и не растягивалась менѣе значительными усиліями, хотя производимое ими незначительное напряженіе и незамѣтно“ [1]). „Благодаря тѣмъ же незамѣтнымъ частицамъ нашихъ замѣтныхъ перцепцій существуетъ извѣстная связь между воспріятіями цвѣтовъ, теплоты и другихъ чувственныхъ качествъ съ одной стороны и соотвѣтствующими имъ движеніями въ тѣлахъ съ другой“ [2]).

Вотъ тѣ соображенія относительно существованія безсознательной душевной жизни, которыя мы находимъ среди психологическихъ анализовъ Лейбница, заключающихся въ его „Nouveaux essais“.

Теперь намъ предстоитъ выяснить, что такое эти безсознательныя, да и вообще всѣ наши перцепціи, каково ихъ отношеніе къ субстанціи человѣческаго духа? Какъ выше уже было упомянуто, послѣдній есть развивающійся индивидуумъ. Развитіе состоитъ въ измѣненіи, но существуютъ

[1]) Ibidem

[2]) Ibidem, p 198

измѣненія, которыя хотя постоянны, однако развитія все же не составляютъ, такъ, напримѣръ, смѣна дня и ночи или временъ года. Тутъ измѣняются только извѣстныя свойства: свѣтъ и тьма, тепло и холодъ; въ развитіи, напротивъ, измѣняются не акциденціи, а самъ индивидуумъ. „Наша мысль (перцепція)—модификація нашей души“ [1]). „Мы имѣемъ представленія не въ формѣ такъ сказать кукольныхъ изображеній, пишетъ Лейбницъ, но въ видѣ извѣстныхъ состояній и измѣненіи нашего духа, ибо въ то время, когда наши мысли безпрерывно смѣняются другими, въ нашемъ духѣ происходитъ нѣкоторое измѣненіе“ [2]). Перцепирующая активность не есть активность духа, которая могла бы перцепировать или нѣтъ, смотря по желанію; она не есть душа, которая можетъ такъ или иначе жить отдѣльно отъ своей перцепирующей дѣятельности [3]), быть отдѣлена отъ результатовъ этой своей дѣятельности, но въ каждый данный моментъ тожественна съ ней.

Психическое состояніе не означаетъ состояніе *въ душѣ*, но состояніе *души*. Поэтому мы не можемъ говорить о духѣ, сознающемъ *свои состоянія*, но о духѣ, сознающемъ *черезъ состоянія*. Въ этомъ состоитъ самая сущность индивидуализма Лейбница. „Такъ какъ каждый индивидуумъ развивается, то онъ постоянно измѣняетъ свою форму, или свое представленіе; онъ, слѣдовательно, образуетъ собственной силой закономѣрный рядъ представленій и постоянно одержимъ стремленіемъ переходить отъ одного состоянія къ другому, отъ этого выраженія своей индивидуальности къ тому, т. е. отъ представленія къ представленію. Поэтому перцепція не мертвый, а живой принципъ, и если не сознательное дѣйствіе, то все же непремѣнно дѣйствіе или дѣятельное стремленіе“ [4]). „Душа заключаетъ въ себѣ сложное стремленіе, т. е. множество дѣйствительныхъ мыслей, изъ которыхъ каждая стремится къ особой соотвѣтствующей ея содержанію, перемѣнѣ“ [5]). „Каждое частичное измѣненіе предшествующаго со-

---

[1]) Examen des Principes du Malebranche, p 696.

[2]) Meditationes de cognitione veritate et ideis 1684, p. 81.

[3]) Nouveaux essais sur l'entendement humain, p 202

[4]) Куно Фишеръ. Op cit., p. 426

[5]) Replique aux reflexions de Bayle sur l'harmonie préétablie. 1702, p 186

стояніе души видоизмѣняетъ цѣлое послѣдующее состояніе той же души и производитъ въ ней новую перемѣну" [1]).

Что же касается аппетиціи, то это просто логическій принципъ, постулированный для объясненія активности души. Сказать, что природа души аппетитивна, значитъ, сказать, что Божество создало силу, которая должна быть силой. Отдѣлять принципъ аппетиціи отъ перцепирующей дѣятельности и гипостазировать его, какъ нѣчто антецедентное ей, такъ же не имѣетъ смысла, какъ отдѣлять законъ отъ его конкретныхъ реальныхъ выраженій. Лейбницъ прямо говоритъ, что „въ простой субстанціи ничего иного, кромѣ перцепціи и ихъ измѣненій и нельзя найти. Только въ нихъ однихъ могутъ состоять всѣ внутреннія дѣйствія простыхъ субстанцій" [2])

То обстоятельство, что первой перцепціей монады, изъ которой аналитически вытекаютъ всѣ послѣдующія, служитъ міръ во всемъ его многообразіи, является причиной, вслѣдствіе которой психическая жизнь начинается въ области подсознательной. Для души, какъ для единаго субъекта, все это многообразіе должно представлять собою нѣчто единое, но объединить его активно силой мысли сознающій субъектъ не можетъ, ибо активная сила человѣческой мысли ограничена. Мы не можемъ ни различить безчисленнаго множества одновременно созерцаемыхъ предметовъ, ни понять существующихъ между ними отношеній Поэтому они какъ бы сливаются сами собою и образуютъ для сознающаго субъекта одно непонятное цѣлое, одинъ смутно созерцаемый сложный предметъ, или одно безсознательное воспріятіе.

Въ предустановленной гармоніи заключается также причина того, почему изъ первичнаго воспріятія развивается послѣдовательный рядъ однихъ безсознательныхъ воспріятій, а не другихъ. Душа развиваетъ такія воспріятія, какихъ требуютъ перемѣны, или движенія, производимыя въ нашемъ тѣлѣ окружающимъ міромъ; почему смѣна ихъ, подобно смѣнѣ движеній, опредѣляется механическимъ закономъ причинности. Только благодаря этому наши безсознательныя воспріятія являются отображеніемъ

---

[1]) Extrait du Dictionn de Mr. Bayle Gerhardt IV, 548.

[2]) Monadologie, p 706.

дѣйствительности, а не пустымъ призракомъ, лишеннымъ реальнаго значенія [1]).

Такимъ образомъ, по своему происхожденію, безсознательныя воспріятія служатъ сразу выраженіемъ самопроизвольности и зависимости души, проявленіемъ ея активной и пассивной силы. Душа производитъ ихъ самопроизвольно, поскольку они возникаютъ изъ ея же нѣдръ и ведутъ ее къ осуществленію ея послѣдней цѣли. Но поскольку они принимаютъ такую форму, какая требуется измѣнчивымъ состояніемъ міра, душа является пассивною, зависимою отъ міра и его механическихъ законовъ [2]) Въ соотвѣтствіе этому безсознательныя воспріятія могутъ быть названы не дѣйствіями, а пассивными состояніями души. „Монадѣ, пишетъ Лейбницъ, приписывается дѣйствіе, поскольку она имѣетъ отчетливыя воспріятія, и претерпѣваніе поскольку она имѣетъ воспріятія смутныя“ [3]). „Смутныя мысли указываютъ на наше несовершенство, претерпѣванія и зависимость отъ совокупности внѣшнихъ вещей или матеріи, тогда какъ совершенство, сила, власть, свобода и дѣйствіе души состоятъ главнымъ образомъ въ нашихъ отчетливыхъ мысляхъ“ [4]) „Душа испытываетъ перемѣны даже вопреки своему желанію, потому что она—рабъ своихъ чувствованій и смутныхъ мыслей, возникающихъ въ ней, согласно съ состояніями ея тѣла и другихъ тѣлъ, стоящихъ къ нему въ отношеніи“ [5]). „Душа иногда переходитъ отъ бѣлаго къ черному и отъ „да“ къ „нѣтъ“, не зная, какъ это совершается, или, по крайней, мѣрѣ, непроизвольно, потому что вліяніе на нее смутныхъ мыслей и чувствованій зависитъ отъ тѣлъ“ [6]). „Воспріятія, въ которыхъ выражаются законы

---

[1]) Въ высшей степени, между прочимъ, интересенъ тотъ фактъ, что современный американскій психологъ В. Джемсъ въ своей, недавно переведенной на русскій языкъ, книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта. М 1910“, пытается обосновать объективную достовѣрность религіознаго знанія при помощи той же безсознательной душевной жизни Лекція XX, стр 500 сл

[2]) См. В С. Серебренниковъ. Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка; стр. 230—231.

[3]) Monadologie: p. 709.

[4]) Add. á l'éxplic du systeme nouveau Gerhardt, IV, 574.

[5]) Extrait du Dictionn de Mr. Bayle. Gerhardt, IV, 547

[6]) Ibidem, p 546

движеній, слѣдуютъ одно за другимъ, подобно этимъ законамъ, въ порядкѣ дѣйствующихъ причинъ. А порядокъ произвольныхъ воспріятій, являющихся порядкомъ конечныхъ причинъ согласуется съ природою воли" [1]).

Активная дѣятельность мысли начинается съ выдѣленія, или различенія въ безсознательномъ воспріятіи заключающихся въ немъ отдѣльныхъ предметовъ. Различеніе совершается чрезъ обращеніе вниманія [2]). Сознающій субъектъ останавливаетъ вниманіе на одномъ какомъ-либо предметѣ. Предметъ вслѣдствіе этого входитъ въ ясное сознаніе субъекта, апперципируется.

Вниманіе субъекта первоначально опредѣляется силою впечатлѣнія. Апперципируются тѣ предметы, которые производятъ на душу наиболѣе сильное и рѣзкое впечатлѣніе. Такими предметами являются обыкновенно предметы, или болѣе близкіе, или болѣе крупные, или дѣйствующіе на наиболѣе чувствительные органы тѣла [3]). Апперципируя ихъ, душа продолжаетъ оставаться пассивной въ томъ смыслѣ, что развиваетъ дѣятельность въ направленіи, указываемомъ ей перемѣнами окружающаго міра. Отсюда происходитъ случайный и безсвязный характеръ первоначальныхъ апперцепцій. Одни сознательныя воспріятія смѣняются другими не по логической связи между ними, а по ходу внѣшнихъ событій [4]).

Съ появленіемъ апперцепціи получаютъ начало два новыхъ фактора, опредѣляющихъ направленіе нашего вниманія: привычка и интересъ. Каждое воспріятіе, выходя изъ сознанія, оставляетъ въ душѣ слѣдъ, который продолжаетъ дѣйствовать все время и облегчаетъ вторичное воспріятіе того же предмета. Чѣмъ чаще возникаютъ воспріятія извѣстнаго рода, тѣмъ глубже становятся отъ нихъ слѣды, и тѣмъ сильнѣе дѣлается у нихъ расположеніе къ апперципированію предметовъ этого рода сравнительно со всѣми другими, находящимися въ безсознательной области [5]). Другимъ

---

[1]) Набросокъ по поводу сочин. „Connoissance de soi même". 1702. Gerhardt, IV, 580.

[2]) Nouveaux essais sur l'entendement humain. p. 195.

[3]) Monadologie. p. 709

[4]) Extrait du Dictionn. de Mr Bayle. Gerhardt, IV, 546

[5]) Nouveaux essais sur l'entendement humain, p 245

факторомъ, который намѣчается Лейбницемъ, но оставляется безъ детальнаго разъясненія, какъ мы уже упомянули, служитъ интересъ. Мы никогда не остаемся равнодушными къ воспринимаемымъ предметамъ. Предметы, отвѣчающіе инстинктивнымъ стремленіямъ души и потому содѣйствующіе ея развитію, апперципируются нами съ чувствомъ удовольствія, вслѣдствіе чего у насъ образуется интересъ къ этимъ предметамъ, или желаніе апперципировать ихъ снова Интересы, подобно слѣдамъ воспріятій, усиливаются отъ повторенія воспріятій. Чѣмъ чаще и больше удовлетворяется интересъ, тѣмъ сильнѣе онъ вліяетъ на апперцепцію [1]). Такимъ образомъ мы постепенно переходимъ отъ сознательнаго воспріятія предметовъ, сильно дѣйствующихъ на наши органы чувствъ, къ апперцепціи предметовъ наиболѣе привычныхъ и интересныхъ для насъ.

Привычка и интересъ дѣйствуютъ обычно совмѣстно, при чемъ интересъ служитъ главнымъ факторомъ, а привычка добавочнымъ. При отсутствіи интереса привычныя впечатлѣнія не только не усиливаютъ вниманія къ себѣ, но даже ослабляютъ его. Мельникъ, напримѣръ, такъ привыкаетъ къ шуму мельничныхъ колесъ, что не замѣчаетъ его Подобнымъ же образомъ мы привыкаемъ къ будничной своей обстановкѣ, не представляющей для насъ ничего новаго и интереснаго, и не обращаемъ на нее никакого вниманія, когда бываемъ заняты чѣмъ-либо другимъ [2]). Между тѣмъ при развитомъ интересѣ къ привычнымъ предметамъ мы можемъ апперципировать ихъ даже въ томъ случаѣ, когда безсознательныя перцепціи ихъ въ нашей душѣ очень слабы [3]). „Извѣстно, напр., говоритъ Лейбницъ, что нѣкоторыя лица привыкаютъ различать во вкусѣ мяса самые тонкіе оттѣнки, остающіеся для другихъ совершенно незамѣтными“ [4]).

Апперципированные предметы объединяются сравнивающею дѣятельностью мысли. „Какъ совершается мысленное объединеніе созерцаемыхъ предметовъ, Лейбницъ не разъясняетъ подробно. Но общая точка зрѣнія его на это объединеніе, пишетъ проф. В. С. Серебренниковъ, довольно ясна

---

[1]) Ibidem, p. 225.
[2]) Ibidem, p 197.
[3]) В. С. Серебренниковъ Op. cit, p. 233—235
[4]) Lettre à Sophie Charlotte. Gerhardt, VI, 515.

и опредѣленна Созерцаемые предметы объединяются постепенно, причемъ каждый актъ объединенія отпечатлѣвается, или отлагается на его результатѣ. Предметы, связанные мыслью въ одинъ предметъ, переходятъ въ качествѣ одного предмета въ безсознательную область и въ такомъ видѣ потомъ апперципируются Одни и тѣ же въ общемъ движеніи, отображаясь въ послѣдовательныхъ безсознательныхъ воспріятіяхъ, апперципируются душой то какъ конкретныя представленія, постепенно усложняющіяся, то какъ понятія, дѣлающіяся постепенно болѣе общими, то, наконецъ, какъ чистыя идеи. Этимъ обусловливается постепенный ростъ сознательной жизни, въ которой новая работа мысли опирается на хранящіяся въ безсознательной области результатъ предшествующихъ работъ и служитъ ихъ продолженіемъ. Эта мысль правда не высказывается ясно Лейбницемъ, но предполагается всѣмъ его ученіемъ о душѣ" [1]).

Разумъ человѣческій есть совокупность прирожденныхъ идей. Но идеи прирожденны намъ не въ видѣ готовыхъ мыслей, а въ видѣ потенцій, постепенно развивающихся подъ вліяніемъ прирожденныхъ инстинктовъ мысли „Мысли, говоритъ Лейбницъ, суть дѣйствія и потому прирожденными быть не могутъ ни въ коемъ случаѣ" [2]).

Изъ познавательно-теоретическихъ инстинктовъ онъ выдѣляетъ два, которые съ точки зрѣнія разума являются основными законами мышленія, именно законъ тожества и законъ достаточнаго основанія. Принципъ тожества освѣщаетъ монадологическую природу каждой вещи, индивидуальность каждой особи, принципъ причинности освѣщаетъ связь и порядокъ вещей. „Мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, что логическій законъ тожества несовмѣстимъ съ процессомъ развитія, говоритъ Куно Фишеръ, считая своею обязанностью по отношенію къ Лейбницу защищать его главнѣйшій законъ мышленія отъ нападокъ и недоразумѣній, ставшихъ обычными со временъ Гегеля. Дѣло въ томъ, что Лейбницъ установилъ оба принципа (развитія и тожества) и, значитъ, долженъ былъ придавать закону тожества такой смыслъ, который не противорѣчилъ бы понятію развитія. Каждая вещь развиваетъ то *что, въ ней есть.* Въ этой истинѣ

[1]) В. С Серебренниковъ. Op cit., p 236

[2]) Nouveaux essais sur l entendement humain; p 212 -213

Лейбницъ былъ убѣжденъ настолько, что она составляетъ центръ его философіи Но каждая вещь въ то же время развиваетъ *только то*, что въ ней есть, она развиваетъ только самое себя: въ этомъ отношеніи всякій процессъ развитія согласуется съ аналитическимъ сужденіемъ, выражаемымъ формулой А=А" [1]).

Каждая прирожденная идея соединена съ опредѣленнымъ стремленіемъ, въ силу котораго она воплощается все въ новые и новые временные формы до тѣхъ поръ, пока не явится въ своемъ истинномъ видѣ Съ развитіемъ способности отвлеченія, когда мы научаемся останавливать вниманіе на отдѣльныхъ сторонахъ апперципированныхъ предметовъ и разсматривать ихъ въ отвлеченіи, мы отдѣляемъ прирожденныя идеи отъ сопровождающихъ ихъ чувственныхъ образовъ и получаемъ достовѣрное знаніе вѣчныхъ истинъ [2]) Но „нельзя, читаемъ мы въ „Nouveaux essais", противопоставлять аксіому и примѣръ, какъ различныя истины; на аксіому нужно смотрѣть какъ на такое положеніе, которое воплощается въ примѣрѣ и дѣлаетъ его истиной [3])".

Среднее мѣсто между чувственнымъ и логическимъ познаніемъ занимаетъ эстетическое представленіе. „Если представленіе формы и гармоніи вполнѣ развилось и прояснилось, то оно даетъ научную и философскую систему. Если понятіе формы еще не взошло въ нашей душѣ и не вступило въ горизонтъ сознанія, то мы находимся еще въ состояніи грубыхъ вожделѣній и низменныхъ чувственныхъ наслажденій. Между двумя этими крайними состояніями, совершенной темноты и полнаго развитія, есть переходный пунктъ, нѣкое clair-obscur, въ которомъ духъ воспринимаетъ чистыя формы Тутъ въ человѣческой душѣ образуется темная перцепція гармоническаго порядка, чувство формы, настолько же отличающееся отъ исключительно чувственнаго представленія, какъ и отъ чисто логическаго. Ибо чувственное представленіе ограничивается физическимъ впечатлѣніемъ, логическое же требуетъ отчетливаго познанія предмета. Но есть созерцаніе формы вещей и наслажденіе формой, до котораго никогда не поднимается чувственное

[1]) Куно Фишеръ Op cit., p 516

[2]) В. С Серебряниковъ, Op cit. p 253, 237 и 257

[3]) Nouveaux essais sur l'entendement humain; p. 363

впечатлѣніе, и которое при посредствѣ логическаго разчлененія превращается въ научно отчетливыя частичныя представленія. Это созерцаніе формы есть эстетическое представленіе, это наслажденіе формой есть эстетическое удовольствіе.

„Музыка, говоритъ Лейбницъ, восхищаетъ насъ, хотя ея прелесть состоитъ только въ гармоническихъ числовыхъ отношеніяхъ, а наслажденіе ею въ безсознательномъ, непроизвольномъ счетѣ Къ тому же роду принадлежитъ и наслажденіе, испытываемое глазомъ при созерцаніи гармонической пропорціональности тѣла“ [1]). Видѣть только неполноту этихъ замѣчаній и понимать ихъ только въ томъ смыслѣ, что эстетическое наслажденіе является безсознательной темной математикой, значило бы, говоритъ Куно Фишеръ, неправильно судить о значеніи Лейбницевой философіи Если темное представленіе математической гармоніи эстетично, то, очевидно, то же самое можно сказать о темномъ представленіи или чувствѣ всякой гармоніи, всякой формы. И Лейбницъ очень далекъ отъ исключительно математическаго объясненія гармоніи и порядка вещей Стало быть, эстетическое представленіе есть нѣчто большее, чѣмъ темная математика, и важныя по своему значенію выше приведенныя положенія должны быть распространены на всю область формъ въ природѣ и искусствѣ“ [2]).

„Каждая человѣческая душа вмѣстѣ съ чувствомъ формы обладаетъ также способностью къ поэтическому настроенію и художественной дѣятельности. Она настраивается поэтически, разъ чувство формы проявляется практически, разъ эстетическое представленіе, приводящее ее въ гармоническое настроеніе, безпокоитъ ее или, что то же самое, разъ вмѣстѣ съ чистымъ созерцаніемъ формы, вмѣстѣ съ фантазіей начинаетъ работать воля. Если подъ впечатлѣніемъ эстетическаго представленія мы хотимъ дѣйствовать, то мы настроены уже не теоретически, а практически, мы уже не успокоены эстетически, а поэтически возбуждены. Встревоженный фантазіей и побуждаемый къ дѣятельности духъ есть духъ поэтическій“ [3]).

---

[1]) Principes de la nature et de la grâce, p. 718

[2]) Куно Фишеръ. Op cit, p. 507—508.

[3]) Ibidem, p. 542

Съ увеличеніемъ знаній сфера безсознательнаго постепенно суживается. Но какъ бы знанія человѣка ни увеличивались, безсознательная жизнь никогда не можетъ уничтожиться, потому что сфера безсознательнаго безконечна, а активная сила человѣческой души ограничена. Рядомъ съ знаніемъ всегда будетъ у человѣка незнаніе, рядомъ съ разумно-свободными рѣшеніями—дѣйствія инстинктивныя и стихійныя, вызываемыя механическимъ ходомъ безсознательной жизни съ ея безсознательными стремленіями.

„Тогда какъ изъ сознательныхъ представленій просвѣтленнаго духа вытекаетъ разумное познаніе, сходное у всѣхъ людей, безсознательныя представленія темной души даютъ индивидууму отпечатокъ особенности, отличающій каждаго отъ всѣхъ остальныхъ. Они индивидуализируютъ человѣка и поэтому являются въ его душевной жизни принципомъ индивидуализаціи. Каждое отдѣльное малое представленіе оставляетъ въ нашемъ бытіи свой слабый слѣдъ, но этотъ слѣдъ неизгладимъ и продолжаетъ дѣйствовать въ силу естественной причинности въ теченіе всей нашей жизни. А такъ какъ представляющая сила дѣйствуетъ непрестанно, то дѣйствіе присоединяется къ дѣйствію непрерывно, и изъ этихъ безконечно малыхъ впечатлѣній постепенно возникаетъ общее живое выраженіе данной единственной въ своемъ родѣ индивидуальности. Малыя представленія (percepti̇ons petites) это какъ бы творческія, пластическія силы души, постепенно вырабатывающія нашу особенную жизненную форму, причемъ каждая изъ нихъ сообщаетъ ей свою особую деталь“ [1]).

Теперь, при свѣтѣ изложенныхъ основъ Лейбницева ученія о душѣ намъ предстоитъ разсмотрѣть, что такое тѣ психическіе феномены, которые обычно носятъ названія явленій чувства и воли? „Ясно выраженной общей теоріи удовольствія и страданія мы напрасно станемъ искать у него, и этимъ всего удобнѣе можно объяснить полное несогласіе историковъ при опредѣленіи точки зрѣнія этого писателя въ данномъ вопросѣ. Гамильтонъ, напр., признаетъ Лейбница послѣдователемъ частью Декарта, частью Платона [2]), Dumont

[1]) Куно Фишеръ, Op cit, p 504—505

[2]) W. Hamilton Lectures on Metaphysics Edinburg and London. 1877: vol. II, lect XLIII, p. 462.

причисляетъ его къ приверженцамъ эпикурейской теоріи, находя у него, впрочемъ, и нѣкоторые элементы теоріи Гоббеса и Декарта [1]); наконецъ, Вундтъ считаетъ его послѣдователемъ теоріи, отожествляющей чувствованія съ представленіями, т. е. видящей въ нихъ особое проявленіе познавательной дѣятельности,—теоріи, которая ведетъ свое начало, по его мнѣнію, отъ Аристотеля и стоиковъ [2]). Такое разнообразіе сужденій уже само по себѣ доказываетъ, что Лейбницъ только вскользь [3]) и довольно неопредѣленно выражается о данномъ предметѣ. Но если все-таки искать преобладающихъ симпатій этого писателя, говоритъ проф. Н. Я. Гротъ, то скорѣе всего придется признать въ немъ послѣдователя тѣхъ самыхъ взглядовъ Декарта, которые послужили исходной точкой и для Спинозы. Дѣло въ томъ, что подобно Спинозѣ Лейбницъ ставитъ чувствованія, какъ смутныя идеи [4]), въ зависимость отъ степени совершенства, достигаемаго организмомъ въ его дѣятельности

О совершенномъ сходствѣ между ученіями Спинозы и Лейбница, конечно, не можетъ быть рѣчи. Главное различіе состоитъ уже въ томъ, что Лейбницъ начинаетъ переходить отъ исключительно субъективнаго и относительнаго пониманія идеи совершенства къ объективному и абсолютному, съ которымъ мы встрѣчаемся у Вольфа. Онъ говоритъ, напр., что „любить значитъ находить удовольствіе въ совершенствѣ и счастьѣ любимаго предмета“ [5]). хотя онъ и добавляетъ, что такое удовольствіе зависитъ лишь оттого, что на насъ отражается до извѣстной степени благополучіе ближняго [6]), но какъ именно это происходитъ, онъ не говоритъ, и наклонность къ принятію теоріи, ставящей удовольствіе въ связь

[1]) L. Dumont. Théorie scientif de la sensibil Paris. 1875, p. 29—30

[2]) W Wundt Grundzüge d Physiolog. Psychologie. Leipzig. 1874, p. 459

[3]) Вопросу „о модусахъ удовольствія и страданія“ у него посвящено всего три странички въ „Nouveux essais“ Liv II. Chap XX, p. 246—249.

[4]) Понятіе инстинктивности, безсознательности оцѣнки Лейбницъ весьма ясно проводитъ въ теоріи „маленькихъ безсознательныхъ перемѣнъ“ въ организмѣ, изъ которыхъ постепенно слагаются чувствованія довольства и недовольства Ср. Nouveaux essais, Liv II. Chap. XX, § 6. *Прим. Н. Я. Грота*

[5]) Nouveaux essais l'entendement humain: p. 246.

[6]) Ibidem, p 247.

съ оцѣнкой абсолютной гармоніи внѣшнихъ отношеній, все-таки слегка проглядываетъ въ такихъ опредѣленіяхъ. Изъ этого видно, что, дѣйствительно, и Вундтъ и Dumont въ извѣстномъ смыслѣ правы"[1]). Лейбницъ даетъ такое опредѣленіе нашимъ эмоціямъ. „удовольствіе и страданіе состоятъ въ наблюдаемыхъ содѣйствіи или препятствіи (дѣятельности монады)" [2]). А нѣсколько дальше мы находимъ у него второе опредѣленіе ихъ, какъ „чувства совершенства и не совершенства [3]). Но въ существѣ дѣла они тожественны, ибо совершенство монады зависитъ отъ безпрепятственнаго или задержаннаго ея органическаго развитія, состоящаго въ перцепирующей дѣятельности. Такимъ образомъ эмоція, по Лейбницу, не имѣетъ самостоятельнаго существованія независимо отъ перцепціи. Что мысль Лейбница такова—это доказывается тѣмъ. что удовольствіе, по его мнѣнію, не столько нѣчто положительное, сколько отсутствіе страданія. „Чаще всего стимуломъ къ дѣйствію являются незначительныя и незамѣтныя перцепціи которыя можно бы было назвать незамѣтными болями, если съ понятіемъ боли не соединялось бы понятіе апперцепціи. Эти незначительныя возбужденія состоятъ въ непрерывномъ освобожденіи насъ отъ стѣсненія, надъ чѣмъ постоянно работаетъ наша природа, хотя мы и не думаемъ объ этомъ. Вотъ въ чемъ на самомъ дѣлѣ состоитъ то безпокойство, которое ощущаютъ, не сознавая этого, и которое побуждаетъ дѣйствовать столько же при страстныхъ порывахъ, какъ и тогда, когда мы являемся наиболѣе спокойными; ибо мы никогда не бываемъ безъ какого-либо дѣйствія или движенія, вытекающаго единственно изъ того, что природа всегда старается привести себя въ болѣе удобное состояніе" [4]). Монада въ силу своей природы стремится къ безпрепятственной дѣятельности. Въ тотъ моментъ, когда она чувствуетъ свою дѣятельность затрудненной, она чувствуетъ

---

[1]) Н Я Гротъ Психологія чувствованій I—Исторія анализа и синтеза чувствованій въ европейской философіи. СПБ 1880. стр 223—225

[2]) Nouveaux essais sur l'entendemain humain p. 246 „Le plaisir ou la douleur paroit consister dans une aide ou dans un empêchement notable"

[3]) Ibidem, p 261 „Dans le fond le plaisir est un sentiment de perfection et la douleur un sentiment d'imperfection".

[4]) Ibidem, p 258

страданіе и стремится избавиться отъ препятствующаго воздѣйствія, и, если это удается, то страданіе переходитъ въ удовольствіе

Противъ такого взгляда на природу чувства можно возразить, что, если оно поставлено въ такую тѣсную связь съ познаніемъ, то всякій, чтобы чувствовать, долженъ прежде познавать. Но это возраженіе, молчаливо построенное на допущеніи, что познаніе и субъектъ познанія—нѣчно, могущее быть раздѣленнымъ, совершенно исключается идентичностью монады съ ея активностью, какъ сущности перцепирующей, такъ какъ чувство въ такомъ случаѣ должно занять подобающее ему мѣсто. При какой угодно теоріи духа чувство можетъ быть, самое большее, лишь аккомпаниментомъ, если такъ можно выразиться, жизненной дѣятельности души. Ибо сказать, что она функціонируетъ какъ чувство независимо отъ своего функціонированія какъ перцепирующей активности—значитъ, сказать, что чувство можетъ существовать отдѣльно отъ субъекта этого чувства.

Идеаломъ душевной жизни, по теоріи Лейбница, является сознательная свободная перцепирующая дѣятельность. Къ этому сознательному свободному переходу изъ одного представленія въ другое, повидимому, должна сводиться воля и свобода человѣческаго духа. То обстоятельство, что активная апперцепція обусловливается привычкой и, главнымъ образомъ, интересомъ, природа котораго, къ сожалѣнію, какъ было отмѣчено, вовсе не разъяснена Лейбницемъ, препятствуетъ должному освѣщенію вопроса объ апперцепціи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, о волѣ и свободѣ [1]. Привычка же представленія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и привычка жизни, привычка, въ которой растетъ цѣлое духа; такъ что привычка правильной, отчетливой и ясной апперцепціи будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и привычкой свободной и правильной дѣятельности.

Высшій инстинктъ человѣческой души стремится къ развитію силы, къ ясному и отчетливому мышленію. Если

[1] Большинство историковъ философіи относятъ Лейбница къ детерминистамъ; исключеніе представляетъ только проф. В. С. Серебренниковъ (Op. cit., p. 271—305) и Ed. Dillmann: Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre p. 400—441.

мы означимъ послѣднее словомъ разумъ, то разумъ есть самая сильная и доминирующая изъ нашихъ склонностей, которую воля поэтому должна предпочитать или выбирать, и которою она въ концѣ концовъ должна опредѣляться. Вотъ что пишетъ Лейбницъ: „Быть побуждаемымъ къ добру разумомъ это высшая степень свободы. Развѣ кто-нибудь пожелаетъ лучше быть слабоумнымъ, потому что слабоумнаго менѣе побуждаютъ разумные доводы, чѣмъ умнаго? Если свобода состоитъ въ освобожденіи отъ такого разума, то, конечно, свободнымъ будутъ только одни дураки и остолопы, но я не думаю, чтобы кто-нибудь захотѣлъ сдѣлаться дуракомъ изъ любви къ такой свободѣ, за исключеніемъ того случая, если онъ и безъ того дуракъ. Теперь встрѣчаются люди, считающіе остроумнымъ произносить рѣчи противъ разума и обращаться съ нимъ, какъ съ педантомъ. Если бы эти насмѣшники говорили вполнѣ серьезно, то это было бы, дѣйствительно, совершенно новое сумасбродство, о которомъ прежніе вѣка не имѣли никакого понятія. Говорить противъ разума—значитъ говорить противъ истины, ибо разумъ есть сцѣпленіе истинъ. Это значитъ говорить противъ себя, потому что по отношенію къ разуму все сводится главнымъ образомъ къ тому, чтобы познавать его и слѣдовать ему“ [1]).

Въ индивидуальной природѣ души нѣтъ ничего лишняго, ничего недостающаго, и всѣ ея дѣйствія до такой степени согласованы между собою, что служатъ выраженіемъ одного и того же индивидуальнаго закона развитія и совершенно естественно приводятъ одни къ другимъ [2]). „И ничто не заставляетъ такъ убѣдительно признать безсмертіе, говоритъ Лейбницъ, какъ это независимость и этотъ объемъ души, которыя ставятъ ее внѣ всякаго вліянія внѣшнихъ вещей, ибо она одна составляетъ весь свой міръ и довлѣетъ себѣ вмѣстѣ съ Богомъ, и для нея такъ же невозможно погибнуть безъ уничтоженія, какъ невозможно міру разрушиться самому собою“ [3]). Но безсмертіе индивидуума у

[1]) Nouveaux essais sur l entendement humain: p. 263.
[2]) Разсужденіе о метафизикѣ: рус перев. М. Пс. Общ; стр. 59.
[3]) Ibidem, p 103.

него—это не обычное безсмертіе. Въ обычномъ смыслѣ послѣднее приписывается только душѣ, а не тѣлу; считается, что душа, разлучившись съ тѣломъ, продолжаетъ жить сама по себѣ безплотной и потому безсмертной жизнью; но такое разлученіе по Лейбницевымъ принципамъ вообще невозможно; и такъ какъ тѣло никогда не разлучается съ душой, то оно такъ же безсмертно, какъ и она. „Я не вижу, разсуждаетъ Лейбницъ, ни со стороны религіи, ни со стороны философіи никакихъ основаній, которыя заставляли бы меня отказаться отъ ученія о параллелизмѣ души и тѣла и допустить полное ихъ раздѣленіе. Почему бы душа не могла всегда сохранять тончайшее, особымъ образомъ организованное тѣло, которое могло бы даже впослѣдствіи при воскресеніи взять вновь то, что ему необходимо, отъ видимаго тѣла? Вѣдь блаженнымъ приписываютъ же тѣло прославленное, а древніе отцы церкви приписывали ангеламъ тончайшее тѣло. Это ученіе согласно, впрочемъ, и съ естественнымъ порядкомъ природы, извѣстнымъ намъ изъ опыта. Наблюденія весьма искусныхъ наблюдателей приводятъ насъ къ заключенію, что зачатіе животныхъ совершается не тогда, когда это кажется толпѣ, и что сѣменныя животныя, или животныя сѣмена, существовали уже съ самаго начала вещей По закону же порядка и по разуму выходитъ, что то, что существовало изначала, не можетъ имѣть и конца. Если рожденіе такимъ образомъ есть только увеличеніе животнаго, которое преобразовывается и развивается, (développé), то и смерть можетъ быть лишь уменьшеніемъ животнаго, которое преобразовывается и свертывается (enveloppé), причемъ само животное сохраняется во всѣхъ своихъ превращеніяхъ, подобно тому, какъ шелковичный червь и его бабочка—одно и то же животное. Такимъ образомъ, посредствомъ превращеній гусеницъ и другихъ насѣкомыхъ—такъ какъ и мухи происходятъ отъ червей—природа заставляетъ насъ догадываться, что превращенія совершаются вездѣ. Должно предполагать и о маленькихъ сѣменныхъ животныхъ, что они сами происходятъ отъ другихъ сѣменныхъ животныхъ, еще меньшихъ, и что такимъ образомъ они возникли не иначе, какъ вмѣстѣ съ началомъ міра“ [1]). Другими словами,

[1]) Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. 1702 p. 180.

выражая точнѣе разницу между Лейбницевымъ понятіемъ о безсмертіи и обычнымъ, именно богословскимъ, можно сказать, что теологія считаетъ индивидуумъ безсмертнымъ, хотя онъ умираетъ, монадологія же напротивъ, считаетъ его безсмертнымъ, потому что онъ не умираетъ Тамъ безсмертіе является исключеніемъ изъ законовъ природы, здѣсь необходимымъ слѣдствіемъ ихъ: Лейбницъ признаетъ естественное безсмертіе, такъ какъ отрицаетъ естественную смерть: другіе же учатъ что есть моральное безсмертіе, несмотря на естественную смерть, которую они считаютъ несомнѣннымъ фактомъ. Въ обычномъ образѣ представленіи безсмертіе является преимуществомъ человѣка, тогда какъ Лейбницъ приписываетъ его всякому живому тѣлу. Лишь поскольку человѣкъ отличается отъ другихъ существъ природы, отличается и его безсмертіе отъ чисто животнаго. Лейбницъ не игнорируетъ этой разницы, а скорѣе подчеркиваетъ ее въ своихъ понятіяхъ о безсмертіи. Такъ какъ именно человѣческая душа сознаетъ сама себя и имѣетъ способность поступать сообразно сознательнымъ намѣреніямъ, то человѣческій индивидуумъ, въ отличіе отъ животнаго, есть личность или моральное существо. „Разумная душа, знающая, что она такое, и могущая сказать „Я“ (а это слово говоритъ очень многое) сохраняетъ свое существованіе не только въ метафизическомъ отношеніи въ большей степени, чѣмъ прочія, но остается одной и той же въ нравственномъ смыслѣ и составляетъ тожественную личность“ [1]. Естественное безсмертіе человѣческаго индивидуума есть поэтому вмѣстѣ съ тѣмъ личное или моральное безсмертіе: первое распространяется только на индивидуумъ, второе на личность. Какъ индивидуумъ, человѣкъ безсмертенъ, какъ животныя и другія живыя тѣла, какъ личность онъ безсмертенъ въ высшемъ смыслѣ. Такимъ образомъ, относительно личнаго безсмертія человѣка Лейбницъ согласуется съ религіознымъ ученіемъ разница заключается только въ томъ, что по теологическимъ понятіямъ предусловіемъ этого является естественная смерть [2]; по Лейбницевымъ же, напротивъ, есте-

---

[1] Разсужденіе о метафизикѣ, перев. М. Пс. Об., стр. 105, § 34.

[2] См. напр., проф. М. М. Тарѣевъ Основы христіанства т. V. Серг. пасадъ 1916 стр. 205—206.

ственное безсмертіе. Если бы человѣкъ не былъ безсмертенъ въ естественномъ смыслѣ, то безсмертіе было бы невозможно и въ смыслѣ моральномъ.

Подводя итогъ всему вышесказанному, мы можемъ резюмировать все наше изслѣдованіе ученія Лейбница о душѣ человѣка въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Душа—количественно простая, недѣлимая, живая сущность—сила.

2. Вся дѣятельность ея, какъ количественно простой и, потому, вполнѣ независимой сущности развивается самопроизвольно изъ ея собственной природы.

3. Жизнь души состоитъ въ перцепирующей дѣятельности. Представленія—это ея собственныя модификаціи.

4. Первой безсознательной ея перцепціей является весь міръ со всѣмъ разнообразіемъ его предметовъ, законовъ и отношеній, міръ, внутренне прирожденный монадѣ. Монада —индивидуальное зеркало міра.

5. Представленія и идеи прирождены душѣ въ видѣ потенцій и находятся въ области подсознательной.

6. Благодаря привычкѣ и интересу они приходятъ въ сознаніе, апперципируются.

7. Въ своемъ развитіи душа проходитъ три стадіи—стадію чувственнаго познанія, эстетическаго представленія и познанія логическаго [1]).

8. Чувство и воля не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Аппетиція лишь логическій принципъ, законъ дѣятельности души, переходящей отъ представленія къ представленію.

9. Свобода воли не что иное какъ отчетливое мышленіе, протекающее независимо отъ внѣшняго міра—согласно исключительно съ своими собственными принципами.

10. Душа безсмертна, но не независимо отъ тѣла, а вмѣстѣ съ нимъ, рожденіе и смерть есть эволюція и инволюція индивидуума.

---

[1]) Эти различаемыя нами стадіи не тождественны со стадіями, указываемыми проф. В. С. Серебренниковымъ. Op. cit., p. 258 et.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Исходный пунктъ психологіи Гербарта и ея отношеніе къ общей метафизикѣ.

Приступая къ изложенію ученія Гербарта о душѣ, мы не должны рѣшать вопроса объ его исходной точкѣ, какъ это было необходимо по отношенію къ монадологіи Лейбница. Въ первой синтетической части „Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ (1825), въ главѣ, посвященной вопросу объ отношеніи психологіи къ общей метафизикѣ [1]), онъ прямо говоритъ. „Всякая научная обработка психологическихъ принциповъ, разрѣшеніе заключающихся въ нихъ проблеммъ всегда должно производиться съ привлеченіемъ общеметафизическихъ теоремъ [2])“. Но „кромѣ этого правильнаго отношенія психологіи къ общей метафизикѣ, продолжаетъ онъ далѣе, должно быть принято во вниманіе и мнимое, именно то, которое послужило поводомъ къ попыткѣ дать метафизикѣ психологическое обоснованіе“ [3]). Дѣло въ томъ, что „если чувственные признаки вещи ни въ какомъ случаѣ не могутъ имѣть значенія реальныхъ качествъ, и если вещи облекаются въ эти признаки лишь поскольку онѣ являются намъ, то настолько же вѣрно, что и мы сами познаемъ, хотимъ и чувствуемъ лишь поскольку намъ встрѣчаются объекты, какъ цѣли нашей интуиціи и желанія II въ то время, какъ это знаніе о насъ самихъ точно такъ же производится при помощи отношеній къ внѣшнему, какъ и познаніе внѣшнихъ вещей при помощи ихъ отношеній къ намъ, первое знаніе очень легко смѣшивается со всякаго рода фантазіями, отъ чего гораздо свободнѣе второе. Размышленіе о самихъ себѣ порождаетъ мечтателя: занятіе тѣмъ, что происходитъ внѣ,

---

[1]) Психологію вмѣстѣ съ натурфилософіей и философіей религіи Гербартъ называетъ прикладной метафизикой. Общая же метафизика у него подраздѣляется на 4 части методологію, онтологію, синехологію и эйдологію, послѣдняя служитъ переходомъ отъ онтологіи къ психологіи.

[2]) Psychologie als Wissenschaft, I Th. Samm. Werke, B. V, S. 230.

[3]) Ibidem, p. 231. Этотъ вѣковой споръ между психологизмомъ и антипсихологизмомъ продолжается и доселѣ; см. Husserl. Logische Untersuchungen. Th. I—II Halle. 1900—1

можетъ исцѣлить мечтателя“ [1]). Такимъ образомъ здѣсь, если возможенъ какой либо вопросъ, то онъ можетъ состоять лишь въ томъ, насколько Гербартъ безъ противорѣчій выдерживаетъ свою точку зрѣнія. Но это выяснится по мѣрѣ изложенія его ученія. Тутъ мы приведемъ лишь одно мѣсто изъ его „Lehrbuch zur Psychologie“, повидимому идущее вразрѣзъ со всѣмъ вышеизложеннымъ. Вотъ оно: „На примѣрѣ души психологія показываетъ намъ самое типичное (ganz vorzügliche) внутреннее образованіе простой сущности: по этому образцу должны мыслиться другія образованія всякой, даже не представляющей, сущности“ [2]).

Что касается метафизики, то она, чтобы стоять на твердой почвѣ, по убѣжденію Гербарта, должна начинать свои изслѣдованія, исходя изъ *даннаго* „*Даннымъ* же являются вещи со многими измѣняющимися признаками. Философская рефлексія, разсматривая это *данное*, во всѣ времена разлагала его на матерію и форму. Матерію *даннаго* составляютъ ощущенія. Они никогда не были, да и не могутъ, конечно, быть предметомъ сомнѣнія. И именно потому, что они-то и есть непосредственно *данное*“ [3]). Мало того: если бы „мы, усумнившись въ реальности *даннаго*, хотѣли бы розыскать сущее, то вся наша надежда найти его все же основывалась бы на томъ же *данномъ*, такъ какъ ничего другого намъ не дано“ [4]). „Данное не суть вещи или реалы. Что же мы знаемъ о реалахъ? Ничего. Такъ что выразимъ это положеніе такъ. Существуетъ *ничто*. Нѣтъ никакого бытія“ [5]). Но мы видимъ окружающій насъ міръ, вещи продолжаютъ являться; и является вопросъ „откуда же могло появиться явленіе“?[6]) И становится яснымъ, что если есть только *ничто*, то ничего не должно бы и являться“ [7]). Почтому „сколько явленій (Schein), столько и указаній на бытіе“ [8]). „Въ основѣ являющагося лежитъ сущее. Наше понятіе о немъ состоитъ

---

[1]) Ibidem, p. 232—233.
[2]) Herbart Samm Werke, B. V, S. 112
[3]) Allgemeine Metaphysik, II Th., Samm. Werke, B. IV, S. 21
[4]) Ibidem, p. 68
[5]) Allgemeine Metaphysik: II Th. B. IV, S. 69.
[6]) Ibidem
[7]) Ibidem
[8]) Ibidem, p. 70

изъ бытія и качества“ [1]). „Качество этого сущаго совершенно просто“ [2]) (вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенно положительно и утвердительно“ [3]). „Множественность въ немъ не есть множественность самого сущаго“ [4]).

Вслѣдствіе этого понятіе вещи со многими измѣняющимися качествами приводитъ къ проблемамъ, такъ называемой, ингеренціи (Inhärenz) и измѣненія. Мы обыкновенно приписываемъ отдѣльнымъ вещамъ различныя свойства: при чемъ одна вещь, по нашему представленію, является обладательницей многихъ свойствъ. Но какимъ образомъ одна и та же вещь можетъ имѣть различныя свойства? Какимъ образомъ *единое* можетъ быть въ то же время и *многимъ*? Если мы говоримъ, что вещь *обладаетъ* свойствами, то дѣло отъ этого не выигрываетъ: вѣдь обладаніе свойствами само есть нѣчто столь же множественное и различное, какъ и тѣ свойства, которыми обладаютъ. Слѣдовательно, понятіе вещи со многими свойствами (или признаками) заключаетъ въ себѣ противорѣчіе Мы не избѣгнемъ этого противорѣчія даже въ томъ случаѣ, если будемъ представлять единую вещь обладающею многими признаками не одновременно, а послѣдовательно, т. е. если будемъ допускать *измѣненіе* вещи. Это понятіе, подъ какими бы формами оно ни мыслилось (подъ формою ли механизма, самоопредѣленія и т д), полно противорѣчій. Чтобы избѣгнуть ихъ, необходимо признать одно: на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни единыхъ вещей со многими признаками, ни какихъ бы то ни было измѣненій въ существующемъ: все это—одна только видимость: истинно существующее должно мыслиться какъ совокупность совершенно простыхъ и неизмѣняемыхъ сущностей—реаловъ, при чемъ каждой сущности принадлежитъ только одно простое качество Причина этой видимой множественности свойствъ и измѣненій реаловъ лежитъ не въ нихъ, а въ ихъ случайныхъ отношеніяхъ, въ которыя мы поставляемъ ихъ *въ нашей мысли* къ другимъ реаламъ [5]).

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem, p. 83.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem, p. 87.

[5]) Отысканіе этихъ отношеній, по Гербарту, происходитъ по методу, который онъ называетъ „методомъ отношеній“ (Methode der Beziehungen) или „случайныхъ воззрѣній“ (zufällige Ansichten) См. Hauptpunkte der Metaphysik Samm Werke, B. III, S 7 - 10

Опираясь на разнообразіе явленій окружающаго насъ міра, мы можемъ допустить то же разнообразіе и въ качествѣ различныхъ реаловъ. Пока они остаются внѣ всякихъ отношеній другъ къ другу эта разница или частичная противоположность остается не замѣтной. но какъ только они поставлены въ связь, то сейчасъ же въ силу этой своп противоположности стремятся нарушить (stören) одинъ другого въ его качествѣ. Но каждый нарушаемый реалъ отстаиваетъ свое качество, самосохраняетъ себя (selbsterhalten), и эти то самосохраненія и являются единственно дѣйствительно происходящимъ (Geschehen). Въ дѣйствительности и они, какъ таковые, такъ же однообразны. какъ и сами качества реаловъ и только вслѣдствіе измѣняющихся отношеній представляются для насъ разнообразными.

Въ этихъ положеніяхъ Гербартовой онтологіи слѣдуетъ отмѣтить два противорѣчія: 1) *данное* случайно, и все же отъ него дѣлается заключеніе къ рельному: 2) *сущее* неизмѣнно и въ то же время стремится къ самосохраненію [1]). Тутъ же обнаруживается при нѣкоторомъ сходствѣ въ концепціи, „предустановленной гармоніи“ и „случайныхъ воззрѣній“ и разница между Гербартомъ и Лейбницемъ. „По Гербарту дѣйствительныя явленія (wirkliche Geschehen) имѣютъ чисто идеальное основаніе (совмѣстное пребываніе въ мышленіи многихъ реаловъ), слѣдствіемъ чего является то, что они имѣютъ только видъ дѣйствія; по Лейбницу же существуетъ реальная дѣйствительная причина, именно, силы и активная дѣятельность самихъ монадъ“ [2]). „Эта неудачная попытка разрѣшить затрудненія, заключенныя въ понятіяхъ *становиться и дѣйствовать*, поучительна тѣмъ, что изъ нея видно, что этихъ затрудненій нельзя разрѣшить изъ понятія застывшаго бытія“ [3]). И въ психологіи Гербартъ уже прямо говоритъ: „Между нѣсколькими неоднородными между собою простыми сущностями *существуетъ* отношеніе, которое, при помощи сравненія, взятаго изъ матеріальнаго міра можно обозначить какъ давленіе и отпоръ“ [4]). При чемъ здѣсь предполагается взаимопроницаемость реаловъ.

[1]) См Гефдингъ. Исторія новой философіи, т. II, рус. пер. стр. 212

[2]) Zimmermann. Leibniz und Herbart, Wien 1849. S 114; ср 42—45

[3]) And. Rimsky-Korsakow Herbarts Ontologie. St.-Petersburg 1903: S 73

[4]) Herbart, Sämtl Werke. B V. S 109—110; ср B IV, S 283

„Душа есть простая сущность, и не только безъ частей, но и безъ какой бы то ни было множественности въ своемъ качествѣ“ [1]). „Она не имѣетъ совсѣмъ никакихъ дарованій и способностей: ни ощущенія, ни воспроизведенія. Поэтому она не Лейбницевская субстанція, взятая въ первоначальной самодѣятельности. Первоначально она не имѣетъ ни представленій, ни чувствъ, ни желаній, она не знаетъ ничего ни о самой себѣ, ни о другихъ вещахъ: въ ней не заключается никакихъ формъ интуиціи и мышленія, никакихъ законовъ хотѣнія и дѣйствованія, и никакихъ предрасположеній ко всему. Это простое *нѣчто* души совершенно неизвѣстно, и такимъ остается навсегда. Оно настолько же мало является предметомъ умозрительной психологіи, какъ и эмпирической“ [2]). „Душа это то устойчивое и пребывающее, что постоянно лежитъ въ основѣ „Я“, точно такъ же у здороваго человѣка, какъ и сумасшедшаго и выздоравливающаго“ [3]). „Принципомъ же психологіи, изъ котораго могутъ быть познаны законы того, что въ насъ происходитъ“ [4]), является это „Я“. .Оно (будучи какъ одна изъ формъ явленій въ томъ видѣ, какъ мы ихъ находимъ до начала всякаго философствованія, принципомъ метафизики) настолько же можетъ быть отнесено къ психологіи, насколько и къ общей метафизикѣ. Повидимому, „Я“ даже не форма, а прямо предметъ психологіи. Однако то, что изслѣдованіе этого понятія должно вестись въ общей метафизикѣ (эйдологія) вытекаетъ изъ его нераздѣльной связи съ первыми метафизическими изслѣдованіями“ [5]). „Оно комплексъ признаковъ и потому подчинено логически высшему понятію проблеммы, которая намъ уже извѣстна, (проблеммы) интеренціи“ [6]).

„Находимъ ли мы въ самосознаніи хоть когда-нибудь самихъ себя просто и только какъ таковое знаніе о себѣ? Или всегда вмѣшивается какое нибудь индивидуальное опредѣленіе, и мы находимъ себя только лишь мыслящими, страдающими, дѣйствующими, т. е. въ опредѣленномъ отноше-

---

[1]) Ibidem, p. 108
[2]) Ibidem, p. 109; ср. B. IV S 281.
[3]) Encyklopadie der Philosophie. Samm Werke, B II. S 214
[4]) Herbart, Samm Werke, B V, S. 203
[5]) Ibidem, p 225—229
[6]) Allgemeine Metaphysik, II Th, B. IV S. 280, ср. 281, s 311

нін къ тому, что въ данный моментъ служитъ предметомъ мышленія, хотѣнія, чувствованія и т. д.“ [1]). Противъ послѣдняго говоритъ уже то, что „даже въ обыденной жизни мы разсматриваемъ совершаемое или испытываемое нами въ данный моментъ, какъ нѣчто для насъ случайное. Это воспріятіе, хотя бы и внутреннее, все-таки, очевидно, связано съ внѣшностью, и оттого то оно не можетъ проникнуть до истиннаго зерна нашей собственной самости“ [2]). „Всякое индивидуальное опредѣленіе является чѣмъ то постороннимъ для „Я“, чѣмъ то портящимъ, оскверняющимъ его“ [3])

„Кромѣ того ни въ одномъ мгновенномъ воспріятіи я не нахожу себя только какъ индивидуума лучше сказать, здѣсь на помощь должно придти воспоминаніе. Въ каждый новый моментъ я предполагаю себя какъ нѣчто извѣстное изъ предшествующаго времени. А это предполагаемое извѣстнымъ всегда можетъ быть лишь настолько же неопредѣленнымъ, какъ сумма на половину потухшихъ воспоминаній изъ различныхъ, и отчасти далекихъ временъ. Изъ этого слѣдовало бы, что я не зналъ бы въ точности, кого я собственно разумѣлъ, говоря о себѣ, какъ индивидуумѣ. Далѣе. Индивидуальныя опредѣленія меня самого являются аггрегатомъ, который постепенно выросъ и теперь еще понимается въ возрастаніи Если бы „Я равнялось этому аггрегату, то оно безпрерывно измѣнялось бы и никогда не выполнялось. Но въ самосознаніи мы усматриваемъ себя какъ нѣчто извѣстное, существующее и уже данное на лицо Кромѣ того аггрегатъ не обладаетъ никакимъ реальнымъ единствомъ: онъ есть многое, о себѣ же я говорю, какъ объ единомъ и реальномъ“ [4])

„Подобно тому, какъ мы отвлекаемся отъ пригрезившейся индивидуальности для того, чтобы въ бодрствующемъ состояніи образовать понятіе о самихъ себѣ, точно такъ же и въ умозрѣніи мы должны отвлечься отъ всякой индиви-

[1]) Psychologie als Wissenschaft I Th., B V, S 267

[2]) Ibidem, p. 268.

[3]) Ibidem, p. 267.

[4]) Ibidem, p 270 Изъ шести приведенныхъ Гербартомъ въ данномъ мѣстѣ основаній мы воспроизводимъ лишь три наиболѣе вѣскія. Остальныя же опускаемъ для экономіи мѣста въ цѣляхъ архитектоническихъ, такъ какъ это имѣетъ для нашей работы значеніе лишь не непосредственно

дуальности“ [1]). Но не смотря на это „можно догадываться, что отношенія „Я“ къ индивидуальности, хотя и скрыты, но тѣмъ не менѣе даны, и что успѣхъ умозрѣнія долженъ сводиться именно къ вскрытію этихъ отношеній въ ихъ необходимости“ [2]).

И въ самомъ дѣлѣ, если бы мы захотѣли выкинуть изъ понятія „Я“ совершенно всѣ индивидуальныя опредѣленія, то у насъ бы получилось представленіе чистаго „Я“, которое должно быть опредѣлено, какъ тожество субъекта и объекта, и слѣдовательно оно стало бы не только противорѣчиво по содержанію, но нелѣпо и по формѣ [3]). Возникающіе здѣсь безконечные восходящіе и нисходящіе ряды безсодержательныхъ представленій, какъ выраженія субъекта и объекта „ошибочны уже потому, что самосознаніе ничего не знаетъ объ этомъ развитіи на многіе члены или о такой многократной вставкѣ въ самого себя“ [4]).

Между тѣмъ ни одно изъ отдѣльныхъ представленій (Vorstellungen), являющихся самосохраненіями души, взятое само по себѣ, какъ мы уже отмѣтили, не даетъ представленія „Я“. Поэтому, по мнѣнію Гербарта, „само представляемое въ своемъ многообразіи должно обладать свойствомъ сбрасывать оковы, въ которыя былъ бы заключенъ субъектъ, могущій познавать одни только предметы и никогда—себя“ [5]). „Но, такъ какъ никакое представливаніе (Vorstellen), взятое въ отдѣльности, какъ представливаніе какого нибудь опредѣленнаго A или B или C и т. д. не можетъ перенести насъ изъ самого себя, то остается только, чтобы различное представливаніе, поскольку оно опредѣляется различнымъ представляемымъ (Vorgestellten), какъ такое или другое, взаимно ослаблялось, чтобы одно перемѣщало насъ изъ другого“ [6]).

„Нѣсколько объектовъ (само собою понятно, не реальныхъ предметовъ, но лишь представляемыхъ, какъ таковыхъ), которые, вмѣстѣ взятые, должны произвести то, на что они не были бы способны въ одиночку (именно-подготовить почву для безпочвеннаго „Я“), взятые какъ простая сумма или аггрегатъ, очевидно, не болѣе будутъ пригодны къ этому, чѣмъ и взятые въ одиночку, сами по себѣ. Они должны другъ друга видоизмѣнить“ [7])

[1]) Ibidem, p. 272
[2]) Ibidem, p. 273.
[3]) Ibidem, p. 274
[4]) Ibidem, p. 275.
[5]) Ibidem, p. 285.
[6]) Ibidem, p. 286.
[7]) Ibidem, p. 284

Однако, такъ какъ „Я“ необходимо относится къ многообразію такихъ объектовъ, которые суть „не—Я“, то эти объективныя представленія должны оставаться въ своемъ собственномъ видѣ, потому что иначе для „Я“ снова пропалъ бы пунктъ отношенія. Если же мы оставимъ имъ ихъ качество, то ихъ измѣненіе можетъ относиться только къ количеству представливанія, но и здѣсь надо остерегаться недоразумѣнія: именно—будто можетъ быть излишекъ въ числѣ или степени представливанія, вѣдь не можетъ быть никакого излишка въ томъ, что мы приняли, какъ прямое условіе „Я“. Слѣдовательно и количество представливанія въ извѣстномъ смыслѣ должно оставаться тѣмъ же самымъ“ [1]). „Если мы говоримъ, что объективное, какъ оно есть, негодно для того, чтобы входить въ самосознаніе, потому что иначе мы представляли бы самихъ себя чѣмъ то чуждымъ и другимъ; то мы направляемъ свое вниманіе на то объективное, на тѣ образы, которые предносятся представляющему, а не на то представливаніе, которое мы приписываемъ самому субъекту, какъ дѣятельность. Слѣдовательно, измѣненіе должно происходить въ количествѣ представляемаго [2])

„Дѣятельность, продолжающаяся въ то время, какъ ея эффектъ, который она приносила бы въ силу своихъ свойствъ (Eigenthümlichkeit), удерживается чѣмъ нибудь чуждымъ, можетъ быть названа только именемъ стремленія. Поэтому, если противоположныя представленія объединены въ одномъ и томъ же субъектѣ, которын долженъ достичь самосознанія, то представленія превращаются (aus Vorstellungen wird) въ стремленіе къ представленію“ [3]). „Не объектъ представленія, такимъ образомъ, но живость (Regsamkeit) самого представливанія въ его задержкѣ является тѣмъ, на что можно смотрѣть, какъ на образующее то, въ чемъ мы познаемъ самихъ себя“ [4]).

Въ этомъ анализѣ основного принципа психологіи, понятія „Я“, мы уже встрѣтились съ основными явленіями душевной жизни, какъ она понимается Гербартомъ, но къ полному, дѣйствительному пониманію ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и себя въ цѣломъ, мы придемъ все же черезъ понятіе души, а не непосредственно чрезъ только что выясненное „Я“ [5]).

[1]) Ibidem, p. 317—318.
[2]) Ibidem p. 318.
[3]) Ibidem, p. 318.
[4]) Ibidem, p. 321.
[5]) Herbart, Samm. Werke B. V. S. 142

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Гербартова теорія представленія и чувства.

Противники Гербарта, стоящіе на кантіанской и неокантіанской точкѣ зрѣнія, напримѣръ, Dr. Ostermann, осудили его психологическую теорію за то, что апперцептивный процессъ въ истолкованіи Гербарта, якобы, ничто иное, какъ особаго рода психическій механизмъ, при посредствѣ котораго представленія—эти единицы душевной жизни—соединяются по чисто механическимъ законамъ. Гербартъ, говорятъ они, вычеркнулъ „Я“ изъ апперцептивнаго процесса, который и сталъ поэтому мертвымъ механизмомъ.

Прежде чѣмъ становиться на ту или другую сторону, слѣдуетъ посмотрѣть на правильномъ ли пути стоитъ критика, имманентна ли она. И тутъ оказывается, что для того, чтобы правильно понять теорію Гербарта, отнюдь ни ее нельзя сопоставлять съ ученіемъ Канта, ни самимъ становиться на точку зрѣнія послѣдняго. Гербартъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ доктрину трансцедентальнаго „ego“ и трансцедентальной свободы, какъ не имѣющія никакого значенія и даже прямо препятствующія пониманію психологическаго процесса [1]). Онъ прямо утверждаетъ, что „Локъ и *Лейбницъ* въ психологіи оба находились на лучшемъ пути, чѣмъ тотъ, по которому повели насъ далѣе Вольфъ и Кантъ [2])“. Поэтому критика, берущая за основаніе ученіе Канта, а не Лейбница, не можетъ надѣяться на успѣхъ.

Если же мы положимъ въ основу пониманія психологіи Гербарта, не смущаясь его механической терминологіей, которая не можетъ считаться вполнѣ адэкватнымъ выраженіемъ скрытыхъ за нею фактовъ и ихъ теоріи [3]), противоположную этой терминологіи концепцію организма, заключающуюся, какъ мы уже показали, въ монадологіи Лейбница, то надо надѣяться, что тотъ путь, которымъ шелъ Гербартъ, окажется единственнымъ, гдѣ „Я“ можетъ найти свою наивысшую и наилучшую реализацію. Что эта концепція не чужда ему на самомъ дѣлѣ, это видно изъ его описанія

[1]) См Psychologie als Wissenschaft. I Th., B. V. S. 199.

[2]) Herbart. Samm Werke B V. S. 13.

[3]) См. ibidem, p 325—326, § 40; ср. также стр. 161.

нравственнаго самоконтроля. „Чисто нравственное самообузданіе, рѣшительное, однообразное во всякомъ дѣйствіи и допущеніи, какъ можно больше воздерживающееся отъ низшихъ интересовъ и желаній, есть идеалъ, который можно назвать *психическимъ организмомъ*, потому что къ нему относится такая связь и субординація представленій, которая не только была бы непремѣнно цѣлесообразной какъ въ самыхъ малыхъ, такъ и въ самыхъ большихъ связяхъ, но и была бы способна цѣлесообразно усвоивать всѣ вновь привходящія внѣшнія впечатлѣнія“ [1]). Правда, что только идеальному нравственному самообузданію Гербартъ даетъ названіе *психическаго организма*, но жизнь представленія, идеалъ которой есть организмъ, должна имѣть сама по себѣ природу организма.

Если же это истолкованіе исходной точки теоріи Гербарта вѣрно, то вмѣстѣ съ тѣмъ падаютъ и обвиненія критики въ томъ, что онъ сдѣлалъ невозможнымъ какое бы то ни было развитіе души. Было бы крайне неосновательно полагать, что Гербартъ своими абстрактными, отрицательными опредѣленіями души, совершенно отдѣлилъ ее отъ ея представленій. Абстракція не есть дѣйствительное отдѣленіе; и душа у него, какъ и у Лейбница, съ того момента, какъ входитъ въ условія пространства и времени, живетъ исключительно въ своихъ представленіяхъ и неотдѣлима отъ нихъ. Что эта концепція присуща Гербарту, это доказывается слѣдующимъ мѣстомъ изъ его „Lehrbuch zur Psychologie“: „Заблужденіемъ идеализма было противоположеніе „Я“ тому, что есть „не-Я“ (дѣятельности представленія—представляемому), какъ будто вещи съ самаго начала были исполнены отрицаніемъ „Я“ Въ такомъ случаѣ никогда бы не возникли „*Ты*“ и „*Онъ*“, никогда бы не была познана никакая другая личность, кромѣ своей собственной“ [2]). И та „*живость представливанія*, которая въ его задержкѣ образуетъ то, въ чемъ мы познаемъ себя самихъ, въ то время какъ всѣ внѣшнія опредѣленія для нашего „Я“ оказываются случайными. Эта живость принадлежитъ душѣ“ [3]).

---

[1]) Herbart. Sämtl Werke, B. V. S. 165.

[2]) Ibidem, p. 137, см также стр. 83—84.

[3]) Ibidem.

„Единство этой души есть глубочайшее основание, по которому въ нашемъ представленіи является то единство, котораго мы потомъ не находимъ въ представляемомъ“ [1]).

По своему происхожденію представленія суть самосохраненія души. Предположимъ себѣ, что въ темную ночь мы проходимъ по глухому переулку и вдругъ совершенно неожиданно ударяемся объ что-то твердое. Оказывается, что то была каменная стѣна, которая стояла на нашемъ пути и теперь „дала почувствовать“ намъ свою твердость. Но какимъ образомъ это могло произойти? Что она, такъ сказать, для этого дѣлала? Да просто—стояла на своемъ мѣстѣ и все время оставалась сама собою, т. е твердою, каменной стѣной. Она только, такъ сказать, сохраняла саму себя. Если бы она не обнаружила этого самосохраненія, т. е. если бы она не осталась твердой, каменной стѣной, то мы встрѣтивъ ее на пути, и не почувствовали бы ея твердости Мы тогда совершенно свободно прошли бы мимо—такъ, какъ будто этой стѣны совершенно и не было бы. Но если бы это произошло, то самое существованіе стѣны пришлось бы признать нарушеннымъ: тогда пришлось бы признать, что наше тѣло въ данномъ случаѣ нарушило твердость камня. Однако этого нарушенія не произошло, каменная стѣна дала почувствовать свою твердость. А причиной всего этого было только то, что стѣна оставалась стѣной, т. е. сохраняла ненарушимымъ свое качество. Такимъ образомъ, твердость каменной стѣны можетъ быть разсматриваема какъ обнаруженіе самосохраненія этой стѣны противъ грозившаго ей извнѣ нарушенія. Въ данномъ случаѣ такимъ нарушеніемъ угрожало ей наше тѣло, и по поводу этого-то именно нарушенія и обнаружилась твердость камня, сохранявшаго свое качество. Предположимъ теперь, что, подходя къ стѣнѣ, мы ударили по ней палкой: вмѣстѣ съ этимъ, конечно долженъ былъ раздаться глухой звукъ. Этотъ звукъ можно точно также разсматривать, какъ обнаруженіе самосохраненія стѣны, потому что, если бы въ моментъ взмаха палкой стѣна перестала существовать, то никакого удара и не послышалось бы. Изъ приведенныхъ примѣровъ [2]) видно, что само-

[1]) Ibidem, p 136.

[2]) Примѣры, какъ эти, такъ и послѣдующіе заимствованы частью у Гербарта, а частью у А Нечаева („Образованіе“ за 1895 г., кн. 1—3).

сохраненіе вещи можетъ обнаружиться различнымъ образомъ. „Актъ самосохраненія такъ же простъ, какъ и сущность, которая себя сохраняетъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ существуетъ безконечное разнообразіе нѣсколькихъ такихъ актовъ: они различаются по нарушеніямъ. Сообразно съ этимъ, разнообразіе представленій и ихъ безконечно сложное сочетаніе не заключаетъ въ себѣ никакой трудности" [1]). Такъ какъ вся жизнь души, по Гербарту, протекаетъ подъ формою представленій и ихъ различныхъ состояній, то, чтобы понять ее, необходимо уяснить себѣ ихъ взаимоотношенія. Начнемъ съ примѣра Всякій, хотя бы небольшой, любитель музыки знаетъ, какъ непріятно, когда во время слушанія какой-нибудь аріи вдругъ начнется передвиганіе стульевъ, шелестъ афиши или тихій разговоръ. Все это мѣшаетъ слушать музыку Звукъ аріи, шелестъ афишъ и разговоръ— все это такія представленія, которые трудно уживаются между собою, постоянно мѣшаютъ другъ другу и, взаимно другъ друга затемняютъ: разговоръ мѣшаетъ слушать музыку, а музыка въ свою очередь, мѣшаетъ разговору. Такія представленія, взаимно другъ друга затемняющія, называются противоположными. Противоположныя представленія обыкновенно принадлежатъ къ одной и той же группѣ ощущеній. Во время взаимнаго стѣсненія противоположныхъ представленій наиболѣе страдаютъ самыя слабыя. Они иногда до того стѣсняются представленіями сильнѣйшими, что даже совершенно перестаютъ сознаваться нами, или, говоря языкомъ Гербарта, цѣликомъ погружаются за порогъ сознанія. (Schwelle des Bewusstseins) [2]). Для примѣра укажемъ хотя бы на то, что, проходя по шумной улицѣ, мы совершенно не слышимъ собственныхъ шаговъ. „Но если извѣстная степень противоположности можетъ произвести полное затемнѣніе объекта, то меньшая противоположность будетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ только частное затемнѣніе Это частное затмѣніе допускаетъ еще нѣкоторую степень представливанія [3]). „Легко понимаемымъ метафизическимъ основаніемъ, по которому противоположныя представленія сопротивляются другъ другу, служитъ единство души, самосохраненіями которой

[1]) Ibidem p. 110.

[2]) Psychologie als Wissenschaft I Th. B. V, S. 341.

[3]) Ibidem, p. 324.

они являются“ [1]). Душа, функціонируя, какъ дѣятельность представленія въ извѣстномъ направленіи, стремится и продолжать существовать въ данной своей модификаціи.

„Что же происходитъ отъ даннаго сопротивленія? Совсѣмъ ли уничтожаются представленія или отчасти? Или, не смотря на сопротивленіе, они остаются неизмѣнными? Но уничтоженныя представленія все равно, что совсѣмъ не существуютъ. Съ другой стороны, если бы, не смотря на взаимное нарушеніе, они оставались совершенно неизмѣняемыми, то ни одно изъ нихъ не могло бы вытѣсняться другимъ, что мы однако наблюдаемъ въ себѣ каждую минуту. Наконецъ, если бы представляемое въ каждомъ представленіи измѣнялось благодаря своему сопротивленію, то изъ этого вышло бы не болѣе того, что измѣненное представляемое существовало какъ бы съ начала. Слѣдовательно, представливаніе должно понижаться, не уничтожаясь. Это значитъ, что дѣйствительное представливаніе превращается въ стремленіе къ представливанію (Streben vorzustellen)“ [2]). „Это проливаетъ неожиданный свѣтъ на два въ высшей степени важныхъ психическихъ феномена– память и волю“[3]). „Уже самое выраженіе показываетъ, что какъ только исчезаетъ препятствіе, представленіе снова поднимается, въ силу своего собственнаго стремленія“ [4]). Въ этомъ и заключается возможность воспроизведенія.

„Представленія не противоположныя, какъ звукъ и цвѣтъ, поскольку они сходятся не задерживаясь, образуютъ комплексъ (complicіren sich), представленія противоположныя поскольку они сходясь не испытываютъ задержки—ни чужой случайной, ни взаимной, неизбѣжной—сливаются (verschmelzen). Соединенія могутъ быть полными, сліянія же по своей природѣ всегда не полны. Замѣчательными примѣрами такихъ соединеній, которыя, по крайней мѣрѣ отчасти и приблизительно, являются полными, служатъ представленія вещи съ нѣсколькими признаками и словъ, какъ знаковъ мыслей. Послѣднія, т е. мысли и слова, такъ тѣсно связаны въ родномъ языкѣ, что кажется, будто мыслятъ посредствомъ словъ“ [5]).

[1]) Herbart Samm Werke. B. V, S. 21.
[2]) Ibidem, p. 16.
[3]) Psychologie als Wissenschaft I Th., S. 319
[4]) Herbart Samm. Werke B. V, § 16 [5]) Ibidem. p. 21.

„Среди слияній нужно различать два рода: сліянія *до* и *послѣ* задержки. Прежде всего ясно, что, вслѣдствіе единства души, все, что взаимно не сопротивляется, должно стать одной интенсивной единицей. Отсюда сліяніе послѣ задержки. Тѣ противоположныя представленія, задержка которыхъ произошла, сливаются именно такъ, какъ будто бы теперь они уже болѣе не задерживаются... Отъ этого отличается сліяніе до задержки. Оно зависитъ отъ извѣстной степени однородности представленій и не можетъ имѣть мѣсто при представленіяхъ вполнѣ противоположныхъ“ [1]). Въ немъ заключается принципъ эстетическихъ сужденій [2]).

То, что соединяется или сливается отъ нѣсколькихъ представленій, даетъ цѣлостную силу (Totalkraft), такъ что ради связи и чрезвычайно слабое представленіе можетъ оставаться въ сознаніи и дѣйствовать тамъ“ [3]) Это содержитъ въ себѣ основаніе ученія объ опосредствованныхъ воспроизведеніяхъ, которыя по обычному взгляду производятся ассоціаціей представленій. Какъ только какое-либо новое воспріятіе оттѣсняетъ все, что только ни дано въ сознаніи противоположнаго прежнему однородному представленію, послѣднее тотчасъ само собою восходитъ надъ порогомъ сознанія и восходя будетъ стараться поднять вмѣстѣ съ собою то, что связано съ нимъ при помощи какихъ либо слияній и соединеній [4]). Такія воспроизводящія представленія Гербартъ называетъ „пособіями“ (Hülfe).

„Уже изъ предшествующаго можно отчасти узнать, что, послѣ того какъ замѣтное множество представленій дано уже въ разныхъ связкахъ, каждое новое воспріятіе должно дѣйствовать какъ раздраженіе, которымъ одно задерживается, другое вызывается и усиливается, продолжающіеся ряды нарушаются или приходятъ въ движеніе, и возбуждаются тѣ или другія душевныя состоянія. Эти явленія становятся болѣе сложными, если (какъ обыкновенно) новое воспріятіе само заключаетъ въ себѣ нѣчто разнообразное, которое одновременно содержится въ нѣсколькихъ связяхъ и рядахъ и даетъ толчекъ, понуждающій ихъ къ новымъ задержкамъ

[1]) Psychologie als Wissenschaft, I Th., S. 378—379.
[2]) Herbart Samm. Werke. B. V, S. 30.
[3]) Ibidem, p. 21—22
[4]) Ibidem, p. 24; ср. Psychologie, als Wissenschaft, 1 Th, S. 433.

или сліяніямъ. При этомъ новое воспріятіе усвояется прежнимъ представленіемъ, хотя и такимъ способомъ, при которомъ оно (послѣ того какъ первое раздраженіе сдѣлало, что могло) должно оказаться порядочно страдающимъ, потому что прежнія представленія, уже вслѣдствіе взаимныхъ связей, являются въ дальнѣйшемъ болѣе напряженными, чѣмъ только что пришедшія единичныя.

Но если уже образованы очень напряженныя, очень многочисленныя соединенія и сліянія, то внутри (im Innern) можетъ повториться то же самое отношеніе, которое только что было признано между прежними представленіями и новыми воспріятіями. Болѣе слабыя представленія, выступая въ сознаніи по какому бы то ни было закону, дѣйствуютъ какъ раздраженія на указанныя массы представленій и точно такъ же принимаются и усвояются (апперципируются) ими, какъ это происходитъ при новыхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ. Поэтому, внутреннее воспріятіе аналогично внѣшнему. Здѣсь еще нѣтъ рѣчи о самосознаніи, хотя оно весьма часто связывается съ этимъ. Въ сказанномъ уже заключается то, что подтверждается опытомъ,—именно, что внутреннее воспріятіе никогда не бываетъ пассивнымъ схватываніемъ, но всегда (хотя бы и противъ воли)—активнымъ пониманіемъ. Вмѣсто того, чтобы быть готовыми восходить и погружаться по собственнымъ законамъ, апперципированныя представленія прерываются въ своихъ движеніяхъ болѣе сильными массами, которыя отгоняютъ противоположное имъ, хотя оно могло восходить, и останавливаютъ, сливая съ собою, однородное имъ, хотя оно должно было погружаться“ [1])

Эту теорію взаимодѣйствія представленій Hayward подвергаетъ строгой критикѣ. „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

[1]) Herbart Lehrbuch zur Psychologie Samm. Werke. B V. § 32—33; ср. Psychologie als Wisserschaft, II Th., B. VI, § 188—196

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, что 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 такой близости другъ къ другу, въ какой находятся реальныя части матеріальныхъ субстанцій. Кто 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 реальную послѣдовательность ощущеній въ ихъ кажущуюся современность.

Сліяніе 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 сложной ассоціаціи (для

„противоположныхъ"). Кромѣ этого простого факта существованія сложныхъ чувствъ, открывающаго поле психологическому анализу, и этихъ законовъ, которыми дается это духовное сосуществованіе,—сліяніе не выражаетъ ровно ничего. Вмѣсто того, чтобъ объяснять намъ законы воспроизведенія, —какъ этого желаетъ психологія Гербарта,—оно само впервые объясняется изъ этихъ законовъ. Принимая сліяніе 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 сліянія, какъ простѣйшаго, и лежащаго въ основѣ всего воспроизведенія факта, мы просмотрѣли настоящую задачу психологическаго анализа нашихъ сложныхъ идей, духовныхъ волненій и воли" [1]).

„Насколько душа (Seele) представляетъ, она можетъ быть названа интеллектомъ (Geist) и сердцемъ (Gemüth), поскольку она чувствуетъ и желаетъ. Но сердце обитаетъ въ умѣ, или чувствованія и желанія суть ближе всего состоянія представленій" [2]) Такимъ образомъ, по Гербарту, душа можетъ функціонировать, какъ интеллектъ и какъ чувство, но послѣдняя функція зависитъ отъ первой. Безъ представленія, т е. безъ познанія не можетъ быть чувства. Невоспитанный человѣкъ менѣе способенъ къ чувству, чѣмъ человѣкъ воспитанный. Возникновеніе чувства Гербартъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ.

Предположимъ, что „соединеніе представленій $a+\gamma$ воспроизводится посредствомъ новаго воспріятія, однороднаго съ a. Между тѣмъ какъ вслѣдствіе своей связи съ a, выступаетъ и z, въ сознаніи является противоположное ему представленіе β. Такимъ образомъ γ въ одно и то же время (zugleich) и стремится вверхъ и задерживается; въ этомъ стѣсненіи и заключается мѣстопребываніе непріятнаго чувства" [3]). „Мѣсто препятствія часто заступаетъ простой недостатокъ въ

---

[1]) Hayward. The Critics of Herbartianism. London. 1903, p 153—155, ср. проф М М Троицкій Нѣмецкая психологія. Москва 1867; стр. 510—511

[2]) Herbart. Samm Werke B. V, § 29.

[3]) Ibidem, p 31.

обычномъ окружающемъ. Если ряду представленій *a, b, c, d, e*, соотвѣтствуетъ рядъ интукціи *a, b, c, e*, въ которомъ отсутствуетъ *d*, то послѣдняго будетъ не доставать, потому что прочія представленія не бываютъ при этомъ въ состояніи возстановить степень незадержанной ясности, въ которой было слито съ ними *d*. Недоставаніе становится тоской, если рядъ *a, b, c d, e* достаточно напряженъ и духъ углубленъ въ него" [1]). Противоположнымъ случаемъ будетъ, когда представленіе, выступая при помощи собственной силы, (въ случаѣ воспроизведенія) вмѣстѣ съ этимъ вызывается нѣсколькими пособіями (Hülfe). Такъ какъ каждое изъ пособій имѣетъ собственную мѣру времени, въ которомъ дѣйствуетъ, то они могутъ другъ друга усиливать, но не ускорять и слѣдовательно, восходящее движеніе происходитъ со скоростью наибольшею между нѣсколькими, вмѣстѣ выступающими, но ему вмѣстѣ съ тѣмъ благопріятствуютъ всѣ остальныя. Это благопріятствованіе есть опредѣленіе того, что происходитъ въ сознаніи, но ни въ коемъ случаѣ не опредѣленіе чего нибудь представляемаго: слѣдовательно его можно назвать чувствомъ; безъ сомнѣнія это—чувство удовольствія" [2]). Оно не является ни опредѣленіемъ представляемаго объекта, ни опредѣленіемъ движенія представленія, какъ такового. Это просто опредѣленіе того, что находится въ движеніи, т. е. это опредѣленіе, видъ или состояніе представленія, какъ мы его понимаемъ. Это особое состояніе активной души. Мы можемъ разсмотрѣть понятіе „пособія, благопріятствованія" въ терминахъ собственнаго объясненія Гербарта. Пусть A есть представленіе, которое подвигается въ сознаніе черезъ собственную силу, и *a*—сила, которая въ результатѣ привела бы его въ сознаніе. Пусть B, C, D суть вспомогательныя представленія и *b, c, d*—соотвѣтственныя имъ силы. Тогда, хотя A могло бы возникнуть въ сознаніи и черезъ одну силу *a*, въ дѣйствительности его толкаетъ впередъ силы *a, b, c, d*, изъ которыхъ три послѣднихъ представляютъ избытокъ силы, дѣйствительно потребной для приведенія представленія A въ сознаніе. Онъ то и существуетъ для сознанія, какъ пріятное чувство. Въ такомъ случаѣ, если чувства суть состоянія представленій, оказывается, что душа, функціонирую-

[1]) Ibidem, p. 153.
[2]) Ibidem, p. 31—32.

щая какъ интеллектъ, функціонируетъ также какъ чувство. И сказать, потому, что познаніе должно предшествовать чувству, значитъ просто сказать, что душа, которая живетъ въ представленіяхъ, должна жить раньше, чѣмъ она можетъ чувствовать.

Такъ какъ чувство удовольствія зависитъ отъ избытка силы, необходимой для доведенія представленія до сознательности, то другими словами, оно зависитъ отъ степени продуктивности нашей умственной дѣятельности и поэтому должно опредѣляться исключительно количественнымъ образомъ. То же приложимо и къ страданію. Но развѣ нѣтъ никакого качественнаго различія между чувствами кромѣ этого общаго и подчасъ неопредѣленнаго различія страданія отъ удовольствія? Dr. Ostermann въ своей длинной критикѣ Гербартовской теоріи чувствъ говоритъ слѣдующее: „Хорошо извѣстно изъ опыта, что чувства различаются другъ отъ друга не только относительно ихъ напряженности, но также и относительно окраски (Färbung). Чувство удовольствія отъ эстетическаго наслажденія носитъ совершенно отличный характеръ отъ чувства удовольствія, скажемъ, отъ удовлетворенной алчности, страданіе отъ скуки—совершенно отличный характеръ страданія отъ печали". „Но, если бы чувство, согласно съ Гербартомъ, дѣйствительно имѣло бы своимъ основаніемъ лишь кооперацію и оппозицію силъ представленія, тогда отличія чувствъ могли бы выразиться только въ терминахъ напряженности, удовольствія или страданія"[1]). Но что разумѣть подъ качествомъ, какъ противупоставленнымъ количеству или напряженности чувствъ? Есть ли дѣйствительно качество въ чувствѣ? Когда мы говоримъ, что одно удовольствіе отличается отъ другого, мы смотримъ не столько на субъективныя условія такихъ различій, сколько на стимулы чувствъ, и согласно имъ дифференцируемъ и субъективныя условія. Но въ томъ случаѣ, если здѣсь имѣетъ мѣсто только количественная мѣра, необходимо, чтобы такъ называемыя высшія удовольствія могли бы быть опредѣлены и какъ большія. Видимо это не такъ. Такъ удовольствіе человѣка порочнаго по большей части болѣе напряжено, чѣмъ удовольствіе добродѣтельнаго. Но это, только видимость, которая

[1]) Ostermann. Die hauptsachlichsten Irrtümer der herbartschen Psychologie. Oldenburg 1887; p 104.

означаетъ лишь то, что мы опредѣляемъ мѣру напряженности чувства напряженностью внѣшняго его проявленія. Опредѣленіе высшаго удовольствія, какъ болѣе глубокаго, наиболѣе вѣрно будетъ выражать болѣе внутренній его характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ меньшую его связь съ внѣшними проявленіями; большая же его продолжительность всеже указываетъ на количественное опредѣленіе.

Другое возраженіе, выдвинутое Dr. Ostermann'омъ противъ Гербатовской теоріи чувствъ особенно интересно тѣмъ, что показываетъ насколько неправильное толкованіе можетъ получить Гербартова концепція представленія. Вотъ оно, „Такъ какъ благопріятствованіе и задержки означаютъ соотвѣтственную прибавку или убавку относительно представленія, то изъ этого слѣдуетъ, что съ измѣненіемъ ясности соотвѣтствующихъ представленій должно рука объ руку итти измѣненіе чувства. Разумѣется, по этой теоріи, тѣ представленія которыя поднялись до полнѣйшей ясности, всегда должны быть носителями самыхъ живыхъ чувствъ удовольствія..... Допустимъ, я занятъ мысленно другомъ, съ которымъ я въ разлукѣ. Его образъ возникаетъ совершенно ясно и безпрепятственно въ моей памяти; но онъ пробуждаетъ во мнѣ острое чувство грусти; затѣмъ я получаю отъ отсутствующаго друга письмо, въ которомъ, совершенно неожиданно для меня, онъ сообщаетъ, что скоро будетъ со мной, и моя печаль измѣняется въ живую радость, но не по той причинѣ, что благодаря новому извѣстію представленіе, или, если угодно, цѣлый комплексъ представленій, связанныхъ съ нимъ, достигъ совершенной ясности—такъ какъ его ясность ни увеличивается, ни уменьшается, благодаря полученному извѣстію—но только потому лишь, что я удостовѣрился черезъ письмо, что я скоро опять буду въ обществѣ друга... Чѣмъ болѣе мысль (отсутствіе дорогого друга) тѣснится на передній планъ сознанія—т. е. чѣмъ болѣе она поднимается надъ всѣми другими представленіями до безпрепятственной ясности,—тѣмъ больше страданіе“ [1]).

По Ostermann'у тотъ фактъ, что ясное представленіе „дорогой другъ“ сопровождается чувствомъ страданія, показываетъ, что ясныя представленія не всегда являются носителями самыхъ живыхъ чувствъ удовольствія, какими они должны быть, согласно теоріи Гербарта. Но представленіе

[1]) Ibidem

„дорогой другъ“ не является тѣмъ представленіемъ, которое пробуждаетъ чувство страданія. Представленіе „дорогой другъ“ уже по самому смыслу выраженія, не можетъ съ собой связывать ничего, кромѣ пріятнаго состоянія. Горестное чувство пробуждено не этимъ представленіемъ, но другимъ, правда, ассоцированнымъ съ нимъ—именно „отсутствующій дорогой другъ“. А это послѣднее представленіе связано, по собственному объясненію Ostermann'а, съ представленіемъ „присутствующій дорогой другъ“. Но послѣднее представленіе не можетъ при данныхъ обстоятельствахъ быть доведеннымъ до какой либо ступени ясности просто потому, что другъ не присутствуетъ или еще неизвѣстно, что онъ ѣдетъ. Это-то представленіе, слѣдующее непосредственно за первымъ представленіемъ, и пробуждаетъ чувство страданія, и пробуждаетъ его потому, что оно—неясное представленіе. Оно станетъ совершенно яснымъ, когда я дѣйствительно увижу своего друга и буду находиться съ нимъ въ личномъ общеніи, но не до того. Ostermann, повидимому, полагаетъ, что въ этомъ примѣрѣ во время всего умственнаго опыта имѣется только одно представленіе, въ то время какъ ихъ здѣсь по крайней мѣрѣ три.

Критика, какую мы находимъ у Ostermann'а, основана на допущеніи, что теорія Гербарта отдѣляетъ представленіе отъ центральной объединяющей дѣятельности, которая опредѣляетъ, какія представленія должны стать яснѣе, въ гармоніи съ цѣлымъ душевной жизни. Но если мы примемъ во вниманіе, что Гербартово „представленіе“ предполагаетъ живую, презентативно активную душу, то тогда, съ точки зрѣнія этой душевной жизни, представленія, которыя возвысились до полнѣйшей ясности, должны быть всегда носителями самыхъ живыхъ чувствъ удовольствія. Нѣкоторая форма физическаго наказанія, испытываемая въ извѣстный моментъ—совершенно ясное представленіе только въ томъ смыслѣ, что индивидъ дѣйствительно страдаетъ. Но такого представленія онъ вовсе не ищетъ: оно является чѣмъ то чуждымъ и противоположнымъ его органической апперцептивной душевной жизни, которая стремится избѣжать страданія. Это не его представленіе. Всякое же представленіе, которое дѣйствительно можетъ быть названо его, будучи приведено въ полную ясность, будетъ сопровождаться чувствомъ удовольствія.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Гербартова теорія воли. Критика. Выводы.

„Способность [1]) желанія (Begehren) вмѣстѣ съ способностями представленія и чувствованія должны заключать въ себѣ полное подраздѣленіе; слѣдовательно, она должна обнимать собою и пожеланія (Wünsche), и влеченія (Triebe), и неясныя стремленія (Sehnsucht), потому что всего этого нельзя причислять ни къ чувствамъ, ни къ представленіямъ“ [2]).

Природа желанія (въ широкомъ смыслѣ) лучше всего выясняется изъ разсмотрѣнія его происхожденія. „Въ томъ, что представленіе въ одно и то же время (zugleich) и стремится вверхъ и задерживается, заключается, какъ мы видѣли, мѣстопребываніе непріятнаго чувства, которое можетъ перейти въ желаніе (именно объекта, представляемаго черезъ α), если задержка, производимая черезъ β, слабѣе той силы, съ которой выступаетъ α“ [3]). Но ни въ коемъ случаѣ нельзя дѣло представлять такъ, какъ будто чувство является источникомъ желанія. Гербартъ по этому поводу указываетъ на Локка и говоритъ, что „слѣдовало бы воспользоваться его превосходнымъ замѣчаніемъ въ „Опытѣ о человѣческомъ разумѣ“ [4]). Оно хотя и не исчерпываетъ предмета, однако ведетъ на правильный путь и показываетъ, что многія желанія (если только не всѣ) существуютъ независимо отъ чувствъ, хотя и могутъ сопровождаться ими“ [5]).

Тутъ мы сталкиваемся у Гербарта какъ бы съ нѣкоторымъ противорѣчіемъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ, „что желанія, какъ и чувства, обитаютъ не въ представленіи вообще, но всегда въ извѣстныхъ опредѣленныхъ представленіяхъ“, а съ другой стороны, онъ говоритъ, что слѣдуетъ отличать „желанія, направленіе которыхъ опредѣляется просто лишь наличнымъ расположеніемъ духа“. Противорѣчіе —которое разрѣшимо лишь на почвѣ нашего пониманія

[1]) Слово „способность“ у Гербарта является лишь общимъ понятіемъ. См. „Lehrbuch zur Psychologie §§ 2, 3 и 8.

[2]) Herbart, Sämm Werke. B. V, S. 78.

[3]) Ibidem, p. 31.

[4]) Локкъ. Опытъ о человѣческомъ разумѣ: рус. пер. Савиной 1898; ч. II, § 35.

[5]) Herbart, Sämm. Werke B. V. S. 71; ср. 74.

теоріи Гербарта, не какъ механической, а какъ органической концепціи душевной жизни.

У каждаго человѣка существуютъ наклонности или такія продолжительныя расположенія духа, которыя благопріятствуютъ возникновенію извѣстнаго рода желаній. Большею частью онѣ являются слѣдствіемъ привычки, которая повидимому изъ способности представленія переносится сюда, въ способность желанія: потому что это—прежде всего мысли, слѣдующія обычному направленію и сейчасъ же, если только не наступаетъ никакого препятствія, переходящія въ поступокъ, прежде чѣмъ явится какое бы то ни было замѣтное чувство или желаніе; если же что нибудь станетъ на пути, то возгорается желаніе, сопровождаемое чувствомъ усилія и напряженной дѣятельности“ [1]).

„Хотѣніе (Wellen) [2]) есть желаніе съ предположеніемъ достиженія желаемаго. Это предположеніе связывается съ желаніемъ, коль скоро въ подобныхъ случаяхъ дѣйствованіе было успѣшнымъ. Потому что тогда съ началомъ однороднаго дѣйствованія сейчасъ же ассоціируется представленіе продолженія, которое будетъ закончено удовлетвореніемъ желанія. При этомъ возникаетъ взглядъ на будущее, который все болѣе расширяется по мѣрѣ того, какъ человѣкъ научается приспособлять средство къ цѣли. Допустимъ, что рядъ α, β, γ, δ образовался въ болѣе раннемъ воспріятіи хода событій. Пусть теперь представленіе d находится въ состояніи желанія. Хотя оно, какъ таковое, вопреки задержкѣ стремится вверхъ, тѣмъ не менѣе помощи, которыя оно оказываетъ представленіямъ γ, β, α, могутъ дѣйствовать безъ задержки, если только эти послѣднія не встрѣчаютъ никакой задержки въ сознаніи. Слѣдовательно, если γ, β, α. воспроизводятся въ надлежащей постепенности, и если одно изъ этихъ представленій соединено съ дѣйствованіемъ (Handelen), то происходитъ такое дѣйствіе (Handlung), при помощи котораго, при благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, дѣйствительно можетъ возобновиться прежній ходъ, событій, такъ что α, β, γ относятся къ δ, какъ средство къ цѣли“ [3]).

„Если въ нѣсколькихъ пунктахъ круга мыслей суще-

[1]) Ibidem, p 81.

[2]) Въ отличіе отъ „Wunsch“—пожеланіе.

[3]) Ibidem. p. 154.

ствуютъ такія положенія, въ которыхъ представленія стремятся кверху, какъ желанія, то они легко могутъ встрѣчаться и вступать въ борьбу между собою при тѣхъ воспроизведеніяхъ, съ помощью которыхъ происходитъ обдумываніе, которое кончается выборомъ" [1]).

„Часто бываетъ, что въ то время какъ, послѣ обдумыванія, рѣшеніе начинается складываться въ понятіе, поднимается желаніе, сопротивляющееся этому рѣшенію. Тогда человѣкъ не знаетъ, чего онъ хочетъ: онъ разсматриваетъ себя какъ стоящаго между двумя силами, которыя тянутъ его въ противоположныя стороны. Въ этомъ саморазсмотрѣніи онъ противопоставляетъ разумъ и желаніе такъ, какъ если бы они были постороннимъ совѣтниками, а онъ самъ кѣмъ то третьимъ, который прислушивался бы къ нимъ обоимъ и затѣмъ рѣшалъ. Онъ считаетъ себя свободнымъ рѣшать, какъ хочетъ.

Но разумъ, которому онъ повинуется, и желаніе которое раздражаетъ и обольщаетъ его, въ дѣйствительности находятся не внѣ его, но въ немъ, и самъ онъ ничуть не третій на ряду съ тѣми двумя, но въ этихъ двухъ заключается и дѣйствуетъ его собственная душевная жизнь. Если же, наконецъ, онъ дѣлаетъ выборъ, то этотъ выборъ—ничто иное, какъ совмѣстное дѣйствіе вышеупомянутыхъ разума и желанія, свободно стоящимъ между которыми онъ себя воображалъ.

Но когда человѣкъ находитъ, что разумъ и желаніе въ ихъ совмѣстномъ дѣйствіи произносятъ надъ нимъ рѣшеніе, онъ является себѣ несвободнымъ и подчиненнымъ чужимъ силамъ.

Очевидно, что здѣсь опять такой обманъ,—и обманъ, вытекающій прямо изъ того же самого источника, какъ и первый. По тому же самому, что разумъ и желаніе находятся совсѣмъ не внѣ его, а онъ не внѣ ихъ,—и происходящее изъ нихъ рѣшеніе есть совсѣмъ не чужое рѣшеніе, но его собственное. Онъ сдѣлалъ выборъ только при помощи своей самодѣятельности, хотя и не при помощи какой нибудь силы, которая отличалась бы отъ его разума и его желанія, и которая могла бы дать другой результатъ, чѣмъ эти два". [2]).

[1]) Ibidem, p. 155.

[2]) Ibidem, p. 83—84.

„Между тѣмъ какъ сознаніе свободы, поскольку оно должно стоять въ серединѣ между разумомъ и желаніемъ, не основывается ни на какихъ лучшихъ фактахъ, кромѣ вышеупомянутыхъ,—получается другой результатъ, если разсматривать самый разумъ какъ мѣстопребываніе свободы. Нѣтъ ничего болѣе очевиднаго, какъ то, что страстный человѣкъ есть рабъ. Его неспособность обращать вниманіе на основы выгоды и долга, его гибель изъ за собственнаго грѣха—очевидны. Въ противоположность этому, разумный человѣкъ, отгоняющій свои желанія, коль скоро они противорѣчатъ тому, что хорошо обдумано, по справедливости называется свободнымъ; и онъ тѣмъ болѣе свободенъ, чѣмъ болѣе силенъ въ этомъ отношеніи. А можетъ ли такая сила простираться до безконечности,—этого не могутъ рѣшить никакіе факты, которые всегда свидѣтельствуютъ только объ ограниченныхъ силахъ“ [1]).

Въ заключеніе изложенія Гербартова ученія о душѣ, прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшему, намъ представляется не лишнимъ коснуться того, что должно произойти по психологическимъ законамъ (конечно, лишь съ вѣроятіемъ) съ душой, которая вѣчна „когда разрывается тѣлесная оболочка и разсѣваются ея разнородные элементы. Прежде всего, исчезаютъ тѣ особенныя вліянія, которыя свойственно было испытывать тѣлу въ томъ возрастѣ, котораго достигъ человѣкъ слѣдовательно, исчезаетъ препятствіе, которымъ ограничивались въ живости своего дѣйствія самыя старыя и самыя напряженныя представленія. Поэтому смерть прежде всего есть вообще переходъ къ молодости, хотя и безъ возвращенія къ дѣтству, потому что ни одна изъ постепенно образованныхъ связей представленій не можетъ снова разорваться. Однако послѣднее время земной жизни съ ея трудами и заботами ставится въ равновѣсіе со всѣмъ прошлымъ“.

„Въ то время, какъ движенія представленій опредѣляются вообще стремленіемъ къ равновѣсію, можетъ всетаки встрѣтиться нужда въ большихъ пертурбаціяхъ между этими представленіями, пока они не достигнутъ равновѣсія; потому что показано, какъ изъ движеній возникаютъ новые законы движеній и какъ бурное скопленіе представленій въ теченіи

[1]) Ibidem, p 185—186.

жизни дѣлаетъ необходимой позднѣйшую переработку. Само собою ясно, что послѣ смерти это должно происходить совсѣмъ иначе, чѣмъ во время жизни среди чувственныхъ земныхъ вещей. Даже сновидѣніе совсѣмъ не похоже на это, потому что, хотя внѣшнія чувства закрываются сномъ, однако онъ оказываетъ давленіе на представленія, такъ что законы ихъ связи дѣйствуютъ только отчасти, отчего и происходитъ каррикатурность сновидѣній. А послѣ смерти, освободившись отъ тѣла, душа должна бодрствовать совершеннѣе, чѣмъ когда бы то ни было въ жизни.

Наконецъ, по прошествіи того, что мы называемъ часами, днями, годами, для каждой души, насколько бы глубокой и спутанной ни была ея безпорядочность, должно наступить такое движеніе представленій, которое все слабѣе, все тише приближается къ общему равновѣсію, никогда не достигая его совершенно; однако это происходитъ все-таки временнымъ образомъ: безконечно тихое колебаніе представленій, безконечно слабый слѣдъ того, что мы называемъ жизнью, есть вѣчная жизнь" [1]).

Таково ученіе Гербарта, въ правильномъ его освѣщеніи. Совершенно въ другомъ видѣ оно предс гавляется его критикамъ, среди которыхъ наиболѣе обращающими на себя вниманіе являются Dr. Ostermann и проф. М. М. Троицкій. „Гербартова метафизика духа, говоритъ послѣдній, есть странная 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" [2]). „Для ближайшаго ознакомленія съ психологіею Гербарта мы должны всецѣло отрѣшиться отъ дѣйствительности и погрузиться въ область Фризовой мнѳологіи духа. Какъ ни прискорбно имѣть дѣло съ одними лишь наслѣдственными болѣзнями воображенія, мы не можемъ пренебречь ими, какъ скоро онѣ выдаются за необыкновенные порывы основательнаго ума" [3]). Очевидно, что такой рѣзкій отзывъ можетъ быть основанъ лишь на очень поверхностномъ и, въ силу этого, грубомъ пониманіи теоріи. И дѣйствительно, такой характеръ и носитъ

[1]) Ibidem, p. 171—173.

[2]) Троицкій. Нѣмецкая психологія, 1867, стр. 498.

[3]) Ibidem, p 488—489.

изложеніе психологіи Гербарта и его школы въ книгѣ М. М. Троицкаго. „Представленія“, пишетъ онъ, суть какъ бы особыя субстанціи, съ двумя главными аттрибутами,—„сознаніемъ“ и „крѣпостію“, изъ которыхъ 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“ [1]).

„Остается такимъ образомъ вопросъ: какъ происходитъ таинственный 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“ [2]).

„Тутъ предстоитъ намъ ознакомиться съ такими психологическими странностями, которымъ могъ бы позавидовать самъ Фризъ. И могло ли быть иначе? Объяснять несуществующій фактъ можно только соотвѣтственными средствами: въ кругѣ вещей, созданныхъ воображеніемъ, успѣшно работаетъ опять одно воображеніе.—Вотъ что мы узнаемъ у Гербарта, въ отвѣтъ на предложенный вопросъ.

Стѣсненіе другого есть во всякомъ случаѣ отношеніе неделикатное, а можетъ быть и враждебнымъ. 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“ [3]).

„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.

[1]) Ibidem, p. 491.
[2]) Ibidem, p. 492.
[3]) Ibidem, p. 492—493

Этимъ благополучно 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 непріятностямъ „стѣсненія", существенно не теряетъ ничего, потому что остается съ тою же первоначальною „крѣпостью", хотя и „стѣсненною", „сдавленною", „связанною", то требуется только освободить его отъ недружелюбныхъ объятій другого или другихъ,—и оно снова придетъ въ то положеніе, какое имѣло до стѣсненія или по крайней мѣрѣ близкое къ тому" [1]).

„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 въ отношеніи къ другимъ оказаться именно „непротивоположными", или „одинаковыми", то по этому самому они и могутъ оказать дружескую услугу какимъ нибудь „представленіямъ", томившимся 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 благодѣтельныхъ „пособій" [2]) (Hülfe).

Мы не будемъ продолжать цитировку дальше, ибо для нашей цѣли достаточно и этого и можно не касаться частностей, тѣмъ болѣе, что проф. Троицкій, какъ мы замѣтили уже въ предисловіи, къ своей работѣ, въ основу своего изложенія кладетъ не работы самого Гербарта, а его ученика Vollkmann'a.

Теперь мы можемъ подвести итоги нашей работы и обозначить пункты сходства и различія въ ученіяхъ о душѣ Гербарта и Лейбница, какъ они выяснились по пути нашего изслѣдованія.

1. Въ то время, какъ у Лейбница исходнымъ понятіемъ его монадологіи было—сила, живая, недѣлимая, качественно простая, совершенно изолированная, но носящая въ себѣ,

1) Ibidem, p 493—494. 2) Ibidem, p 494

въ области безсознательнаго въ потенціальномъ видѣ весь міръ, сущность, жизнь которой состоитъ въ перцепціяхъ, являющихся ея собственными модификаціями—у Гербарта этимъ исходнымъ пунктомъ является понятіе простого качества, реала, который не имѣетъ никакихъ задатковъ. Жизнь его начинается въ формѣ представленій—самосохраненія, начинается съ того момента, когда онъ поставляется въ связь съ противоположными качествами—реалами и начинаетъ реагировать на ихъ нарушенія въ силу взаимной противоположности.

2. Вся жизнь какъ монадъ Лейбница, такъ и реаловъ Гербарта состоитъ въ представленіяхъ и въ ихъ различныхъ состояніяхъ Чувство и воля не имѣютъ самостоятельнаго значенія, это лишь ихъ особое свойство или состояніе. У Лейбница воля лишь принципъ, постулированный для обозначенія непрерывности душевной перцепирующей дѣятельности. У Гербарта—это стѣсненное состояніе представленій, перешедшихъ въ стремленіе къ представленію. Чувство у него—излишекъ силы, требующейся для приведенія этихъ представленій въ ясность, въ сознаніе. Что же касается Лейбница, то у него оно лишь результатъ ощущенія безпрепятственной перцептивной дѣятельности ея, какъ бы, аккомпанименть

3. Жизнь души у Лейбница начинается въ сферѣ подсознательной, въ видѣ незамѣтныхъ перцепцій, у Гербарта же ея начало въ сознаніи и лишь потомъ представленія въ силу своей противоположности оказываются изъ него вытѣсненными.

4. Представленія, какъ у того, такъ и другого не состоянія въ душѣ, а состоянія души, ея модификаціи, въ которыхъ и черезъ которыя она только и живетъ. Вслѣдствіе этого только и является возможность ея дѣйствительнаго, органическаго развитія. Жизнь души—жизнь организма, а не механизма.

Эта идея наиболѣе рельефное выраженіе получила у Лотце [1]), къ краткому изложенію основныхъ положеній ученія о душѣ и ея жизни у него мы теперь въ заключеніе и перейдемъ.

[1]) См., напр., „Микрокозмъ“, рус. перев. Е. Корша, Москва. 1866; стр 227.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Ученіе Лотце [1]) представляетъ собою третій этапъ на пути развитія монадологическаго ученія Онъ начинаетъ съ внутренняго опыта. „У насъ нѣтъ иного способа, пишетъ онъ въ „Микрокозмѣ", заглянуть въ сущность души, кромѣ обратныхъ заключеній изъ подмѣченныхъ фактовъ нашего сознанія. Мы должны мысленно представлять себѣ, какою надлежитъ быть ея природѣ, чтобы она могла переносить то, что мы ощущаемъ, какъ ея состоянія, и совершать то, что мы находимъ въ себѣ самихъ, какъ ея дѣятельности" [2]). Душа, по Лотце, такъ-же, какъ и по Лейбницу простая, но находящаяся во взаимодѣйствіи со всѣмъ міромъ, сущность. Онъ принимаетъ теорію способностей, но плодотворность ея видитъ лишь при разграниченіи ихъ на первоначальныя и производныя. „Только, когда тщательному наблюденію, говоритъ Лотце, удастся отдѣлить отъ первоначальныхъ способностей души тѣ, которыя, очевидно, пріобрѣтаются только ходомъ образованія, оно успѣетъ наконецъ открыть и законы этихъ коренныхъ настроеній духа, а также и не менѣе важные законы ихъ взаимнаго другъ на друга вліянія" [3]). „Всякая множественность первоначальныхъ способностей, говорятъ возражатели, не противорѣчитъ ли единству души?" [4]) „Правда, о способностяхъ этихъ ча-

---

[1]) Кромѣ общей монографіи по метафизикѣ Лотце проф Я Озе Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ 1896, специально по данному вопросу существуетъ диссертація Kresboff'a Lotze's metaphysischer Seelenbegriff. Halle. 1890, но тамъ собственно душѣ и ея силамъ посвящено всего лишь восемъ страницъ

[2]) Лотце. Микрокозмъ, рус. перев. Е. Корша, Москва, 1866 стр. 207.

[3]) Ibidem, p. 213

[4]) Ibidem, p. 213.

сто говорили такъ, какъ будто бы онѣ были уже совсѣмъ готовыя дарованья, внѣдренныя въ душу одно наряду съ другимъ, и этому недостаточному изображенію справедливо противопоставлялось требованіе, смотрѣть на разнообразныя свойства всякаго существа, какъ на различныя выраженія единой и всегда себѣ равной его природы, вызванныя у нея только взаимнодѣйствіемъ, въ какое вступаетъ она съ природой другихъ элементовъ. Но надо полагать, что справедливо оспаривая небрежный оборотъ рѣчи, ставятъ уже слишкомъ высоко новизну и цѣнность этого опроверженія“ [1]). „Дѣло въ томъ, что если природа ея отвѣчаетъ на одно какое-либо раздраженье опредѣленнымъ образомъ, тогда и другое проявленье, какимъ отзовется она на второе раздраженье, не будетъ уже неопредѣленно или предоставлено ей на произволъ; одинъ шагъ рѣшаетъ уже и всѣ остальные, и какія бы ни дѣйствовали на нее разнообразнѣйшія впечатлѣнія, отношенія ея къ каждому изъ нихъ обусловливается тѣмъ, какъ отнеслась она къ которому либо одному“ [2]). Кромѣ того „не такъ отрывочно вступаетъ она въ свои проявленія, чтобы одна изъ ея частей пробуждалась въ то время, какъ другія еще дремлютъ; напротивъ, въ каждой формѣ своей дѣятельности душа участвуетъ вся цѣликомъ; уже и въ представленіи дѣйствуетъ она не одною только стороной своего существа, но придаетъ лишь цѣлому одностороннее выраженіе, потому что на извѣстное опредѣленное возбужденье способна отвѣчать только одною опредѣленною возможностью самопроявленья“ [3]). „Не сама собой и не безъ возбужденья со стороны стремится природа ея къ дѣятельности, или властна она предназначить себѣ цѣль и направленіе своихъ дѣйствій, но впечатлѣнія извнѣ вызываютъ ее къ воздѣйствіямъ, изъ дальнѣйшаго соотношенія которыхъ между собой возникаетъ все многоразличіе внутренней жизни“ [4]). „Она не только носитель своихъ состояній, но притомъ еще знаетъ и себя въ этомъ качествѣ, и, сберегая въ памяти пережитое прежде, рядомъ съ впечатлѣніями настоящаго, она не только представляетъ стороннему наблю-

[1]) Ibidem, p. 214
[2]) Ibidem, p. 216.
[3]) Ibidem, p. 224
[4]) Ibidem, p. 229

дателю зрѣлище послѣдовательнаго ряда измѣненій, но и сводитъ въ себѣ различные процессы развитія своего измѣнчиваго существа въ единство высшаго смысла,—гораздо выше того, какое можно бы было когда либо приписать безплодной косности нерушимой (и безсознательной) субстанціи“ [1]).

„Но въ чемъ же теперь состоитъ то, что остается тожественнымъ, себѣ равнымъ въ этомъ развитіи? Въ чемъ состоитъ то первобытное существо, та суть души, которыя начало нашего изслѣдованія, повидимому, обѣщало обозначить ближе? Мы бы готовы были отвѣчать: какъ всякое существо познается только по тѣмъ слѣдствіямъ, какими подпадаетъ оно нашему наблюденію, то и о душѣ можемъ мы сказать лишь одно, что она есть именно то, что носитъ въ себѣ способность къ этому развитію“ [2])

„Въ томъ видится намъ истинная сущность, чѣмъ стало наконецъ развивающееся существо, и какъ бы совсѣмъ сложившемся и цвѣтущемъ растеніи, мы видимъ отнюдь не что либо меньшее однообразнаго и безформеннаго роста, изъ котораго оно вышло, такъ же точно и въ представленіяхъ, которыя мы мыслимъ, въ чувствахъ и стремленіяхъ, которыя сопровождаемъ самымъ теплымъ участьемъ, не расположены мы видѣть только скудную замѣну помысла о неразвитомъ, первобытномъ существѣ души“ [3]).

Переходя далѣе къ отдѣльнымъ душевнымъ явленіямъ и способностямъ Лотце говоритъ: „къ числу простѣйшихъ фактовъ въ которыхъ явенъ психическій механизмъ, принадлежитъ извѣстное наблюденіе, что изъ несмѣтнаго числа представленій, которыми обязаны мы внѣшнимъ впечатлѣніямъ, въ каждый данный моментъ только весьма лишь немногія дѣйствительно предстаютъ нашему уму: большая же часть совсѣмъ исчезаетъ для сознанія, хотя и не теряется вмѣстѣ съ тѣмъ для души вообще, потому что, безъ всякаго повторенія внѣшнихъ впечатлѣній, забытыя представленія снова предстаютъ воспоминанію [4])“. „И сколь ни далеки мы отъ того,

---

[1]) Ibidem, p 232—233
[2]) Ibidem, p. 235
[3]) Ibidem, p 238
[4]) Ibidem, p. 244.

чтобы отрицать устойчивость представленій, мы не колеблемся однакожъ признать во вліяніи ихъ другъ на друга причину, почему вытѣсняются они изъ сознанія. Но если опытъ вездѣ понуждаетъ насъ къ такой уступкѣ, то, съ другой стороны, намъ вовсе не подъ силу выяснить причину этой необходимости. Мало сослаться здѣсь на единосущность души, не дозволяющую различнымъ ея состояніямъ проходить безсвязно и бездѣйственно одному подлѣ другого. Вѣдь единство навело бы насъ прежде всего на ожиданіе, что душа будетъ стремиться слить все многоразличіе внутреннихъ своихъ состояній въ одинъ тожественно-общій строй. Но намъ извѣстно, что нѣтъ такой наклонности въ сознательномъ ходѣ представленій, такъ какъ въ немъ остаются сохранными всѣ разнообразныя впечатлѣнія, да не можетъ ея быть и въ тѣхъ безсознательныхъ состояніяхъ, въ которыя переходятъ исчезающія представленія, такъ какъ изъ сплошной глубины забвенія они возникаютъ опять съ тѣми же яркими противоположностями, какими обладали въ прежномъ сознаніи [1])".

„Было время, когда много толковали о врожденныхъ идеяхъ, которыя, принадлежа человѣческому духу прежде всякаго опыта, составляютъ будто бы неотъемлемую часть его существа" [2]). „Но ихъ ни въ какомъ смыслѣ нельзя назвать врожденными, кромѣ того, что въ первобытной природѣ духа лежитъ черта, понуждающая его, надъ напгіемъ опыта, неизбѣжно вырабатывать именно эти пріемы познанія, а не другіе, и что не одно содержаніе опыта передаетъ ихъ духу совсѣмъ готовыя, но что именно потребна была первобытная природа послѣдняго для того, чтобы къ образованію ихъ побудился онъ силою опытныхъ впечатлѣній" [3]).

Характеристику чувствованій и ихъ отношеній къ представленіямъ Лотце даетъ посредствомъ слѣдующаго сравненія: „Какъ краска въ картинѣ оживаетъ и сильнѣе выдаетъ ея рисунокъ, не обладая сама по себѣ тѣмъ же многоразличіемъ правильныхъ соотношеній, какое обнаруживается въ рисункѣ, такъ и чувствованія проникаютъ насквозь всю духовную жизнь, не пріумножая собою числа существенно

[1]) Ibidem, p. 245—246.
[2]) Ibidem, p. 283
[3]) Ibidem, p. 285

различныхъ формъ, помимо того представимаго содержанія, къ которому, они примыкаютъ. Если къ первоначальнымъ особенностямъ духа принадлежитъ та, чтобъ не только испытывать въ себѣ перемѣны, но и подмѣчать ихъ въ представленіи, то столь же первобытною чертою его должно признать ту, что онъ не только представляетъ себѣ эти перемѣны, но съ удовольствіемъ или недовольствомъ ощущаетъ еще ту цѣну, какую они для него имѣютъ, то возбуждая его въ смыслѣ его собственной природы, то силясь навязать ему такія формы и сочетанія состояній, которыя противны естественному ходу его дѣятельности“ [1]).

„Сравнительно съ представленіемъ и чувствомъ воля содержитъ въ себѣ своеобразный элементъ духовной жизненности, неудобовыводимый изъ обоихъ первыхъ, хотя и зависящій отъ нихъ, какъ поводовъ его проявленья. Что въ числѣ многоразличныхъ явленій, относимыхъ, подъ разными именами, къ ней непосредственно или только пріурочиваемыхъ по извѣстному сродству, есть много такихъ, въ которыхъ мы, съ своей стороны, можемъ распознать только особыя формы представленія и внутренняго чувства. Мы, конечно, слишкомъ щедро расточаемъ названіе воля и стремленья, и обозначаемъ имъ многіе такіе случаи, къ которымъ душа относится лишь какъ наблюдающее сознаніе, а не какъ дѣятельное существо“ [2]).

„Только тамъ мы можемъ быть убѣждены, что имѣемъ дѣло съ настоящимъ актомъ воли, гдѣ ясно сознаются влекущія къ поступку побужденія, а рѣшеніе насчетъ того, слѣдовать имъ или нѣтъ, подлежитъ дальнѣйшему розыску и предоставляется не собственной силѣ влекущихъ побужденій, но опредѣленію свободнаго выбора независимаго отъ нихъ духа. Въ такой близкой связи понятіе свободы оказывается съ понятіемъ воли: ибо только въ этомъ рѣшеніи насчетъ данной наличности фактовъ состоитъ истинная дѣятельность воли человѣческой“ [3]).

„Вотъ почему, кажется, одинъ только предразсудокъ способенъ отважиться на попытку свести природу воли къ чистому лишь знанію и защищать ту мысль, что сужденіе:

[1]) Ibidem, p. 300.
[2]) Ibidem, p. 319—320.
[3]) Ibidem, p. 322

я хочу, равнозначительно ясному и увѣренному въ себѣ сознаніе другого: *я буду, я сдѣлаю*“ [1]). Камень, бросаемый Лотце, очевидно, въ огородъ Гербарта.

Останавливаться на дальнѣйшихъ представителяхъ этого направленія теперь мы не будемъ, предоставляя это будущему [2]). Надѣемся, что при болѣе благопріятныхъ условіяхъ намъ удастся, если не дать исторію монадологическихъ ученій, то, во всякомъ случаѣ, что эта работа послужитъ канвой для „монадологической трилогіи“: *Лейбницъ, Гербартъ и Лотце*.

---

[1]) Ibidem, p. 323.

[2]) Желающихъ ознакомиться съ ученіемъ Тейхмюллера можемъ отослать къ уже упомянутой книгѣ проф. Я. Озе (см. гл. IX) или къ статьѣ проф. А. А. Козлова въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 24—25.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Предисловіе VI

Введеніе 1

I. Исходный пунктъ и основныя положенія монадологіи Лейбница 7

II. Человѣческій духъ и его развитіе 19

III. Исходный пунктъ психологіи Гербарта и ея отношеніе къ общей метафизикѣ 38

IV. Гербартова теорія представленія и чувства 46

V. Гербартова теорія воли. Критика. Выводы. 59

Заключеніе. 67

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
8	1 снизу	Wissenschafr	Wissenschaft
10	2 снизу	Iames. Principles of Psychology. Boston. 1890; I, p. 162.	F. Brentano. Psychologie Leipzig. 1874; S. 76—77; 131—179.
12	19 сверху	убѣжденъ, что	убѣжденъ, пишетъ Лейбницъ, что
18	1 сверху	монада	монады
19	2 снизу	essaisu	essais
34	9 снизу	это	эта
39	17 снизу	„Данное	Но *„данное*
—	—	знаемъ о реалахъ	знаемъ въ такомъ случаѣ. о реалахъ
—	15 снизу	такъ. Существуетъ	такъ: существуетъ
—	—	Но	Однако
—	14 снизу	міръ;	міръ,
—	13 снизу	является	возникаетъ
—	12 снизу	И становится яснымъ	„Ясно
—	11 снизу	Поэтому	И обратно:
40	2 сверху	совершенно	„совершенно
42	1 сверху	„Душа есть простая	„Душа, по Гербарту, простая
45	20 сверху	представляемаго	представляемаго“
47	4 снизу	случайными. Эта	случайными,—эта
48	15 сверху	мы	мы,
50	1 снизу	§ 16.	S. 16.
51	1 сверху	различатъ	различать
—	12 сверху	То	„То
—	13 снизу	связкахъ	связяхъ
52	2 сверху	представленіемъ	представленіямъ
—	2 снизу	§ 32—	S. 32—
—	1 снизу	§ 188—196.	S. 188—196.
54	2 снизу	§ 29.	S. 29.
55	2 сверху	интукцій	интуицій
56	2 сверху	потому	поэтому
—	19 снизу	страданіе	чѣмъ страданіе
57	6 сверху	всеже	все же
—	11 сверху	оно,	оно.
58	12 снизу	возвысилисьи	возвысились
—	11 снизу	носителями	носителями и
60	16 снизу	d	∂
67	11 сверху	Лютце,	Лютце
—	—	Лейбницу	Лейбницу,
69	17 сверху	бы	въ
71	15 сверху	что въ	Въ
—	21 сверху	воля	воли