# ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПСИХОЛОГІЮ.

Проф. Е. А. БОБРОВЪ.

# ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПСИХОЛОГІЮ.

179814

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ,
ПЕРЕРАБОТАННОЕ.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКОЕ ТОВАРИЩЕСТВО „ОРОСЪ“
С. ПЕТЕРБУРГЪ. 1913 г. ВАРШАВА.

Пров 38

Типографія Билинскаго и Маслянкевича.

# ГЛАВА I.

## Народныя вѣрованія относительно души.

Наша книга ставитъ себѣ цѣлью въ I части своей—на основаніи первоисточниковъ—по возможности ясно, точно и кратко, но съ достаточною полнотою изложить тѣ ученія о душѣ, которыя были высказаны древнѣйшими греческими философами до Аристотеля, основателя науки психологіи,—включительно, а во II части разсмотрѣть психологію новую, преимущественно, за XVII вѣкъ, особенно важный въ исторіи развитія этой науки. Разсматриваются ученія о душѣ только философскія, и оставлены въ сторонѣ доктрины грековъ мистико-религіозныя, какъ напр., *метэмпсихоза*, котораго держался *Пиѳагоръ* и позднѣе (отчасти) *Эмпедоклъ*.

1. Первымъ изъ греческихъ философовъ, кто заговорилъ о душѣ, былъ *Анаксименъ*. Послѣ него изъ мыслителей такъ называемаго *дософистическаго* („досократическаго") періода касались души *Гераклитъ, Парменидъ, Демокритъ, Эмпедоклъ, Анаксагоръ*. Съ особенною подробностью, хотя и не въ цѣляхъ психологическаго изученія, начинаетъ трактовать о душѣ *Платонъ*. У Платона понятіе души играетъ важную роль въ общей системѣ его философіи [1]), особенно, для его этики, политики, педагогики. Развитіе и усовершенствованіе его мыслей

[1]) См. мою книжку о древне-греческой педагогикѣ.

мы находимъ у Аристотеля, который душу и душевныя явленія дѣлаетъ уже предметомъ *спеціальной* науки психологіи и самъ пишетъ первую систему или трактатъ по этой наукѣ.

Психологія Аристотеля обнаруживаетъ замѣчательную живучесть. Съ различнаго рода видоизмѣненіями она живетъ около двухъ тысячъ лѣтъ, пока коренная реформа философіи, сдѣланная *Декартомъ*, съ которою мы ознакомимся ниже, не поставила науку, основанную Аристотелемъ, на совсѣмъ иной путь. Психологія послѣдекартовская, психологія „сознанія", психологія „внутренняя", есть уже психологія новаго времени, есть психологія *наша*. Только Декарту суждено было сокрушить Аристотеля, его philosophia perennis.

Подготовку психологіи Аристотеля въ греческой философіи трудами его предшественниковъ, особенно же Платона, и психологическую систему самого Аристотеля мы и хотимъ представить въ краткомъ изложеніи, въ первыхъ главахъ этой книги.

2. Различіе души и тѣла, — такъ называемый „дуализмъ души и тѣла", — всѣмъ намъ кажется какъ нельзя болѣе простымъ и естественнымъ: душа не есть тѣло, а тѣло не есть душа.

Для тѣхъ, кто не изучалъ исторіи философіи, остается, однако, неизвѣстнымъ то обстоятельство, что потребовались тысячелѣтія напряженной научной и философской работы для того, чтобы дойти до „дуализма" Декарта. Успѣхи въ области мышленія даются не скоро и не даромъ. Разсматривая исторію европейской древней, т. е. греческой философіи, мы видимъ, что на первыхъ порахъ — и затѣмъ еще—очень долго — душу никакъ не могутъ отличить отъ тѣла, смѣшиваютъ ихъ.

Нѣкоторые факты приводятъ даже еще первыхъ, донаучныхъ наблюдателей къ мысли о томъ, что есть какой-то *особый* разрядъ явленій (чисто *психическихъ*, какъ говоримъ мы теперь), которыя необходимо отличать ото всѣхъ другихъ явленій, замѣчаемыхъ нами на живомъ организмѣ.

Нарождается — пока еще смутное предчувствіе будущаго „дуализма" души и тѣла. Но при попыткѣ выдѣлить эти „особенныя" явленія, первобытный мыслитель сейчасъ же попадаетъ назадъ, на старые пути, смѣшиваетъ душу съ тѣломъ, и такъ

сказать, *матеріализуетъ* душу, считая ее феноменомъ тоже *тѣлеснымъ*, но особаго порядка. Вотъ эти двѣ черты:

I) *смутное предчувствіе дуализма души и тѣла* и

II) *наивная матеріализація души*

на нашъ взглядъ, суть самыя существенныя и типическія для первобытной мысли, поскольку она въ своихъ донаучныхъ попыткахъ обращается къ вопросамъ психологіи.

I. *Наивный дуализмъ души и тѣла.*

*Яснаго* понятія души, какъ чего-то совершенно *особаго*, хотя бы и неразрывно связаннаго съ тѣломъ, конечно, еще нѣтъ у первобытнаго наблюдателя. Но онъ наталкивается на эту мысль, разумѣется, еще въ самомъ смутномъ видѣ, различными обстоятельствами. Всего въ этомъ отношеніи поразительнѣе для такого наблюдателя явленіе *смерти* и трупъ себѣ подобнаго,—*человѣческій трупъ*. Разсматривая трупъ, подчасъ трупъ очень близкаго и дорогого существа, жены, ребенка, матери, отца, брата и т. п., сравнивая трупъ съ самимъ собою, а также и съ умственнымъ прежнимъ образомъ того существа, которое теперь лежитъ предъ нимъ въ новомъ видѣ, въ видѣ трупа,—такимъ, какимъ оно никогда не было при жизни,—наблюдатель невольно убѣждается въ томъ, что въ трупѣ уже *нѣтъ* чего-то, трупу уже *чего-то* не достаетъ, — того именно, благодаря чему этотъ усопшій человѣкъ могъ при жизни производить такія-то различныя функціи, какихъ теперь онъ уже не производитъ.

Совокупность тѣхъ *физіологическихъ* функцій, какія свойственны *живому* человѣческому организму и отсутствіе которыхъ наиболѣе бросается въ глаза при наблюденіи трупа, и составляетъ то „*что-то*“, что *впервые* приводитъ первобытнаго человѣка къ представленію „души“; эти физіологическія функціи, которыя, какъ теперь оказывается, могутъ то быть, то не быть въ организмѣ, то находиться, то отсутствовать въ немъ, и являются первою основою и фундаментомъ того сложнаго понятія, которое мы впослѣдствіи именуемъ *душею*. При окончательной выработкѣ понятія души философія потомъ приводитъ границу между *психологіею* и *физіологіею* и отбрасываетъ изъ него именно эти явленія, которыя ранѣе и послужили-то для него первоосновою: то, что̀ первобытная мысль считала

именно душою, то позднѣйшая философія отнесетъ какъ разъ къ тѣлу.

4. Чего не хватаетъ трупу по сравненію съ живымъ человѣкомъ? Въ трупѣ нѣтъ *жизни*, трупъ мертвъ, жизнь отсутствуетъ въ немъ. Первое представленіе о душѣ—это есть *жизнь*. Въ трупѣ нѣтъ жизненныхъ свойствъ, или другими словами, нѣтъ „души". Первая психологія вплоть до самого Аристотеля включительно, — есть *біологія*, первая психологія виталистична.

Но какими же свойствами (наиболѣе бросающимися въ глаза первобытному наблюдателю) характеризуется живое въ его отличіи отъ мертваго, чѣмъ отличается жизнь отъ смерти? Что значитъ, что человѣкъ пересталъ жить, утратилъ жизнь, душу? чего онъ лишился? Въ чемъ заключается эта душа (или жизнь), которая то все присутствуетъ въ данномъ индивидуальномъ организмѣ, то вдругъ покидаетъ его?

Наша наука „судебной медицины" выработала рядъ многочисленныхъ признаковъ, съ помощью которыхъ мы можемъ констатировать наступленіе смерти въ организмѣ. Но первобытный человѣкъ принужденъ — за полнымъ пока еще отсутствіемъ науки—прибѣгать къ грубымъ и простымъ средствамъ опредѣленія умершаго или мертваго тѣла. Трупъ по сравненію его съ живымъ тѣломъ, напр., недвиженъ, т. е. лишенъ возможности дѣлать *движенія*, произвольно двигаться съ мѣста на мѣсто, не можетъ самъ себя перемѣщать пространственно. Трупъ *бездыханенъ*, т. е. не дышитъ. На ощупь мертвое тѣло *холодно*, т. е. не обладаетъ животною теплотою, свойственною человѣческому организму при жизни.

Вотъ что наиболѣе бросается въ глаза первобытному человѣку. И эти признаки мы избрали отнюдь не произвольно, но руководствуясь исторіею древней культурной мысли. Разсматривая древнія біологическія или, если угодно, психологическія ученія, мы, дѣйствительно, можемъ установить, что главными признаками жизни или души, присутствующими въ живомъ тѣлѣ и отсутствующими въ мертвомъ, считались:

I) способность пространственнаго перемѣщенія (напр., Демокритъ, Аристотель);

II) дыханіе (Анаксименъ, Гераклитъ, Демокритъ, Аристотель);

III) животная теплота (Гераклитъ и др.)...

5. Намъ, привыкшимъ мыслить и выражать свои мысли съ помощью очень сложныхъ понятій, каковы душа или жизнь, весьма трудно теперь возсоздавать воззрѣнія древнѣйшаго человѣчества—во всей ихъ первозданной неопредѣленности и туманности. Мы уже сказали, что одною изъ характерныхъ чертъ древнихъ воззрѣній на душу является смутный дуализмъ или смутное предчувствіе необходимости различать душу отъ тѣла. Теперь мы видимъ въ самомъ зародышѣ, какъ возникаетъ этотъ первобытный дуализмъ. Есть, наблюдается *что-то* (назовемъ его отъ себя *нынѣшними* понятіями „душа“ или „жизнь“), что̀ и присутствуетъ въ организмѣ, и можетъ его покинуть; слѣдовательно, это *что-то* не связано навсегда и неразрывно съ даннымъ тѣломъ, но можетъ отдѣлиться отъ него и исчезнуть. Это „что-то“ есть, стало быть, нѣчто какъ бы самобытное, отдѣльное отъ тѣла, отдѣлимое отъ него, если оно можетъ то находиться въ немъ, то покидать его.

Мы видимъ, что по этому пути уже недалеко подвигаться и до того, чтобы, конденсируя, сгущая такое, пока еще невѣсомое „нѣчто“, придти къ представленію о нѣкоторомъ, такъ сказать, *внутреннемъ* или невещественномъ человѣкѣ, который то живетъ внутри вещественной тѣлесной фигуры, то уходитъ изъ нея. При томъ, уходя изъ тѣла, этотъ внутренній или второй человѣкъ — далѣе, послѣ смерти и разложенія тѣлеснаго своего прежняго обиталища, можетъ:

1) либо остаться безъ тѣла, самъ по себѣ,

2) либо вступить опять въ *другое* тѣло, или *подобное* первому, т. е. человѣческое же,

или 3) въ тѣло съ *иною* внѣшностью и фигурою, напр., въ тѣло какого-либо *животнаго*.

Развиваясь такимъ образомъ и связывая съ представленіями психологическими и метафизическими еще и соображенія религіозныя и этическія, человѣческая мысль приходитъ къ построенію доктринъ: *безсмертія души,* какъ чего-то совершенно особаго отъ тѣла, и *переселенія* душъ (метэмпсихозъ). Какъ мы оговорились выше, этихъ религіозно-этическихъ доктринъ мы въ настоящей главѣ касаться не будемъ.

II. *Наивная матеріализація души.*

6. Мы прослѣдили возникновеніе *первобытнаго* дуализма души и тѣла. Человѣчество начинаетъ различать душу и тѣло, какъ *два* особые фактора къ человѣкѣ. *Второю* чертою первобытнаго воззрѣнія на душу мы считаемъ наивную матеріализацію души. Въ чемъ она выражается?

*Матеріализація* эта сказывается именно въ томъ, что наивному мышленію, уже проведшему отдѣленіе души отъ тѣла, какъ чего-то особаго, — еще совершенно чуждо представленіе о такъ называемыхъ нами чисто-психическихъ явленіяхъ: то, что выдѣлила изъ тѣла первобытная мысль, этотъ смутный предвѣстникъ будущей „псюхѣ" есть совокупность все-таки *тѣлесныхъ* актовъ, физіологическихъ или соматическихъ явленій. Душа выдѣлена, но она матеріализована (повторяемъ, мы принуждены все употреблять наиболѣе сложные термины позднѣйшей науки, не совсѣмъ подходящіе для продуктовъ примитивнаго мышленія) и представляется, какъ физіологическія функціи—мускульнаго движенія, дыханія, животной теплоты и т. д.

До души „чисто-психической", свободной отъ примѣси физіологическихъ функцій, здѣсь еще не дошли, — да скажемъ кстати, не дошелъ даже и величайшій представитель греческой науки—Аристотель! И у самаго Аристотеля душа еще не свободна отъ *тѣлесныхъ* явленій, какія мы теперь пріурочиваемъ къ тѣлу и относимъ въ область физіологіи (напр., питаніе). Отыскать душу чисто психическую, душу, какъ сознаніе, въ философіи удалось только Декарту.

7. Итакъ, душа, въ ея первомъ отвлеченіи отъ тѣла, понимается, какъ жизнь, и явленія этой „души-жизни" указываются въ мускульной работѣ, въ теплотѣ и дыханіи. Зная это, мы уже апріорно можемъ судить о томъ, въ какомъ направленіи могла работать пробуждающаяся *научная* мысль древнихъ грековъ, воспринявшая такіе основные взгляды на душу отъ донаучнаго наивнаго мышленія.

Научное объясненіе заключается въ восхожденіи отъ фактовъ къ ихъ причинамъ, отъ дѣйствій къ производящимъ ихъ силамъ. Если душа-жизнь проявляетъ себя въ теплотѣ, дыханіи, движеніи, то надо отыскать *причины* этихъ животныхъ тепло-

ты, дыханія и движенія. Разъ имѣются въ виду акты тѣлесные или матеріальные, то и причины имъ будутъ подыскиваться тоже *матеріальныя*. Научныя попытки уяснить душу будутъ носить, стало быть, матеріализующій характеръ. И дѣйствительно, психологическіе взгляды древнихъ философовъ доссфистическаго періода въ общемъ носятъ на себѣ характеръ какъ бы *матеріалистическій*. Въ нихъ наивная—и у первобытнаго донаучнаго мышленія несознательная „матеріализація" души постепенно получаетъ уже *сознательное*, матеріалистическое свое научное выраженіе: характеръ матеріализаціи все *усиливается* и подчеркивается.

8. Въ нѣкоторыхъ попыткахъ древнихъ грековъ объяснить душу принимаются въ расчетъ всѣ три указанныхъ выше физіологическихъ функціи (Демокритъ, Аристотель); въ другихъ—одна какая-либо—теплота (Гераклитъ), или дыханіе (Анаксименъ); наклонность къ пониманію *души*, какъ *дыханія*, замѣтимъ, явственна и въ нашемъ русскомъ языкѣ, такъ какъ оба слова: и „душа" и „дыханіе" — одного корня.

Если признать главное проявленіе души въ дыханіи, то суть души, конечно, будетъ *воздухомъ*.

Если всего характернѣе для души теплота, то суть души будетъ въ причинѣ тепла, которое, какъ всякому извѣстно, получается отъ огня; въ такомъ случаѣ, душа будетъ сведена въ *огонь*.

Хранилище животной теплоты легко можетъ быть отыскано и въ *крови*, и тогда, разумѣется, кровь получитъ особое, „психическое" значеніе[1]); душа бывала локализируема и въ крови. Но такъ какъ кровь въ кровеносныхъ сосудахъ движется по организму, то можно будетъ признать душу разсѣянною и по *всему* тѣлу. Подобная локализація души свойственна и нѣкоторымъ каннибаламъ, которые поѣдаютъ останки своихъ враговъ или родственниковъ, желая такимъ образомъ усвоить себѣ ихъ душевныя качества, храбрость, умъ и т. п.

---

[1]) См. по этому поводу весьма дѣльныя разсужденія *Тейлора*, „Безсмертіе души", стр. 32—35. И теперь еще мы говоримъ по-русски: „кровь играетъ", „горячая кровь", обозначая этимъ психическія свойства и явленія.

Или же, наоборотъ,—обращая вниманіе на главный центръ кровообращенія, на сердце, можно локализировать душу въ *сердцѣ*. Тамъ помѣщаютъ душу иные дикари, вырывающіе сердце у своихъ враговъ[1]), тамъ локализируемъ (въ *языкѣ*) отчасти душу и мы сами до сихъ поръ, называя „сердцемъ" психическую область *чувствованій* („доброе", „золотое сердце", „сердце тоскуетъ"), и тамъ же, въ сердцѣ, а не въ мозгу, помѣщалъ душу великій Аристотель.

Наконецъ, если душа отождествляется съ тѣлесными веществами и явленіями, а элементы нашего тѣла встрѣчаются не только въ нашемъ тѣлѣ, но и *внѣ* его, то, значитъ, и душевное *вещество* находится не только въ человѣческомъ тѣлѣ, не только *внутри* тѣла и „души", но и внѣ ихъ, т. е. душевное начало (какъ воздухъ, огонь и пр.) разсѣяно по всему міру.

Греки объясняли вещи міра изъ четырехъ первоосновъ или *стихій*: земли, воды, воздуха и огня. Къ объясненію души прилагались изъ числа стихій, преимущественно, воздухъ и огонь; вода и земля, какъ стихіи тяжелыя, почти никѣмъ не вводились въ психологію.

Всѣ указанные нами выводы о душѣ и ея свойствахъ, дѣйствительно, встрѣтятся намъ при ознакомленіи съ психологическими воззрѣніями древнихъ грековъ, къ обозрѣнію которыхъ мы теперь и обращаемся.

---

[1]) Такой каннибализмъ, какъ извѣстно, проявлялся и нѣкоторыми французами въ эпоху первой революціи.

## ГЛАВА II.

## Первоначальныя научныя попытки объяснить душу.

### 1. АНАКСИМЕНЪ.

1. Среди древнихъ греческихъ философовъ первый, сколько мы знаемъ, упоминаетъ о душѣ, псюхѣ, Анаксименъ. Онъ принадлежалъ къ школѣ „іонійской натурфилософіи“ или школѣ такъ называемыхъ *хилозоистовъ* [1]), которые признавали жизнь, т. е. душу за *вспьмъ* бытіемъ и считали матерію живущею, одушевленною. У основателя этой школы, *Θалеса*, мысль о всеобщей одушевленности носила еще религіозно-миѳологическій характеръ („все полно *боговъ*“): одухотвореніе приписывалось супранатуральнымъ дѣятелямъ. У Анаксимена началомъ вселенской жизни является уже физическое начало *аѣръ*, „воздухъ“.

2. Изъ сочиненія Анаксимена, трактовавшаго „О природѣ“, дошло до насъ только одно подлинное изреченіе, имѣющее для насъ въ данномъ случаѣ особый интересъ. „Какъ *душа наша*“, говоритъ Анаксименъ, „*будучи воздухомъ* (*аѣромъ*), правитъ нами, такъ и цѣлымъ міромъ *(кѣсмосомъ)* обладаетъ духъ (пнѣвма) и воздухъ (аеръ)“.

Итакъ, по мнѣнію Анаксимена, душа наша есть аеръ, воздухъ или дыханіе. Аѣръ (древняя форма: авѣръ) филологи сближаютъ съ глаголомъ ѣвеми—вѣять, дуть, дышать: аеръ значитъ воздухъ [2]). Другое слово, употребляемое Анаксименомъ,

---

[1]) Хюлѣ — вещество, матерія; зоэ — жизнь.

[2]) Этотъ терминъ имѣетъ большое значеніе для греческой миѳологіи, гдѣ онъ обозначаетъ собою туманъ, паръ, мракъ, *нижній* слой воздуха въ отличіе отъ верхняго — „эѳира“.

пневма, значитъ дыханіе, движеніе воздуха, вѣтеръ и сближается съ глаголомъ пнѣво — дышу, дую, вѣю.

Анаксименъ, какъ мы видимъ, относится къ тѣмъ древнимъ біологамъ-психологамъ, которые среди функцій души-жизни находятъ существенными *дыханіе* и душу, а источникъ жизни видятъ въ матеріалѣ дыханія — *воздухъ*, газообразномъ состояніи матеріи, одной изъ четырехъ стихій, признанныхъ первобытною народною мыслію грековъ (земли, воды, воздуха и огня).

3. Ученіе Анаксимена показываетъ нѣсколько типическихъ особенностей, которыя будутъ намъ встрѣчаться потомъ и у другихъ греческихъ мыслителей. Отмѣтимъ ихъ:

I) Анаксименъ ясно уже отличаетъ душу отъ тѣла и считаетъ ее факторомъ, главенствующимъ не только въ человѣкѣ, но и во всей вселенной.

II) Душевная матерія имѣется не только въ душѣ человѣка, но разсѣяна по всему міру.

III. Свою душу человѣкъ путемъ дыханія почерпаетъ себѣ *извнѣ*.

IV. Подъ душою человѣческою разумѣется, собственно говоря, только одна изъ физіологическихъ функцій (дыханіе).

V) Душа эта матеріальна (воздухъ).

Относительно матеріи у дософистиковъ надобно замѣтить, что это — „матерія“ не въ нынѣшнемъ смыслѣ, но матерія болѣе, такъ сказать, тонкихъ, оживотворенныхъ свойствъ. Нынѣшнее пониманіе матеріи идетъ только отъ Демокрита.

## 2. ГЕРАКЛИТЪ.

1. Эфесскій философъ Гераклитъ не причисляется къ іонійской школѣ хилозоистовъ. Но въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ является ея наслѣдникомъ и преемникомъ. И онъ отыскиваетъ первоначало и міровую сущность въ одной изъ четырехъ матеріальныхъ „стихій“, извѣстныхъ древнимъ грекамъ,

а именно въ *огнѣ* (у Ѳалеса первопринципъ — влага[1]), у Анаксимена — воздухъ).

Огонь (πῦρ, пюръ) есть, по Гераклиту, первая и главенствующая стихія. Основываясь, съ одной стороны, на миѳологическихъ традиціяхъ, а съ другой—предвосхищая будущую систему философскаго *пантеизма*, т. е. всебожія (отождествленія бога со вселенною), Гераклитъ считаетъ огонь богомъ и присваиваетъ ему таинственное наименованіе *Логоса*, означающаго по-гречески и *разумъ*, и *слово*.

2. Само собою понятно, что огонь, эта высшая и благороднѣйшая стихія, отождествляется съ душою и съ жизнью. Это душевное начало распространено по всему міру, и мы *вдыхаемъ* его. Гераклитъ какъ бы намекаетъ намъ на нашу современную физіологическую теорію о томъ, что главный процессъ въ нашемъ тѣлѣ есть *горѣніе*, матеріалъ для котораго—кислородъ мы путемъ *вдыханія* почерпаемъ *извнѣ*. Благодаря тому, что въ насъ есть огонь, мы при жизни теплы.

Этотъ феноменъ *теплоты* тѣла Гераклитъ, какъ мы видимъ, сопоставляетъ съ дыханіемъ; онъ смотритъ на дѣло шире Анаксимена, который устремилъ все свое вниманіе на одинъ физіологическій процессъ — дыханіе, и не касался другого, столь же важнаго, какъ дыханіе, — горѣнія и животной нашей теплоты.

3. По фрагментамъ книги Гераклита мы сопоставимъ ниже главнѣйшіе пункты его физіологическихъ и психологическихъ доктринъ.

Всѣ стихіи міра и всѣ вещи находятся въ постоянномъ измѣненіи. „Все течетъ“ (πάντα ῥεῖ), говоритъ Гераклитъ. Это измѣненіе стихій не безпорядочно, но протекаетъ по извѣстному закону, а именно, всѣ вещи то возвышаются и очищаются до высшей стихіи — до огня, то постепенно нисходятъ и опускаются до низшихъ стихій — воды и земли. Эти два процес-

---

[1]) Одинъ изъ весьма позднихъ приверженцевъ іонійской школы, *Гиппонъ* видѣлъ душевное начало тоже во *влажномъ* элементѣ, а именно, въ *сѣмени*. Рапсоду-богослову *Ксенофану* приписываютъ ученіе о душѣ, какъ состоящей изъ земли и воды.

са Гераклитъ называетъ „путемъ вверхъ“ и „путемъ внизъ“. Огонь онъ сравниваетъ съ золотомъ: огонь вымѣнивается на все, и все вымѣнивается на огонь, какъ золото на товары, а товары на золото. Два основные процесса, какъ мы увидимъ, имѣютъ значеніе не только физическое, но еще физіологическое, психологическое, гносеологическое и этическое: они объясняютъ намъ разницу между жизнью и смертью, умомъ и неразумѣемъ, истиною и ложью, нравственностью и безнравственнымъ. Огонь гаснетъ—наступаетъ смерть, бездушіе, глупость, ложь, заблужденіе, зло. Причина всему этому — чисто физическая или „матеріальная“: ослабленіе горѣнія; но этотъ физическій упадокъ есть и ослабленіе въ насъ божественной силы Зевса-Логоса-Огня.

Зажигаться и горѣть значитъ жить; угасать и холодѣть—умирать. Мы живемъ только черезъ участіе въ живой и разумной божественной природѣ, которая насъ окружаетъ въ качествѣ чистаго воздуха и огня, вдыхаемаго нами. Наша душа есть огонь. Становиться влажной или водою есть смерть для души. Въ насъ мыслитъ огонь. Спящій болѣе горитъ, нежели мертвый; бодрствующій — болѣе, чѣмъ спящій; когда человѣкъ умираетъ, то его душа, т. е. огонь, его оживлявшій, угасаетъ. Самая лучшая и наимудрѣйшая душа — сухая; у пьяныхъ, невоздержныхъ и безнравственныхъ людей душа отчасти уже угасла и стала влажною. Солнце горитъ въ свѣтломъ, чистомъ воздухѣ; такъ и разумъ горитъ чистымъ и сухимъ свѣтомъ.

Душа, поскольку она представляетъ чистый огонь и разумъ, тожественна съ богомъ. Разумный или мудрый, онъ же—нравственный и добродѣтельный, участвуетъ въ Логосѣ и полонъ богомъ. Познаніе самого себя есть познаніе міровой сущности, потому что душа есть все тотъ же огонь, который составляетъ основу всего міра.

4. Гносеологія Гераклита такова. Чувства наши не состоятъ изъ огня; поэтому они представляютъ „негодныхъ свидѣтелей“. Чувствамъ плотскимъ (глазамъ и ушамъ) доступенъ только плотской, земной, вещественный міръ, земляной и водяной, съ угасшимъ уже огнемъ. *Безразсудная* толпа вѣритъ чув-

ствамъ, а избранные — разуму — божественному огню. Одинъ человѣкъ стоитъ десятка тысячъ людей, если онъ разуменъ. Люди обыкновенно воспринимаютъ только внѣшніе предметы и ищутъ истины внѣ себя. Истинная же мудрость состоитъ во внутреннемъ познаніи самого себя: душа есть огонь, а огонь — первоначало всѣхъ вещей. Мудрые вдыхаютъ божественный огонь, познаютъ его въ самихъ себѣ и тѣмъ добиваются участія въ разумѣ.

5. Заканчивая обзоръ психологіи Гераклита, мы должны отмѣтить, что, хотя Гераклитъ и считаетъ душевно-жизненное начало стихіею — огнемъ и проявленіе души видитъ прежде всего въ физіологическихъ функціяхъ горѣнія, теплопроизводства и дыханія, но у него уже отмѣчаются и чисто психическія функціи — *мышленія* и *ощущенія внѣшнихъ чувствъ*. Правда, и то, и другое ставится въ зависимость отъ физическаго и физіологическаго фактора — огня и горѣнія. Дѣленіе психическихъ способностей у Гераклита, съ одной стороны, физическое: разумъ — огонь, чувства — вода; съ другой стороны, это дѣленіе душевныхъ явленій исходитъ изъ *гносеологической* основы: разумъ ведетъ къ истинѣ,—познанію внутренней сущности и самого себя, и всего міра — бога — огня — Логоса; чувства же даютъ познаніе внѣшняго міра и приводятъ къ заблужденію.

6. Противоположность разума чувствамъ и предпочтеніе перваго лягутъ въ основу всей греческой гносеологіи вплоть до Платона и Аристотеля. Гераклитъ первый сдѣлалъ фатальный шагъ по направленію къ смѣшенію знанія и нравственности, мудрости и добродѣтели,—и къ отверженію внѣшнихъ чувствъ, какъ этически осуждаемой чувственности (страстей). Смѣшеніе— не только этическое, но и психологическое. Двѣ совершенно разныя области души: чувства и чувствованія, ощущенія и аффекты (страсти) отождествляются. Вселенскій же разумъ (огонь) присутствуетъ во всемъ. Гераклитъ является первымъ провозвѣстникомъ будущаго греческаго идеализма.

## 3. ПАРМЕНИДЪ.

*Парменидъ*, главный представитель, такъ называемой, *элейской* школы философовъ, не интересовался спеціально понятіемъ души и не представилъ новыхъ психологическихъ теорій. Онъ только подчеркнулъ и весьма рѣзко — гносеолого-психологическое различіе между разумомъ и чувствами, установленное еще Гераклитомъ и даже положилъ его именно во главу всей своей системы.

Стихотвореніе Парменида „О природѣ“ распадалось на двѣ части: первая давала всѣ „божественные“ выводы разума (теорія бытія) и озаглавливалась „Къ истинѣ“ — алѣтхейя; вторая часть представляла собраніе физическихъ ученій, и заимствованныхъ, и оригинальныхъ, но основанныхъ на показаніяхъ чувствъ, а стало быть, и не вполнѣ обладающихъ достаточною степенью достовѣрности („мнѣнія смертныхъ“). Это знаніе въ отличіе отъ „истины“ полной, сообщенной богинею, называется у него *дѡкса*, „мнѣніе“ (δόξα).

Предполагаютъ, что Парменидъ свое „бытіе“ понималъ не какъ абстрактное, а какъ матеріальное и находящееся въ пространствѣ. Но общія опредѣленія „бытія“, выработанныя Парменидомъ въ первой части его труда („Истинѣ“), впослѣдствіи пригодились для опредѣленія *души*, а потому мы приведемъ ихъ здѣсь. Бытіе, то онъ — τὸ ὄν — едино, хенъ (ἕν), не подлежитъ движенію въ пространствѣ, неизмѣнно, оно не имѣетъ ни начала, ни конца; небытія, τὸ μὴ ὄν — то меонъ — нѣтъ, его нельзя сказать, ни даже подумать (οὐδὲ φατὸν οὐδὲ νοητὸν) — удѐ фатѐнъ, удѐ ноэтѐнъ. Познаётся бытіе только разумомъ, вопреки обману внѣшнихъ чувствъ.

2. Во второй части своего труда („Къ мнѣнію“), въ физическихъ теоріяхъ Парменидъ отводитъ важное мѣсто огню, теплу, а еще болѣе *свѣту*, фаосъ, другому сопроводительному признаку *огня*.

Люди и разныя живыя существа, по мнѣнію Парменида, слѣдующаго философамъ *Анаксимандру* и *Ксенофану*, произошли изъ ила подъ воздѣйствіемъ *солнечныхъ* лучей (т. е. тепла и свѣта). Поскольку все существующее обладаетъ жизнью, оно

и *одушевлено:* все существующее имѣетъ „знаніе“ или сознаніе, *гнδσις*. Качество и сила этого „знанія“, или мышленія, или одушевленности вообще обусловливается, какъ и у Гераклита, большей или меньшей теплотою организма: чѣмъ больше тепла, тѣмъ человѣкъ умнѣе и даровитѣе; чѣмъ болѣе въ немъ холоднаго или влажнаго элемента, тѣмъ онъ бездарнѣе и тупѣе. Вообще разумъ (νόος, ноосъ) зависитъ отъ способа смѣшенія въ тѣлѣ разныхъ веществъ. Разъ *все* одушевлено въ нѣкоторой степени, то даже и трупъ не лишенъ чувства и воспріятія: но ему недостаетъ разумности, т. е. свѣта, тепла, огня; трупъ можетъ воспринимать только подобное себѣ, т. е. также только безжизненное, темное, холодное [1]).

[1]) О Парменидѣ см. нашу книгу „Дѣла и люди“.

## ГЛАВА III.

### Психологія матеріализма и позитивизма.

### 1. ДЕМОКРИТЪ.

1. Демокритъ, одинъ изъ величайшихъ умовъ греческой древности, явился (быть можетъ) вмѣстѣ со своимъ учителемъ *Левкиппомъ* [1]), изобрѣтателемъ великаго ученія объ атомахъ и основателемъ той системы объясненія явленій природы—*атомизма*, которая—правда, съ нѣкоторыми существенными измѣненіями, удержалась въ физикѣ и до нашихъ дней. Не останавливаясь подробно на отличіяхъ новаго атомизма отъ стараго, укажемъ лишь на то, что у Демокрита и его греческихъ послѣдователей не было еще понятія *молекулы*, которая играетъ такую капитальную роль въ новой физикѣ и химіи. Не предполагая, что различіе въ физическомъ и химическомъ строеніи тѣлъ можно объяснять различіемъ въ системѣ группировки и числѣ атомовъ, составляющихъ одну молекулу, древніе атомисты принуждены были толковать различіе тѣлъ различіемъ въ фигурѣ самихъ *атомовъ*, въ ихъ порядкѣ соотношенія другъ къ другу, поворотѣ и положеніи. Поэтому, напр., чтобы объяснить особенности тѣлъ вязкихъ и трудно раздѣлимыхъ, приходилось принимать, что они состоятъ изъ углова-

[1]) Впрочемъ, теперь нѣкоторые отрицаютъ самое существованіе Левкиппа: см. книжку моего ученика, П. А. Боковнева: Die Leukipp-Frage.

тыхъ атомовъ, снабженныхъ чѣмъ то въ родѣ крючковъ; тѣла жидкаго состава состоятъ—де изъ атомовъ, болѣе подвижныхъ и обладающихъ, стало быть, и соотвѣтственною фигурою, т. е. напр., шаровидною и т. п.

2. Все существующее, по мнѣнію Демокрита, состоитъ изъ *атомовъ*, т. е. наималѣйшихъ частицъ матеріи, матеріальныхъ тѣлецъ, по своей малости недоступныхъ для воспріятія внѣшними чувствами и постигаемыхъ однимъ лишь разумомъ. Матерія вся *однородна*, т. е. состоитъ вездѣ лишь изъ атомовъ одинаковаго состава. Атомы эти движутся и передаютъ движенія другъ другу посредствомъ соприкосновенія и *толчка*, который есть единственная форма взаимодѣйствія между атомами. Всякое движеніе атома происходитъ отъ толчка. Самъ по себѣ матеріальный атомъ *инертенъ*, т. е. не имѣетъ въ себѣ источника силы, той именно живоподвижности, которую хюлозоисты приписывали всей матеріи.

Сила у атомистовъ уже *отдѣлена* отъ матеріи. Для того, чтобы атомы могли двигаться, необходимы пустые между ними промежутки, пустое пространство. Атомы, по Демокриту, суть *бытіе*; пустое пространство—*небытіе*. Вопреки Парменіду, небытіе, по Демокриту, существуетъ, а именно въ видѣ пустого, не заполненнаго атомами, т. е. матеріею — пространства. Такъ какъ Демокритъ уничтожаетъ древній хюлозоизмъ, одарявшій всю матерію движеніемъ, жизненностью и душою, и такъ какъ все сущеее онъ видитъ только въ инертной, разъединенной на отдѣльные атомы, безжизненной и бездушной матеріи, то его атомистическое ученіе является и первою системою такъ называемаго *матеріализма*. Демокритъ *умертвилъ* матерію, лишилъ ее силы, обездушилъ ее.

3. Для матеріализма всякая жизнь и вся душа сводится на совокупность матеріальныхъ — физическихъ, механическихъ, химическихъ процессовъ. Жизнь и душа не играютъ въ глазахъ матеріалиста какой-либо особенной роли, не представляютъ собою высшихъ и наиболѣе замѣчательныхъ явленій природы. Это есть явленіе несущественное, случайное, придаточное, или какъ выражались матеріалисты новаго времени: „эпифенòменъ“.

Демокритъ, какъ философъ, ясно представлялъ себѣ тѣ консеквенціи, которыя получаются изъ его основныхъ посылокъ. Душа и жизнь въ глазахъ его сводятся на случайную игру атомовъ, непрестанно толкающихъ другъ друга. Движеніями атомовъ Демокритъ хочетъ объяснить жизнь, душу, мышленіе, ощущенія, чувствованія. Атомизмъ въ рукахъ Демокрита становится основаніемъ не только физики, но и біологіи, и психологіи, и даже *этики*.

Въ системѣ матеріализма *не можетъ быть* психологіи въ нашемъ смыслѣ, ибо нѣтъ самого объекта психологіи — души. То, что мыслители иныхъ лагерей называютъ душою, есть для матеріалиста не болѣе, какъ дѣйствія, толчки особыхъ тѣлецъ, т. е. атомовъ, особыя, — но матеріальныя же всетаки функціи тѣла.

4. Демокритъ не упускаетъ изъ виду душевно-жизненныхъ проявленій, какія трактовали его предшественники: и у него важную роль, какъ мы увидимъ, играетъ дыханіе — оно доставляетъ матеріалъ души внутрь нашего организма; и у Демокрита душа подобна огню. Но особенно большое значеніе среди жизненно-душевныхъ функцій Демокритъ придаетъ *движенію*. Душа или то, что Демокритъ считаетъ душою, есть прежде всего источникъ для движеній обитаемаго ею тѣла, прикрывающей ее грубой, тѣлесной покрышки.

Демокритъ придерживается *дуализма*, завѣщаннаго ему его предшественниками, но толкуетъ его по своему,—и замѣчательно послѣдовательно. Душа не есть тѣло, т. е. атомы души и атомы тѣла не сходны между собою и даже совершенно различны. Но *наивная* „матеріализація" души хилозоистовъ, одухотворявшихъ матерію, и не смотря на дуализмъ, стиравшихъ границу между тѣломъ и душою, у Демокрита превращается уже въ *сознательный матеріализмъ*. Душа по своему матеріальному составу *различна* отъ тѣла, но всетаки она состоитъ изъ *матеріальныхъ* и—безъ толчка извнѣ, отъ другого атома— не имѣющихъ движенія — тѣлецъ-атомовъ.

5. Душа состоитъ изъ множества мельчайшихъ атомовъ, которые огневидны, т. е. однородны съ атомами *огня*, но отличаются отъ огненныхъ атомовъ тѣмъ, что еще болѣе подвижны.

Благодаря своей малости и шаровидной формѣ (вѣдь шаровидное, „сфероидальное“ есть наиболѣе подвижное), атомы души достигаютъ наивысшей степени подвижности, проворства. Благодаря этому, атомы души проникаютъ повсюду.

Душевные атомы присущи и животнымъ, и растеніямъ. Впослѣдствіи Платонъ и Аристотель тоже будутъ учить о душѣ животной и о душѣ растительной, какъ о предварительныхъ ступеняхъ и элементахъ души человѣческой.

Будучи сама весьма подвижною, душа даетъ толчки инертному тѣлесному организму, и тотъ въ свою очередь совершаетъ мускульную работу, производитъ тѣ или иныя движенія. Проблема взаимодѣйствія души и тѣла здѣсь рѣшаетея очень просто. Душа дѣйствуетъ на тѣло — душевные атомы толкаютъ атомы тѣла. Тѣло вліяетъ на душу — это значитъ, что грубые и тяжелые атомы тѣла толкаютъ нѣжные и легкіе атомы души. Но какъ же легкіе душевные атомы могутъ приводить въ движеніе тяжелые атомы тѣла и заставлять тѣло двигаться, Демокритъ того не объясняетъ.

6. Въ процессѣ *дыханія* мы при выдыханіи, конечно, выталкиваемъ изъ себя массу душевныхъ атомовъ: они вѣдь такъ легки. Но за то и при вдыханіи черезъ ротъ въ наше тѣло залетаетъ къ намъ масса свѣжихъ атомовъ души. А потому въ насъ съ процессомъ дыханія происходитъ постоянное обновленіе и поддержаніе нашей души. Душевный матеріалъ, и по Демокриту, поступаетъ къ намъ *извнѣ*, посредствомъ дыханія.

Само собою понятно — при такомъ важномъ значеніи дыханія, что съ прекращеніемъ его наступаетъ смерть и отсутствіе движеній тѣла. Впрочемъ, слѣдуя *Пармениду*, Демокритъ предполагаетъ, что даже и мертвое тѣло не окончательно лишено жизни: въ немъ есть еще душевные атомы, но ихъ черезчуръ мало, и даваемыхъ ими толчковъ недостаточно для того, чтобы приводить всю тѣлесную массу въ движеніе.

7. Вмѣстѣ съ Парменидомъ же (и *Ксенофаномъ*) Демокритъ въ гносеологіи своей различаетъ два рода познанія. Одно, *истинное*, дается разумомъ и мышленіемъ (γνησίη γνώμη). Другое познаніе — *темное* (σκοτίη γνώμη) — или *докса* (какъ

у Парменида) — дается намъ нашими внѣшними чувствами. Въ дѣлѣ познанія Демокритъ является самымъ рѣшительнымъ *раціоналистомъ*, т. е. отдаетъ рѣшительное предпочтеніе разуму. Одинъ только разумъ даетъ познаніе истиннаго бытія, т. е. атомовъ. Чувства же обманываютъ насъ. То, что̀ они показываютъ намъ: цвѣтность (окрашенность), влажность, теплота, вкусъ вещей и т. п. не существуетъ на самомъ дѣлѣ, т. е. ихъ не имѣется въ самихъ атомахъ; все это полагается лишь по человѣческому признанію (νόμῳ); и сладкое, и горькое, и теплое, и холодное и т. д. — все это лишь субъективно и не относится къ подлиннымъ вещамъ — къ атомамъ.

Видимыя вещи — кучи атомовъ случайны и не вѣчны, распадаются. Ихъ свойства призрачны. Вѣчны и подлинны лишь атомы и ихъ основныя свойства — величина, форма. Демокритъ полагаетъ первую основу позднѣйшему ученію Локка о качествахъ *первичныхъ*, примарныхъ (подлинныхъ) и вторичныхъ, секундарныхъ, кажущихся.

Очень важно для психолога, что у Демокрита впервые устанавливается обычная для насъ *пятичленная* классификація ощущеній изъ внѣшнихъ чувствъ. Онъ говоритъ, что къ тёмному познанію относятся *зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе* (ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, φαῦσις).

8. Далѣе нельзя не отмѣтить въ качествѣ новой психологической теоріи попытку Демокрита объяснить процессъ *зрѣнія*. Нужно указать при томъ, что Демокритова теорія зрѣнія держалась долго, хотя и съ видоизмѣненіями, повторялась у Эмпедокла и у Аристотеля, а отчасти даже и послѣ Аристотеля.

Демокритъ для объясненія зрѣнія принимаетъ существованіе „идоловъ“ (εἴδωλα — видики). Отъ поверхности всѣхъ предметовъ постоянно выдѣляются частицы и притомъ именно въ такомъ порядкѣ, что онѣ изображаютъ собою внѣшнюю форму тѣхъ предметовъ, отъ которыхъ онѣ отдѣлились. Эти копіи предметовъ суть ихъ изображенія, виды или „идолы“. Идолы, рѣя по воздуху, имѣютъ свои движенія. Но изъ нашихъ органовъ чувствъ, т. е. изъ глазъ, тоже выдѣляются ча-

стицы, имѣющія опять *свое* движеніе. Вотъ, когда идолъ, происходящій отъ внѣшняго предмета, столкнется съ частицами, истекающими изъ нашихъ глазъ, то и происходитъ актъ зрѣнія, т. е. и мы видимъ соотвѣтствующій предметъ. Такъ какъ сталкиваются два самостоятельные тока или движенія, то понятно, что наше ощущеніе никогда не можетъ вполнѣ соотвѣтствовать дѣйствительному образу, а потому и не можетъ не страдать субъективностью.

9. Столь же оригинальную и вмѣстѣ съ тѣмъ строго послѣдовательную съ основной точки зрѣнія атомизма — теорію предлагаетъ Демокритъ и для мышленія.

*Мышленіе* (φρονεῖν — фронейнъ [1]) тоже сводится къ движеніямъ атомовъ. Несовмѣстимо мышленіе съ сильными впечатлѣніями чувствъ. Ощущенія приводятъ душу въ бурныя движенія, нарушающія ея разновѣсіе, а именно, они принуждаютъ атомы души двигаться въ иномъ направленіи, нежели они двигались прежде.

Мышленіе становится возможнымъ только тогда, когда затихнутъ бурныя движенія, и душа попадаетъ въ симметрическое расположеніе, т. е. когда въ ней не будетъ преобладать какое-либо одностороннее направленіе. Чувства вообще только мѣшаютъ мышленію.

10. Тотъ же принципъ проводится и въ *этикѣ* Демокрита. Спокойствіе души есть высшее блаженство. Все, что̀ производитъ рѣзкія движенія душевныхъ атомовъ, причиняетъ человѣку страданіе и боль. Главная задача этики Демокрита заключается въ томъ, чтобы выяснить необходимость для истиннаго мудреца, ищущаго высшаго блага, — стремиться къ успокоенію души, которое именуется у него „морскимъ затишьемъ", штилемъ — галéне (γαλήνη), благосостояніемъ (εὐεστώ — эвестò), благодушіемъ (εὐθυμία— эвтхюмія), невозмутимостью (ἀταραξία — атараксія), гармоніею, симметріею и т. п.

---

[1] Три термина примѣнялись у древнихъ греческихъ психологовъ для обозначенія актовъ мышленія: лòгосъ, нусъ, то фронѐйнъ.

Разсматривая теоріи Демокрита, нельзя не признать за нимъ, не смотря на весь его матеріализмъ, важныхъ заслугъ въ исторіи психологіи.

## 2. ЭМПЕДОКЛЪ.

Философъ, врачъ, жрецъ, мистикъ, магъ и шарлатанъ Эмпедоклъ имѣлъ, собственно, двѣ системы ученія, нисколько между собою не связанныя. Въ одной своей поэмѣ: „Очищенія" онъ проповѣдывалъ религіозное ученіе о метемпсихозѣ. Въ другой поэмѣ: „О природѣ" Эмпедоклъ изложилъ свои философскія и естественно-научныя воззрѣнія.

1. Для психологіи Эмпедоклъ не представилъ ничего особенно существеннаго. Его теорія воспріятія сходна съ Демокритовой, но дополняется понятіемъ о „порахъ" (*πόροι* проникновенія). Мысль о важномъ значеніи для души — смѣшеній тѣлесныхъ элементовъ заимствована у Парменида. Наконецъ, локализація способностей души въ крови взята Эмпедокломъ, надо думать, изъ народнаго міровоззрѣнія и служитъ отголоскомъ древнихъ вѣрованій. Мы указали выше (стр. 7), какъ приходитъ первобытный наблюдатель къ тому, чтобы видѣть въ крови что-то особое, важное, священное, находить въ ней центръ жизни и души. Эмпедоклъ учитъ, что составныя части нашего тѣла содержатъ въ себѣ четыре основныхъ элемента, стихіи міра, которые смѣшаны между собою въ извѣстныхъ пропорціяхъ. *Кости*, напр., составлены будто бы по такому рецепту:

| | | |
|---|---|---|
| Rp. Огня . . . | 4 | части. |
| Земли . . . | 2 | „ |
| Воздуха . . . | 1 | „ |
| Воды . . . | 1 | „ |

Равномѣрнѣе уже связаны элементы въ мясѣ (мускульной ткани), а самое равномѣрное смѣшеніе ихъ въ крови (*αἷμα*), хаймa.

*Кровь* играетъ у Эмпедокла громадную роль при объясне-

ніи психическихъ процессовъ воспріятія и мышленія. Среда, воспринимающая впечатлѣнія, есть не душа, а тѣло. Внѣшніе предметы мы воспринимаемъ потому, что наше тѣло состоитъ именно изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ, что̀ и окружающій насъ міръ.

2. *Однородное познается однороднымъ.* Мы воспринимаемъ и познаемъ *землю* съ помощью заключенной въ нашемъ тѣлѣ земли, воду черезъ воду, внѣшній воздухъ — своимъ же, внутреннимъ воздухомъ, „уничтожительный" огонь во внѣ — огнемъ нашего тѣла и т. д. Всякое измѣненіе въ рецептѣ смѣшенія отдѣльныхъ элементовъ влечетъ за собою измѣненіе и въ способностяхъ къ воспріятію и мышленію.

Кровь, какъ наиболѣе равномѣрное смѣшеніе всѣхъ веществъ, можетъ познавать всѣ элементы; кровь способнѣе всѣхъ другихъ органовъ тѣла—мыслить и познавать. Даровитость человѣка зависитъ тоже отъ способа смѣшенія элементовъ въ томъ или другомъ органѣ его тѣла: напр., у оратора элементы якобы всего лучше смѣшаны въ языкѣ. Выше, у Парменида, мы уже встрѣчали эту мысль.

Вмѣстѣ съ Демокритомъ Эмпедоклъ принимаетъ, что ощущеніе и воспріятіе свойственно не только человѣку, но также животнымъ и растеніямъ.

3. И относительно воспріятія внѣшнихъ предметовъ у Эмпедокла находимъ мы ту же теорію, что̀ у Демокрита. Отъ вещей внѣшняго міра отдѣляются частицы и рѣютъ по воздуху, пока не достигнутъ нашихъ воспринимающихъ органовъ. Частицы воспринимаемыхъ вещей и частицы соотвѣтствующаго органа (ушей или глазъ) соприкасаются и проникаютъ другъ въ друга, благодаря *порамъ*. Въ этомъ взаимо-проникновеніи частицъ внѣшнихъ и частицъ тѣлесныхъ и состоитъ, по Эмпедоклу, самый процессъ воспріятія и ощущенія. Возможность ощущенія зависитъ отъ того, придутся ли *по мѣрѣ* другъ другу поры истеченій предметовъ и поры нашихъ чувственныхъ органовъ.

4. Внѣшнія вещи можно познавать только *однородными* веществами, находящимися въ нашемъ тѣлѣ: *однородное познается однороднымъ* — это общее правило, проходящее чрезо всю

греческую гносеологію. Въ видоизмѣненной формѣ мы встрѣтимъ это и въ гносеологіи Платона и Аристотеля: разумъ въ насъ потому лишь познаётъ внѣшній міръ, что и въ основаніи послѣдняго лежатъ тѣ же самыя идеи, которыя есть въ разумѣ. Душа, по Эмпедоклу, не попадаетъ къ намъ извнѣ, а уже имѣется въ самомъ тѣлѣ, — въ видѣ стихій, тѣхъ же самыхъ, изъ которыхъ состоитъ вселенная.

## 3. ПРОТАГОРЪ.

1. Совершенно особнякомъ стоитъ Протагоръ, величайшій представитель тѣхъ мыслителей, которыхъ именуютъ однимъ общимъ, собирательнымъ названіемъ „софистовъ"; онъ можетъ быть упомянутъ въ нашемъ очеркѣ только ради его указанія на важное значеніе *ощущеній* въ психической жизни человѣка, что рѣзко противорѣчило всей греческой гносеологіи. Въ его сочиненіи „Истина" или „Опроверженія" (Καταβάλλοντες), до насъ не дошедшемъ, было слѣдующее положеніе. „Человѣкъ есть мѣра (μέτρον) всѣхъ вещей, существующихъ,—въ томъ, что онѣ существуютъ, и не существующихъ,—въ томъ, что онѣ не существуютъ" (такъ называемое положеніе homo-mensura).

2. Смыслъ этого изреченія можно возстановить приблизительно такъ. Бытіе и небытіе вещей устанавливаются каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ, всякій разъ для самаго себя, а не какими-либо объективными, не зависящими отъ моего „я" нормами вселенскаго разума. Нѣтъ никакихъ вещей внѣ познанія человѣка, а познаніе у Протагора отождествляется съ *ощущеніемъ*. При томъ, по его мнѣнію, „ощущеніе всегда бываетъ безошибочнымъ". Стало быть, вещи только таковы и бываютъ, какими ихъ представляетъ намъ ощущеніе, и никакой независимою отъ „я" природою онѣ вообще не обладаютъ.

Вдобавокъ, вещи могутъ казаться различными для различныхъ людей, да и одному и тому же человѣку даже — въ разные моменты; напр., больной ощущаетъ вещи не такъ, какъ здоровый. Истинно, значитъ, все то, что мы ощущаемъ въ *дан-*

*ный моменть* воспріятія. *Истины неизмѣнной* и для всѣхъ единой нѣтъ; нѣтъ и никакого логоса или вселеннаго разума.

3. Такимъ образомъ Протагоръ совершенно не признаётъ раздѣленія, проведеннаго прежними философами между показаніями чувствъ и выводами разума. Тѣ обвиняли чувства въ лживости и уповали открыть объективную дѣйствительность съ помощью разума. Протагоръ отказывается отъ разума, отъ объективизма и основываетъ то ученіе, которое въ наше время получило названія „релятивизма“ и „позитивизма“.

# ГЛАВА IV.

## Подготовка психологіи идеализма.

### 1. АНАКСАГОРЪ.

1. Анаксагора Аристотель называетъ единственнымъ „трезвымъ“ среди какъ бы упоенныхъ — за то, что въ основу міра онъ полагаетъ не какую-либо матеріальную стихію, а нѣкій имматеріальный принципъ, *нуса* (νοῦς), т. е. разумъ.

Новѣйшія изслѣдованія, однако, заставляютъ думать, что Аристотель едва ли не ошибался: Анаксагоръ, хотя и употреблялъ терминъ: разумъ, но этому „разуму“ придавалъ, кажется, смыслъ, всетаки особаго рода тонкой матеріи, на подобіе того, какъ оказались матеріальными и объ силы Эмпедокла, „дружба“ и „ненависть“, и какъ вообще всѣ мыслители древнѣйшаго періода греческой философіи душу видѣли въ томъ или другомъ болѣе или менѣе *матеріальномъ* факторѣ.

Для науки психологіи Анаксагоръ не доставилъ никакихъ новыхъ пріобрѣтеній, и въ нашемъ очеркѣ намъ приходится говорить, преимущественно, лишь объ его опредѣленіяхъ этого пресловутаго „нуса“. Разумъ, по Анаксагору, есть источникъ того движенія, которое образовало міръ. Разсматривая міръ, мы наблюдаемъ въ немъ порядокъ и *цѣлесообразность*, *телеологію*. Сами по себѣ они существовать не могутъ; ихъ мы должны признать и въ ихъ источникѣ, т. е. въ мірообразующей силѣ. Эту послѣднюю, судя по цѣлесообразности въ ея продуктахъ, надо представлять себѣ на подобіе *человѣческаго* разума, руко-

водящаго нашими поступками. Такъ и Анаксименъ еще приравнивалъ душу принципу, господствующему въ мірѣ. Итакъ въ основѣ міра, вселенной лежитъ вселенный разумъ.

2. Свойства *мірового, вселенскаго разума* опредѣляются изъ ихъ противоположности — изъ свойствъ міровой матеріи. Въ веществѣ, въ матеріи, всѣ свойства, по мнѣнію Анаксагора, *перемѣшаны* и ни одно изъ нихъ не имѣется въ чистой опредѣленности: вещество есть какъ бы *смѣсь* всѣхъ качествъ и формъ Первоначально, учитъ Анаксагоръ, „всѣ вещи были *вмѣстѣ*, хому" (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν). Дифференціація матеріи и обособленіе качествъ ея другъ отъ друга, съ помощію движеній, совершались подъ вліяніемъ *разумной* и цѣлесообразующей силы — разума, нуса, который и есть источникъ всѣхъ движеній въ мірѣ. Предикатами нуса Анаксагоръ называетъ „неизмѣнчивый" (ἀπαθής, апатхѣсъ), — „простой" (ἁπλοῦς, хаплусъ), „несмѣшанный" (ἀμιγής, амигѣсъ), „чистый" (καθαρός, катхаро́съ). Значеніе этихъ предикатовъ нуса уяснится для насъ еще болѣе, если мы ознакомимся съ одною характерною особенностью Анаксагоровой гносеологіи.

3. *Гносеологія* Анаксагора совершенно противоположна гносеологіи Эмпедокла. Однородное вовсе не познаётся однороднымъ, напротивъ того: однородное совсѣмъ не испытываетъ впечатлѣнія отъ однороднаго. Въ чувственномъ воспріятіи, мы, наоборотъ, по мнѣнію Анаксагора, познаёмъ качества внѣшнихъ предметовъ противоположными качествами нашихъ чувственныхъ органовъ: влажное познаёмъ посредствомъ сухого, холодное — теплымъ и т. д.

Разумъ познаётъ всё, а потому онъ самъ долженъ быть *безъ* качествъ: напр., если бы онъ самъ былъ холоденъ, то онъ не могъ бы познавать холоднаго, а онъ его познаётъ [1]) и т. п. Разуму пришлось бы содержать въ себѣ качества, прямо противоположныя другъ другу (т. е. сразу быть, напр., и теплымъ,

---

[1]) Познаніе совершается чрезъ противоположное. Теплое познаётся холоднымъ; холодное — холоднымъ же не познаётся. Чтобы познавать холодное, разумъ долженъ былъ бы быть теплымъ; но тогда онъ не могъ бы познавать теплаго. А онъ познаётъ и теплое, и холодное.

и холоднымъ) — для того, чтобы быть въ состояніи познавать все. Вотъ почему разумъ и не можетъ имѣть никакихъ матеріальныхъ качествъ, присущихъ вещамъ міра, вотъ почему разумъ чистъ отъ примѣсей, не мѣняетъ своихъ качествъ, простъ и т. д.[1])

Тѣмъ не менѣе Анаксагоръ помѣщаетъ разумъ въ пространствѣ, такъ какъ иначе—де онъ не былъ бы существующимъ. Кромѣ того, разуму свойственна самоподвижность, онъ самъ въ себѣ заключаетъ источникъ движенія. Поэтому Анаксагоръ и называетъ свой нусъ „легчайшимъ изъ всѣхъ вещей". Разумъ свободенъ отъ всѣхъ качествъ, образующихъ матеріальность,—кромѣ пространства, перемѣщенія или движенія. Хотя Анаксагоръ и не сводитъ этотъ нусъ прямо къ какому-либо опредѣленному вещественному фактору, но и онъ не достигъ еще понятія имматеріальности души.

Анаксагоръ поддерживаетъ ученіе всѣхъ своихъ предшественниковъ о превосходствѣ разума надъ чувствами въ дѣлѣ познанія. Чувства насъ часто обманываютъ. Примѣръ обманчивости чувствъ Анаксагоръ приводитъ очень странный. Снѣгъ, говоритъ онъ, *черенъ*, а чувства показываютъ намъ его бѣлымъ; вѣдь, снѣгъ есть отвердѣвшая вода, вода же черна; стало быть, и снѣгъ можетъ быть лишь чернымъ. Истина достижима только для разума.

4. Подобно Эмпедоклу и Демокриту, Анаксагоръ принимаетъ градуальное различіе души. Душа или разумъ свойственны не только человѣку, но и животному, и даже растенію—разумѣется, все въ убывающей степени высоты развитія. Поэтому Анаксагоръ выражается парадоксально: растеніе есть животное (ζῷον τὸ φυτόν).

Анаксагоръ разбираетъ такъ же (за нимъ будутъ повторять отчасти то же Платонъ и Аристотель), чѣмъ именно душа низшихъ существъ отличается отъ души человѣка: у нихъ—де разумъ есть лишь начало души-жизни, и способность къ испы-

---

[1]) Философъ новаго времени, великій возобновитель древне-греческаго идеализма въ XIX вѣкѣ, Гегель полагалъ, наоборотъ, существеннымъ для вселенскаго разума совмѣщеніе въ себѣ противоположностей.

тыванію боли и удовольствія (ἡδονὴ καὶ λύπη). Только въ человѣкѣ разумъ проявляется, какъ познаніе, — въ противоположность къ даннымъ внѣшнихъ чувствъ—открывающее истину.

5. Такимъ образомъ, великое, единое міровое начало, нусъ, вселенскій разумъ, оказывается тоже распространеннымъ по всему міру въ различныхъ степеняхъ. Высшее свое проявленіе онъ имѣетъ въ человѣкѣ, въ его *мышленіи*. Поскольку мы мыслимъ, въ насъ пребываетъ нусъ, міровой разумъ, и мы, тѣлесные индивиды, пріобщаемся къ нему путемъ мышленія, участвуемъ въ немъ; строго говоря, не мы мыслимъ, но нусъ мыслитъ въ насъ.

Послѣднюю мысль, равно телеологію мы считаемъ нужнымъ подчеркнуть, такъ какъ мы встрѣтимся съ ними у Сократа, въ великихъ системахъ Платона и Аристотеля и ранѣе видѣли ее еще у Гераклита. Анаксагоръ, учитель Сократа, закалаетъ индивидъ и личность въ жертву общему, вселенскому и окончательно направляетъ греческую мысль въ сторону универсализма, философіи общихъ сущностей, уводитъ ее отъ индивидуализма, атомизма, матеріализма и позитивизма. Анаксагоръ первый принесъ философію въ Аѳины и сталъ родоначальникомъ тамошней великой школы идеалистовъ.

## 2. СОКРАТЪ.

1. Сократъ, незабвенный учитель Платона и всѣхъ почти аѳинскихъ философовъ, Платоновыхъ сверстниковъ и соперниковъ, не оставилъ, какъ извѣстно, ни сочиненій, ни вообще какой-либо прочно формулированной философской системы. Сократъ предпочиталъ писать свои наставленія не въ книги, но прямо въ души своихъ учениковъ — и неизгладимыми чертами. По части психологіи въ частности онъ не далъ какихъ-либо оригинальныхъ ученій. Мы приведемъ здѣсь лишь нѣсколько разрозненныхъ мыслей его насчетъ душевныхъ явленій, поскольку эти мысли сохранены для насъ его учениками, Платономъ и Ксенофонтомъ („аттическою пчелой“).

Сократовы пріемы обученія, знаменитая „маёвтика“ (повивальное искусство) и „катехетика“ (преподаваніе посредствомъ наводящихъ вопросовъ) показываютъ, что онъ предполагалъ *врожденность идей* и знанія въ человѣческой душѣ. Не пересадить знаніе въ чужую душу собирался онъ, а хотѣлъ только заставить душу ученика самоё породить изъ себя истинное знаніе, какъ-то уже въ ней латентно ранѣе имѣюшееся; учитель лишь „повиваетъ“ родящееся въ душѣ ученика познаніе, онъ только способствуетъ родамъ истины, которую, однако, душа порождаетъ сама изъ себя.

2. Но „повиваніе“ возможно вообще лишь потому, что истина *общеобязательна* для *всякой* человѣческой души, — потому, что и для учителя, и для ученика истина *одна и та же,* поскольку вселенскій разумъ единъ и отъ вѣка во всѣхъ сразу. Вотъ одинъ изъ тѣхъ пунктовъ, гдѣ Сократъ ведетъ ожесточенную борьбу противъ софистовъ — главнымъ образомъ, противъ Протагора. Эту общеобязательность, общезначимость разумной истины для всякаго разумнаго человѣка (Allgemeingültigkeit, какъ выражался *Кантъ*) унаслѣдуютъ въ Греціи отъ Сократа и Платонъ, и Аристотель въ противоположность абсолютному субъективизму Протагора.

Общеобязательность истины зависитъ, по предполагаемому убѣжденію Сократа, отъ того, что всѣ отдѣльные, одиночные предметы, какъ внѣшняго міра, такъ и міра духовнаго — зависятъ отъ своихъ общихъ сущностей, понятій, логоса (λόγος), а совокупность послѣднихъ составляетъ вселенскій разумъ. Сократъ первый дѣлаетъ то роковое смѣшеніе сущности внѣшней вещи съ *нашимъ* о ней понятіемъ,—которое потомъ становится столь характернымъ для философіи Платона и для всего направленія идеализма.

Для опредѣленія общаго понятія тѣхъ или другихъ вещей Сократъ пользуется изобрѣтенною имъ методой „индукціи“, т. е. исходитъ изъ детальнаго разсмотрѣнія отдѣльныхъ частныхъ примѣровъ.

3. Интересы Сократа клонились болѣе къ этикѣ, чѣмъ къ психологіи и метафизикѣ. Въ объясненіи міра онъ считалъ необходимымъ установить *телеологію*, т. е. цѣлесообразность

устройства вещей и явленій. Міръ устроенъ разумомъ (какъ училъ и *Анаксагоръ*), который дѣйствуетъ по *цѣлямъ*. Такимъ образомъ, цѣли суть истинныя *причины* вещей и ихъ свойствъ. Божественный Промыслъ руководитъ и судьбами человѣка и теченіемъ вещей въ мірѣ вплоть до мелочей. Въ своей собственной совѣсти онъ ощущалъ присутствіе какого-то „демона", направлявшаго поступки его ко благой цѣли.

4. Въ этикѣ и въ психологіи Сократъ является крайнимъ *раціоналистомъ*, т. е. отдаетъ преимущество надъ всѣми душевными явленіями — *разуму*. Разумъ тождественъ для индивидуальныхъ людей, а потому онъ одинъ указываетъ не только истинное, но и полезное, и нравственное для всѣхъ людей. Ложнаго добра или зла мы желаемъ только вслѣдствіе *незнанія*. Истинное добро указывается *разумомъ*, и воля не можетъ не желать его. Какъ только человѣкъ достигъ настоящаго *познанія*, онъ самъ собою отказывается отъ зла. Зла никто—де не совершаетъ добровольно. Отъ страстей мы можемъ освободиться лишь тогда, когда доставимъ полное господство въ душѣ одному разуму. Добродѣтель и счастье совпадаютъ для Сократа съ истиннымъ *знаніемъ* и правильнымъ мышленіемъ. Всѣ отдѣльныя добродѣтели обусловливаются одною основою — *знаніемъ*.

Если добродѣтель есть знаніе, то добродѣтели можно *выучить*, т. е. съ помощью маёвтики заставить душу ученика породить изъ себя самой правильное знаніе, а стало быть, и тѣмъ самымъ сдѣлать ее добродѣтельною. Мудрость, т. е. добродѣтель лежитъ въ душѣ прирожденною—въ зачаточномъ состояніи въ видѣ желанія и стремленія къ добру или къ полезному вообще. Отъ учителя можетъ воспослѣдовать только побужденіе къ родамъ истинной мудрости, т. е. добродѣтели.

5. Эти мысли Сократа представляютъ собою крайнюю степень раціонализма или интеллектуализма. Все содержаніе души игнорируется и приносится въ жертву одному Молоху, одной части человѣческой души — разуму. Разумъ и его функція, мышленіе, познаніе превыше всего, цѣннѣе и ощущеній, и чувствованій, и воли. Быть умнымъ и знающимъ, это то же самое, что̀ быть нравственнымъ и счастливымъ. Дальше въ

этомъ направленіи нельзя идти ни въ психологіи, ни въ этикѣ. Дальше, съ такою наивностью, какъ Сократъ, никто и не шелъ. Но суть его разсужденій, предпочтеніе разума — и смѣшеніе содержанія ума, знанія, съ областью чувствованій, съ нравственностью, привилась философіи на долгое время — отъ Платона до Гегеля, а отчасти и до нашихъ дней. И мы все еще изумляемся, видя въ преступникѣ образованнаго человѣка, — и отъ интеллигента ожидаемъ лучшей нравственности, т. е. повторяемъ старыя мысли идеалистовъ, хотя психологически наши ожиданія ни на чемъ не основаны...

# ГЛАВА V.

## ПЛАТОНЪ.

Обращаясь къ изложенію психологическихъ ученій одного изъ наивеличайшихъ философовъ древней и новой Европы Платона, мы должны прежде всего отмѣтить то прискорбное обстоятельство, что философская система Платона, сыгравшая такую громадную историческую роль, до сихъ поръ во многихъ отношеніяхъ представляетъ собою спорную область. Самые видные представители науки исторіи философіи никакъ не могутъ столковаться между собою на счетъ окончательнаго и единообразнаго пониманія смысла философской системы Платона— и что всего замѣчательнѣе — споры — и весьма ожесточенные, непримиримые, касаются даже основныхъ пунктовъ Платоновой системы.

Въ данномъ случаѣ для насъ очень важно то, что понятіе души у Платона какъ разъ и принадлежитъ именно къ числу этихъ спорныхъ вопросовъ, если даже не оказывается центральнымъ пунктомъ научныхъ контроверсій. Такъ какъ при изложеніи психологіи Платона за отсутствіемъ общепринятыхъ и общеобязательныхъ комментаріевъ, необходимо избрать себѣ одну изъ споряцихъ партій, то мы и предупреждаемъ читателя, что въ пониманіи платонизма мы примыкаемъ къ толкованію *Густава Тейхмюллера,* которое намъ лично кажется наиболѣе правильнымъ и убѣдительнымъ.

## 1. *Положеніе психологіи въ системѣ Платона.*

1. Платонъ не основалъ еще самой *науки* психологіи. Но онъ касался души и душевныхъ явленій довольно подробно, хотя и не представилъ ни одного спеціальнаго сочиненія психологическаго содержанія. Научную форму *систематическаго трактата*, какъ извѣстно, впервые выработалъ Аристотель; онъ же написалъ и первый спеціальный трактатъ по психологіи и явился основателемъ этой науки. А Платонъ пользовался еще формой *діалога*.

Среди Платоновыхъ діалоговъ одинъ только „Фаѣдонъ", по нѣкоторымъ извѣстіямъ, носилъ подзаголовокъ: „о душѣ" (περὶ ψυχῆς); но новая научная критика опровергаетъ это древнее преданіе. Психологическія воззрѣнія, высказанныя по тому или другому поводу, разбросаны по многимъ діалогамъ Платона, а именно, кромѣ „Файдона", имѣются они еще въ „Фаѣдрѣ", „Государствѣ" („Политейя"), „Филѣбѣ", „Тимеѣ", „Парменидѣ", „Теаѣтетѣ", „Законахъ" (Νόμοί") и другихъ его діалогахъ.

2. Нужно замѣтить, что Платонъ никогда не имѣлъ, повидимому, спеціальныхъ *психологическихъ* интересовъ. Жизнь души и ея значеніе интересовали его не сами по себѣ, а съ точки зрѣнія *этики* и *государства*. Этическія и политическія цѣли являлись для Платона руководящими и въ его жизни, и въ его сочиненіяхъ. Поэтому мы должны удивляться тому, что душевныя явленія Платонъ группируетъ не съ иной какой, а именно съ *этической* точки зрѣнія, и — тому, что его психологическое построеніе сдѣлано въ строгую параллель съ двумя другими: этическимъ и политическимъ — тому, напр., что способности души, истолкованныя съ точки зрѣнія ихъ этическихъ цѣнностей, символизируются сословіями государства. Вся философія Платона получаетъ свое конечное увѣнчаніе въ идеѣ добра и наилучшаго государства [1]).

[1]) Психологія, этика и политика Платона корреспондируютъ между собою такъ: психологія — душа — разумъ — гнѣвъ, страсти; потомъ этика—справедливость — мудрость — храбрость — умѣренность; политика — государство — архонты — воины — земледѣльцы и ремесленники.

3. Психологія Платона играетъ въ его системѣ весьма важную роль, какъ подкладка и основа его этики и политики. Но и политика, и этика, и психологія Платона, великаго и всеобъемляющаго философа, въ свою очередь покоятся на двухъ основныхъ наукахъ философіи — на гносеологіи и метафизикѣ, или, какъ Платонъ ихъ называлъ „діалектикѣ". Безъ этой діалектики мы не можемъ ни оцѣнить, ни даже надлежащимъ образомъ понять психологическія воззрѣнія Платона. Поэтому прежде, чѣмъ приступить къ изложенію психологіи Платона, намъ необходимо довольно подробно ознакомиться съ Платоновою діалектикою, съ его системою „идей".

## 2.

### *Идеи и матерія.*

Мы не можемъ здѣсь останавливаться на вопросѣ, какимъ именно образомъ Платонъ пришелъ къ созданію своей метафизики. Но нельзя сомнѣваться въ томъ, что на него въ этомъ случаѣ оказали сильное вліяніе доктрины *Гераклита* о вѣчномъ теченіи и измѣненіи матеріальныхъ вещей во вселенной— *Парменида* о бытіи, какъ неизмѣнномъ и вѣчномъ, — *Анаксагора* о разумѣ, какъ цѣлесообразующемъ источникѣ движенія, устроителѣ вселенной, участвуя въ которомъ (разумѣ) всѣ индивидуальныя вещи достигаютъ цѣли своего развитія, — и *Сократа* о понятіи, какъ сущности внѣшнихъ вещей.

Столь же несомнѣннымъ кажется намъ и то, что Платономъ въ созданіи его идеализма руководила безсознательная философія народа, создавшаго *языкъ*. Въ языкѣ для обозначенія *многихъ* вещей и предметовъ употребляется *одно* имя (существительное). По воззрѣнію языка, много предметовъ или существъ, совершенно другъ отъ друга не зависящихъ, индивидуальныхъ, объединяется въ одинъ классъ или *родъ*. Весьма естественно могъ возникнуть вопросъ, нѣтъ ли во *внутренней природѣ* самихъ этихъ вещей чего-либо такого, что̀ ихъ объективно дѣлаетъ всѣхъ чѣмъ то *единымъ*. Къ этому присоединяется

еще восточное древнее преданіе о томъ, что имена вещей не случайны, но внутренно связаны съ сущностію вещей, что вещи можно познавать, изучая ихъ имя, что, зная имя, можно пріобрѣсти власть надъ человѣкомъ и т. д. Если мы станемъ безразлично относиться къ *матеріалу*, изъ котораго создана та или другая вещь, а сосредоточимъ все свое вниманіе на этомъ „общемъ", что̀ роднитъ между собою отдѣльные экземпляры одного и того же рода, то мы уже близко подойдемъ къ генезису идеализма.

Мы можемъ далѣе представить себѣ дѣло такъ, что это *общее* входитъ въ каждый отдѣльный экземпляръ, какъ нѣчто *самостоятельное*, чуждое и имѣющее свое особенное, самобытное существованіе, *помимо* индивидуальныхъ экземпляровъ. Тогда мы уже достигаемъ идеализма.

Каждую отдѣльную вещь мы можемъ понимать тогда, какъ продуктъ смѣшенія, съ одной стороны, матеріи — безразличной и способной принимать на себя ту или другую форму, — и съ другой, самого—*общаго*, которое, не раздробляясь, входитъ въ каждый свой чувственный экземпляръ, и накладывая на матерію свой штемпель, творитъ изъ нея вещь того или иного рода, то дѣлаетъ столъ столомъ, а то коня — конемъ. Это общее-то Платонъ и называетъ идеею (ἰδέα, εἶδος), по всей вѣроятности, не безъ реминисценціи о Демокритѣ, который, какъ мы видѣли, называлъ „идолами" изображенія вещей, рѣющія по воздуху. Итакъ, по Платону, идеи имѣютъ самобытное существованіе и соединяются съ матеріею: идея стола, „стольность" ἡ τραπεζότης, трапедзо̀тесъ) дѣлаетъ изъ матеріи столъ, а идея коня, „конность" (ἡ ἱππότης, хиппо̀тесъ) — коня.

На матерію Платонъ переноситъ свойства *Гераклитова* „все течетъ", а къ идеямъ онъ примѣняетъ свойства *Парменидова* бытія; наконецъ, согласно Анаксагору, идеямъ приписывается цѣлесообразное устройство міра, и согласно Сократу, идея есть сущность внѣшнихъ вещей.

При опредѣленіи свойствъ матеріи и идеи Платонъ воспользовался и гносеологическимъ критеріемъ, установленнымъ еще до него всѣми философами, начиная съ Гераклита (кромѣ Протагора), а именно, противоположностью между разумомъ и чув-

ствами. Для чувственнаго познанія доступна лишь матерія и отдѣльныя вещи. Общее же, т. е. идеи постигаются исключительно разумомъ.

Не приводя здѣсь полной системы платоновой метафизики, мы постараемся выяснить ея основы путемъ сравненія свойствъ матеріи и идеи, какъ ихъ изображаетъ самъ Платонъ. Свойства *матеріи* таковы.

1) Матерія нужна идеямъ *для того, чтобы* онѣ могли осуществить себя въ видѣ отдѣльныхъ вещей міра. Поэтому матерія есть *средство*, служащее для достиженія *цѣли;* матерія существуетъ *ради чего-то другого,* ради цѣлей, т. е. ради идей; матерію Платонъ называетъ поэтому еще *то хѣнека ту* (τὸ ἕνεκα τοῦ), т. е. *то, что существуетъ ради другого* (а не само по себѣ) — въ противоположность *идеѣ,* которая сама есть *цѣль, то ху хѣнека* (τὸ οὗ ἕνεκα), т. е. *то, ради чего есть другое.*

2) Матерія постоянно переходитъ отъ одной идеи къ другой и никогда не остаётся все одною и той же: всякій разъ мы опредѣляемъ ее по имѣющейся въ ней въ данный разъ идеѣ. Матерія не есть постоянно одно и то же, а всякій разъ она бываетъ нѣчто *иное, другое,* чѣмъ прежде. Поэтому матерія, какъ представительница измѣнчивости, для Платона есть *тэтерона* (θάτερον), *иное,* въ противоположность *идеѣ,* которая всегда есть *то же самое, тавтона* (ταυτόν).

3) Матерія есть *принимающая,* дексаме́нэ — (ἡ δεξαμένη, ὑποδοχή); она есть вмѣстилище или носительница идей. Измѣненіе вещей въ мірѣ, вся жизнь міра обусловливается именно тѣмъ, что матерія способна принимать на себя все новыя и новыя формы. Если бы матерія не принимала новыхъ формъ, то сейчасъ же бы изсякла и жизнь въ мірѣ, прекратилось бы всякое движеніе и измѣненіе въ немъ.

4) Но матерія не могла бы на себя принимать *всѣхъ* возможныхъ формъ, если бы она *сама* отъ себя уже обладала какою-нибудь извѣстною формою или опредѣленностью. Такая собственная форма, если бы она принадлежала изначально самой матеріи, вѣдь не допускала бы матерію принимать въ себя все иныя, все новыя формы. Поэтому матерію Платонъ называетъ еще *безформенною массой*—(ἄμορφον ἐκμαγεῖον, *аморфонъ*

*экмагейонъ*), которая сама по себѣ отнюдь не обладаетъ никакою опредѣленностью.

5) Матерію Платонъ еще называетъ *безпредѣльною, апейронъ* (ἄπειρον); матерія не распадается сама собою на вещи, но такое распаденіе получается, лишь благодаря вступленію идеи.

6) Будучи безформенною, неопредѣленною, матерія, по мнѣнію Платона, какъ бы и *не существуетъ*, какъ бы есть небытіе. Если *вся* сила и *вся* полнота *бытія* принадлежитъ *идеѣ, формѣ*, то ея антагонистка, матерія не имѣетъ бытія вовсе: Платонъ и называетъ матерію *то мэона* (τὸ μὴ ὄν), т. е. *не существующее*.

7) Но матерія не есть абсолютное небытіе, она не просто не существуетъ: она пока только *еще не* добилась себѣ существованія *подъ формою* опредѣленныхъ вещей. Матерія способна принимать формы, всегда и принимаетъ ихъ (δέχεται, дéхетай); такимъ образомъ она все-таки добивается себѣ вещнаго бытія, т. е. существованія въ видѣ разныхъ индивидуальныхъ вещей. Сама по себѣ матерія не есть еще опредѣленная *дѣйствительность;* но за то она имѣетъ *возможность* посредствомъ принииманія на себя идей переходить въ дѣйствительность. Поэтому матерія есть небытіе или мэонъ только въ смыслѣ возможности, пока еще не перешедшей въ дѣйствительность: матерія есть *возможность, дюнамисъ* (δύναμις).

Безóбразную матерію Платонъ сравниваетъ съ пустымъ или геометрическимъ пространствомъ (*χώρα, τόπος — хóра, тóпосъ*); и пространство само по себѣ не имѣетъ вѣдь никакой опредѣленной формы, но въ немъ *возможно* произвести безконечное множество разнообразныхъ фигуръ и тѣлъ. Поэтому пространство есть какъ бы возможность всѣхъ безчисленныхъ геометрическихъ тѣлъ, подобно тому, какъ матерія есть возможность всѣхъ возможныхъ вещей.

---

Итакъ, матерія принимаетъ идеи въ себя, собственной формы въ самой себѣ, не имѣетъ, а потому какъ бы и не существуетъ, — но не абсолютно, а только, пока она еще не воплотила въ себѣ идеи, — она есть возможность, вродѣ геоме-

трическаго пространства, она существуетъ ради другого, она постоянно мѣняетъ идеи, она постоянно есть нѣчто другое, чѣмъ прежде.

Всѣ вышеприведенныя опредѣленія матеріи станутъ для читателя гораздо яснѣе, если вообще сравнить ихъ съ противоположными имъ свойствами *идеи*.

1) Матерія, какъ мы видѣли, есть *возможность* и *небытіе*. Идея же есть полное *бытіе*, сущность всѣхъ вещей, *усія* (οὐσία). Она есть существенно существующее (τὸ ὄντως ὄν), *то онтосъ онъ*, подлинное бытіе; идея никогда не можетъ перестать существовать, она есть вѣчно сущее (ἀεὶ ὄν, *аей онъ*).

2) Матерія, какъ нѣчто неопредѣленное, безформенное, для своего осуществленія нуждается въ идеѣ, которая и придаётъ вещамъ ихъ форму, опредѣленность. Поэтому истинною *причиною*, *айтія* (αἰτία) всего существующаго оказывается идея. Безъ идеи, т. е. безъ своего образа и формы не можетъ существовать ни одна индивидуальная вещь. Матерія же, нужная для формированія изъ нея вещей, есть только *вспомогательная причина* (ξυναίτιον), *ксюнайтіонъ*.

3) Выше было уже сказано, что идея есть *то, ради чего существуетъ другое* (τὸ οὗ ἕνεκα, то ху хе́нека) или идея есть *цѣль*. Идея есть тоже причина, поскольку она есть цѣль, направляющая матерію къ производству изъ нея вещей.

4) Каждая идея опредѣленна и всегда отличается отъ всякой иной идеи; въ противоположность матеріи, находящейся въ вѣчномъ измѣненіи, идея совершенно и никакъ не измѣняется и остается вѣчно тождественною сама съ собою; она — *одно и то же*, *тауто́нъ* (ταυτόν); она οὐδέποτ' οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται, т. е. идея никогда ни въ какомъ отношеніи и никоимъ образомъ не способна къ измѣненію.

5) Изъ неизмѣнности идеи само собою понятно, что она— *одновидна* (μονοειδές), т. е. обладаетъ *одною* только формою, своею собственною—и не переходитъ ни въ какую другую форму или идею.

6) Въ матеріи *предѣловъ* между отдѣльными вещами установить нельзя, такъ что матерія есть *безпредѣльное*: идея же есть нѣчто само по себѣ *опредѣленное*, она есть *предѣлъ* (пе́расъ,

πέρας). Идея есть причина *ограниченія* и различенія отдѣльныхъ вещей; только благодаря идеѣ, одну вещь мы отличаемъ отъ другой.

7) Сравнивая идеи съ вещами, имъ соотвѣтствующими, мы видимъ, что идеи оказываются *образцами*, *παράδειγμα* (παράδειγμα): отдѣльныя вещи, сообразно своему образцу, идеѣ, формируются изъ какой-либо части матеріи и получаютъ такимъ образомъ самое свое существованіе.

8) Идея, объединяя собою цѣлое множество отдѣльныхъ вещей въ *одинъ* разрядъ, а сама при этомъ оставаясь *единою*, не раздробляясь, есть *единое παρὰ τὰ πολλά* (т. е. вещами), τὸ ἓν παρὰ или ἐπὶ τὰ πολλά, то μηδὲ παρὰ τὰ πολλά.

Матерія — въ каждомъ отдѣльномъ экземплярѣ вещи одного и того же класса или одной идеи — по своему количеству не одна и та же, а разная.

Итакъ, идея есть сущность, причина, цѣль вещей, ради нея существуетъ матерія, она есть опредѣленное, предѣлъ, она сама съ собою тожественна всегда, одновидна; по отношенію къ отдѣльнымъ соотвѣтствующимъ вещамъ идея есть образецъ и единое, наряду со многими отдѣльными вещами.

---

*Взаимоотношенія* идеи и матеріи Платонъ представляетъ тремя способами, сводящимися по существу дѣла къ одному и тому же:

I. Матерія и идея необходимы другъ для друга. Матерія, какъ несуществующее, только путемъ своего *участія* (μέθεξις, μέθεξις) въ идеѣ достигаетъ существованія въ видѣ отдѣльныхъ вещей міра. Матерія есть *то, что участвуетъ* (τὸ μετέχον), *то метехонъ*, а идея — *то, въ чемъ участвуетъ матерія* (τὸ μετεχόμενον), *то метехоменонъ*. Это опредѣленіе черезъ *метехесисъ* сдѣлано съ точки зрѣнія *матеріи*.

II. Съ точки зрѣнія *идеи* Платонъ выражается такъ, что идея *присутствуетъ* (πάρεστι), πάρεστι, въ матеріи; присутствіе идеи въ матеріи именуется *парусія* (παρουσία).

Со стороны матеріи можно сказать, что всѣ вещи существуютъ вообще лишь, благодаря тому, что имѣется участіе

матеріи въ идеѣ; съ точки зрѣнія идеи можно сказать, что все существуетъ въ силу присутствія идеи въ матеріи. Оба опредѣленія выражаютъ одно и то же, только съ разныхъ сторонъ. *Несуществованіе* вещи есть отсутствіе идеи, *апусія* (ἀπουσία).

III. Вообще, какъ мы видимъ, идея и матерія стоятъ въ необходимомъ *взаимообщеніи, койнонія* (κοινωνία). Это взаимообщеніе для матеріи есть мѣтхексисъ, а для идеи парусія.

## 3.

### *Міръ и міровая душа.*

1. Разсмотрѣвъ Платоново ученіе объ основахъ всего существующаго, мы можемъ перейти къ его взгляду на міръ — и прежде всего, къ его понятію *міровой души*.

Міровая душа есть *первоначальное* (т. е. произошедшее еще до появленія отдѣльныхъ вещей) смѣшеніе обоихъ великихъ началъ, идеи и матеріи, сущаго и небытія, „тожественнаго“ и „иного“, предѣла и безпредѣльнаго, неизмѣннаго и измѣнчиваго, дѣятельнаго и воспринимающаго и т. д.

*Изъ міровой души* производятся и проистекаютъ всѣ вещи, — и въ нее же онѣ возвращаются, или разрѣшаются, когда онѣ перестаютъ индивидуально существовать, т. е. когда ихъ покидаетъ идея (по индусски — обращаются въ Нирвану).

2. Міровая душа создаётъ міръ, а потому она сама въ себѣ имѣетъ источникъ своего *движенія*; она самоподвижна, она движетъ сама себя. Это — очень важное свойство міровой души, ибо въ мірѣ *тѣлесныхъ вещей* все свершается посредствомъ движеній, которыя такимъ образомъ всѣ сводятся въ концѣ концовъ на міровую душу.

При помощи движеній различные роды вещества превращаются другъ въ друга. Движеніе веществъ происходитъ вообще отъ того, что матерія *стремится* къ идеѣ, какъ къ *цѣли*, ибо матерія сама въ себѣ цѣли не содержитъ.

3. Жизнь міра состоитъ въ процессѣ самоосуществленія мірового разума. *Вселенная* или *міръ* есть животное, живое су-

существо, *дзбонъ* (ζῷον); она есть *порожденіе* (ἔκγονος), экгоносъ, мірового вселенскаго разума или идеи блага.

Дѣйствіями міровой души осуществляется *идея блага*, которая есть настоящая, всеобусловливающая цричина бытія всѣхъ отдѣльныхъ вещей. Благодаря идеѣ блага, нашъ міръ есть „самый великій, самый лучшій, наиболѣе прекрасный и наиболѣе совершенный" (μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελειότατος); многихъ такихъ міровъ сразу существовать не можетъ — міръ нашъ *единородень* (μονογενής), *моногенесъ*. Платонъ называетъ міръ *богомъ*, *тихебсъ*, (θεός); но міръ возникъ (γέγονε), а не существовалъ всегда (οὐκ ἀεὶ ἦν).

4. Проходя различныя ступени, матерія все болѣе и ближе приближается къ цѣли. *Одушевленіе* или жизнь міра проявляется еще въ царствѣ веществъ неорганическихъ — въ формахъ и движеніяхъ.

Вещественные элементы, стихіи (στοιχεῖα), *стойкѣя*, участвуютъ въ геометрически-опредѣленныхъ формахъ и въ *упорядоченныхъ движеніяхъ*. Такимъ образомъ и неорганическія вещи *участвуютъ* въ *идеяхъ*, и въ этомъ состоитъ, собственно, ихъ *жизнь*.

Идея все болѣе и болѣе выдѣляется изъ безпредѣльнаго смѣшенія своего съ матеріею и просвѣчиваетъ въ живыхъ существахъ, какъ цѣль развитія и жизни у всѣхъ существъ и вещей.

Въ растеніяхъ матерія ближе къ цѣли, чѣмъ въ неорганическихъ веществахъ: въ растеніяхъ живое замѣтно возвышается надъ мертвымъ. Высшую ступень приближенія къ идеѣ представляетъ царство животныхъ, — всего выше — человѣкъ.

## 4.

## *Психологія Платона.*

1. Понятіе индивидуальной души еще не достигло у Платона опредѣленной формулировки. Въ качествѣ предикатовъ понятія души у Платона изслѣдователи приводятъ τὸ σώματι χρώμενον, „пользующаяся тѣломъ"; ἀειδής, „невидимая"; ἀρχοῦσα,

„управляющая тѣломъ"; ἁπλοῦν, „простая"; μονοειδής, „одновидная"; ἀξύνθετον, „несложная"; ἀδιάλυτον, „нераздѣлимая". Но нельзя не признаться, что большинство приведенныхъ опредѣленій, какъ мы уже имѣли случай убѣдиться выше, относится собственно, не къ душѣ, а къ *идеѣ*. Несомнѣнно, что индивидуальная душа у Платона тѣсно связана съ тѣломъ, ибо съ гибелью тѣлеснаго организма пропадаетъ и личная наша душа, не обладающая безсмертіемъ. Въ миѳахъ Платонъ говоритъ о преэкзистенціи души, т. е. объ ея существованіи *до* рожденія на землѣ, объ ея предсуществованіи (см. ниже, стр. 50), но это не допустимо съ точки зрѣнія его *метафизики*. Индивидуальная душа получаетъ свое начало отъ міровой души — съ момента соединенія данной части матеріи съ оживотворяющею ее идеей.

Едва ли такъ же можно согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ нѣкоторыхъ изслѣдователей, будто бы самъ Платонъ уже проводилъ рѣзкій *дуализмъ* души и тѣла, будто бы онъ противопоставлялъ тѣлу матеріальному — душу, какъ нѣчто *имматеріальное*. Понимать Платона такъ—значитъ вносить въ его систему инновацію и дѣлать изъ Платона Декарта.

Платонъ стоитъ въ пониманіи души на почвѣ, общей для всѣхъ почти греческихъ философовъ, т. е. допускаетъ наивную матеріализацію души, смѣшивая ее съ жизнію, но выдѣляя разумъ, высшую функцію души — изъ души, какъ совокупности функцій, связанныхъ съ тѣлеснымъ организмомъ, и противополагая тѣлу не душу, а имматеріальную идею или совокупность ихъ, божественный вселенскій разумъ.

2. Оставляя въ сторонѣ ученіе Платона о *качественномъ* различіи человѣческихъ душъ между собою по ихъ способности и склонности къ умственнымъ занятіямъ (души „золотыя", „серебряныя" и т. д.), обратимся къ ученію Платона о *частяхъ* души.

Въ человѣческой душѣ Платонъ различаетъ *три* части (μέρη, εἴδη [1]), *мѣре, эйде*).

[1]) Способность къ движенію членами своего тѣла обща человѣку не только со всѣми живыми существами (по мнѣнію Платона) но и съ неорганическими веществами или стихіями (см. выше, стр. 42), поскольку всѣ движенія исходятъ изъ міровой души, оживотворяющей вселенную.

I. Первая и низшая часть души у человѣка обща ему вмѣстѣ *съ животными* и *растеніями*; это — *чувственно-пожелательная* или похотливая часть, *то эпиѳюмэтикон* (τὸ ἐπιθυμητικόν).

Обладая такой частью души, всякое живое существо стремится удовлетворять свои *тѣлесныя* потребности; оно чувствуетъ *удовольствіе*, достигая этой цѣли, — и *неудовольствіе* въ противномъ случаѣ; этою именно частью души человѣкъ да и всѣ органическія существа любятъ, жаждаютъ и голодаютъ (ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινᾷ καὶ διψᾷ), т. е главнымъ образомъ, потребности половая и питательная. Похотливость, страсти, какъ можно назвать эту часть души, направлена на *чувственныя удовольствія*, какъ на свою цѣль, и такихъ чувственныхъ наслажденій душа не можетъ не желать: душа жаждущаго, поскольку она жаждаетъ, не желаетъ ничего иного, какъ только пить, — этого она желаетъ и къ этому она стремится (τούτου ὀρέγεται καὶ τοῦτου ὁρμᾷ).

II. Въ нашей душѣ есть что то такое, что́ *противодѣйствуетъ* или противоборствуетъ стремленіямъ похотливой, чувственной части нашей души; это должно быть нѣчто, отъ нея совсѣмъ отличающееся, т. е. это должна быть какая-то иная часть души, которую надо отдѣлить отъ похотливой части; вѣдь и у стрѣлка одна рука натягиваетъ на лукѣ тетиву, а другая спускаетъ стрѣлу: не можетъ же одна и та же рука сразу и натягивать тетиву, и спускать.

Итакъ, надо предположить въ душѣ еще одну часть или наивысшую область, которая противится стремленіямъ похотливой части, какъ напр., воспрещаетъ пить тогда, когда похотливая часть желаетъ этого.

Эта часть есть сверхиндивидуальная часть души, вселенскій разумъ, часть *разумная, то логистикон* (τὸ λογιστικόν), посредствомъ которой человѣкъ мыслитъ. Можно сравнить её съ пастыремъ или пастухомъ, пасущимъ стадо похотей, аффектовъ. Эта часть души не связана съ нашимъ организмомъ и временно лишь въ немъ присутствуетъ.

III. Есть еще одна, *средняя* часть или *гнѣвъ*, пожалуй, *со-*

*вьсть, тѣлюмо́съ* (θυμός, τὸ θυμοειδές). Наши плотскія вожделѣнія часто заставляютъ насъ совершать поступки, отнюдь несогласные съ разумомъ и совсѣмъ неодобрительные при разумномъ ихъ обсужденіи. Въ подобныхъ случаяхъ нами овладѣваетъ гнѣвъ или негодованіе: мы сами негодуемъ на принудительную силу надъ нами похотей нашихъ же и на ихъ власть, не основанную на правдѣ, т. е. на разумѣ. Очевидно, что въ душѣ есть еще одна, нѣкая третья способность, которая борется съ похотями и вожделѣніями и можетъ выступать союзницею разума. Эта средняя область или часть души, гнѣвъ, совѣсть даётъ намъ *нравственную* силу и энергію.

Гнѣвъ возбуждаетъ насъ такъ же и при обстоятельствахъ, кажущихся намъ несправедливостью по отношенію къ намъ. Не служа тѣлеснымъ похотямъ, не обращая вниманія на голодъ, жажду и т. п., гнѣвъ стремится къ возстановленію справедливости и не успокаивается, пока не достигнетъ цѣли, или пока его, какъ пса пастухъ, — не отзовётъ назадъ разумъ, которому онъ подчиняется. Гнѣвъ является какъ бы псомъ при пастухѣ — разумѣ и стадѣ — тѣлесныхъ потребностяхъ.

Гнѣвъ есть, значитъ, самостоятельная часть души, наравнѣ съ частями разумною и пожелательною. При распряхъ, возникающихъ въ душѣ между разумомъ и вожделѣніями, гнѣвъ всегда отстаиваетъ права разума, — если только онъ не *развращенъ* дурнымъ воспитаніемъ, когда онъ можетъ возмутиться и противъ самого разума.

3. Платонъ опредѣляетъ отношенія частей души къ *тѣлеснымъ органамъ* и ихъ локализацію. Жизнь и одушевленность, какъ мы видѣли, замѣтны и въ растеніяхъ, въ которыхъ неорганическая матерія подчинена высшей цѣли, — идеѣ, объединяющей всѣ части организма растенія.

За *растеніями* нужно признать самую *низшую* часть души, т. е. одну только *пожелательную* часть, которая въ растеніяхъ служитъ, преимущественно, для *питанія* или усвоенія новыхъ веществъ.

И среди частей *человѣческой* души *вожделѣнія* всего *тѣснѣе* связаны *съ тѣломъ*. Мѣстопребываніе похотей Платонъ

локализируетъ въ *печени*[1]): сидя здѣсь, пожелательная душа управляетъ въ человѣкѣ тѣлесными процессами, пищеварительными и половыми.

Главенствующая, *разумная* часть души, т. е. присутствіе вселенскаго разума въ человѣческомъ индивидѣ имѣется въ *головѣ*. Этой части, т. е. вселенскаго разума нѣтъ ни у животныхъ, ни у растеній въ ихъ душахъ, да и въ самомъ человѣкѣ она лишь временно присутствуетъ.

Гнѣвъ находится подъ непосредственнымъ вліяніемъ разума: онъ реагируетъ, напр., на идеи разума, а именно, на идеи справедливости и несправедливости. Значитъ, онъ долженъ быть локализированъ гораздо ближе (нежели похоти) къ мѣстопребыванію разума, т. е. къ головѣ. Платонъ помѣщаетъ гнѣвъ въ груди или въ сердцѣ.

4. Общимъ для человѣка съ животными психическимъ свойствомъ — кромѣ питанія и воспроизведенія, является *способность къ чувственному воспріятію, ἀίσθησις* (αἴσθησις). Какъ человѣкъ, такъ и животныя при помощи чувствъ воспринимаютъ отдѣльныя матеріальныя вещи и явленія. Чувственное воспріятіе совсѣмъ не касается идей, которыя познаваемы только *разумомъ*. Платонъ, какъ и большинство предшественниковъ его, греческихъ психологовъ, смѣшиваетъ чувства (внѣшнія) и чувственность (похоти или эпитхюміи).

Съ помощью воспріятія человѣкъ не можетъ добиться знанія неизмѣнной сущности міра; на основаніи показаній своихъ чувствъ онъ составляетъ себѣ лишь измѣнчивыя *мнѣнія*, δόκα. Эти мнѣнія не составляютъ истины, а даютъ лишь большее или меньшее правдоподобіе.

5. Не давая здѣсь полной гносеологіи Платона, мы для

---

[1]) Почему Платонъ останавливается на печени? Быть можетъ, потому, что она близка къ желудку и половымъ органамъ. Но вѣрнѣе то соображеніе, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ остатками вѣрованій глубочайшей, сѣдой древности. Еще Суоми—Аккадяне гадали по печени и считали ее какъбы зеркаломъ или символомъ вселенной. Въ современномъ Китаѣ для счастья поѣдаютъ печень казнимыхъ преступниковъ или подлавливаютъ ради добычи печени и умерщвляютъ иноземцевъ, „бѣлыхъ дьяволовъ"...

полноты очерка его психологіи должны остановиться на *разумѣ*, высшей познавательной способности человѣка.

Съ помощью разума мы созерцаемъ отдѣльное въ общемъ и общее въ отдѣльномъ, множество въ единствѣ и единство во множествѣ: это возможно только потому, что душа человѣка состоитъ изъ двухъ элементовъ, а именно она содержитъ и измѣнчивое, и неизмѣняемое, и матеріальное, и идеи. Идеи смѣшаны въ душѣ съ чувственной ея частью. Душа сначала и сама не знаетъ, что она заключаетъ въ себѣ идеи. Потомъ идеи все болѣе и болѣе выдѣляются изъ затмѣвающей ихъ чувственности. Въ душѣ происходитъ *очищеніе, кáтхарсисъ* (κάθαρσις), пока наконецъ идеи не просіяютъ во всей ихъ чистотѣ.

6. Рожденіе человѣка обозначаетъ соединеніе этой идеи съ даннымъ кускомъ матеріи, т. е. небытія. Все *индивидуальное*, въ томъ числѣ и человѣческая личность, происходитъ изъ такого возсоединенія обоихъ началъ. Посредствомъ процесса кáтхарсиса, очищенія, т. е. діалектическаго (философскаго) познанія душа напечатлѣваетъ въ себѣ изображеніе міра идей, той послѣдней цѣли, къ которой стремится вся природа.

Сначала душа послѣ рожденія ея на землѣ, въ тѣлѣ, какъ бы *забыла* о своемъ великомъ и богатомъ содержаніи; потомъ она, по выраженію Платона, *вспоминаетъ* о немъ. Знаніе есть, стало быть, *воспоминаніе, анáмнезисъ* (ἀνάμνησις)[1]).

Итакъ, идей мы не получаемъ изъ чувственныхъ воспріятій, изъ внѣшняго матеріальнаго міра; идеи сами собою уже *латентно*, скрыто лежатъ при рожденіи въ глубинѣ нашей души, т. е. какъ мы теперь выразились бы — послѣ Декарта и Лейбница, мы не *сознаемъ* еще своихъ идей, ихъ надобно еще привести къ свѣту полнаго, высокаго сознанія. Чувственный опытъ только служитъ для насъ *поводомъ* или толчкомъ вспоминать объ идеяхъ, дремлющихъ въ нашей душѣ.

Въ чувственномъ мірѣ мы идей не встрѣчаемъ въ чистомъ ихъ видѣ: вѣдь тѣла этого міра только *отчасти* связаны съ

---

[1]) Платонова теорія анáмнезиса хорошо и образно воспроизведена въ извѣстномъ стихотвореніи *Лермонтова* „По небу полуночи ангелъ летѣлъ“.

идеями. Душѣ же идеи прирождены, она ихъ почерпаетъ не извнѣ, а изъ самой себя. Надобно изучать, стало быть, не внѣшній міръ, а свою душу, какъ вмѣстилище идей.

7. Душа существуетъ сама тоже только въ силу своей причастности идеямъ. А потому настоящая сущность нашей души, ея старинная и первоначальная природа (ἀρχαία φύσις): это— міръ идей. А разъ только однѣ идеи вѣчны и неизмѣнны, вещи же міра чувственнаго возникаютъ и пропадаютъ, т. е. имѣютъ начало и конецъ, то *вѣчною жизнію* можетъ обладать душа единственно, благодаря участію въ идеяхъ, благодаря работѣ надъ ними нашего разума.

Безсмертіе съ точки зрѣнія Платона есть обладаніе *истиной*, неизмѣняемою и вѣчною, въ нашемъ разумѣ. Исканіе истины заставляетъ насъ забывать обо всѣмъ, что можетъ намъ доставить чувственность: мы какъ бы *умираемъ* еще при жизни на землѣ, когда забудемъ обо всѣхъ чувственныхъ вожделѣніяхъ, о своей эгоистической индивидуальности. Достигнувъ высшей степени *познанія*—и вмѣстѣ съ тѣмъ *блаженства*, т. е. вѣчной жизни, душа наша *утрачиваетъ* свою *индивидуальность*, расплывается, исчезаетъ и отождествляется съ міромъ чистыхъ идей.

8. Отсюда вытекаетъ весьма важное и характерное для философіи Платона ученіе, что *индивидуальная человѣческая душа не безсмертна*. Наша индивидуальная душа *умираетъ* и погибаетъ вмѣстѣ со смертью тѣла, вмѣстѣ съ разрушеніемъ бреннаго тѣлеснаго организма. Только *содержаніе разума* остаётся безсмертнымъ, безсмертны только идеи вселенскаго разума, которыя мы вновь открыли себѣ діалектикою, философскимъ умозрѣніемъ. Идеи не умираютъ съ личностью человѣка; онѣ остаются, какъ прежде, неприкосновеніями, въ „царствѣ идей".

Но вѣчный и безсмертный разумъ не носитъ на себѣ никакихъ индивидуальныхъ чертъ и не принадлежитъ индивиду, какому-либо отдѣльному человѣку.

По смерти человѣческой особи не остаётся въ наслѣдіе отъ нея ничего индивидуальнаго; человѣкъ весь умираетъ, безличныя же идеи, по исчезновеніи разума изъ отдѣльнаго лица, за

его смертію пребываютъ вѣчными и неизмѣнными. Все индивидуальное и всякая личность есть только явленіе случайное и преходящее.

По смерти индивидуальной личности идея человѣка, какъ и прежде, все снова и снова соединяется съ матеріею, присутствуетъ въ ней и порождаетъ опять новыя человѣческія особи. Изъ живого, по словамъ Платона, происходитъ мертвое, а изъ мертваго — живое въ вѣчномъ круговоротѣ...

### 5. *Мнѣніе ученіе Платона о душѣ.*

1. Судьба индивидуальной души составляетъ въ системѣ Платона наиболѣе спорный пунктъ. Многіе изъ числа даже самыхъ замѣчательныхъ историковъ философіи допускаютъ, что Платонъ признавалъ-таки индивидуальную человѣческую душу за субстанцію и считалъ ее безсмертною. Благодаря такому недоразумѣнію, Платона часто причисляли къ защитникамъ безсмертія индивидуальной человѣческой души, предвозвѣстникамъ христіанства, и украшали его бюстъ бабочкиными крыльями — символомъ безсмертія и воскресенія изъ мертвыхъ [1]).

Но такое признаніе индивидуальной человѣческой души за безсмертную субстанцію радикально противорѣчило бы совершенно опредѣленно формулированному имъ общему міровоззрѣнію идеализма, въ которомъ субстанціальность присваивается однѣмъ лишь идеямъ, а никакъ не душамъ индивидуальнымъ. *Тейхмюллеръ* всего удачнѣе примирилъ кажущееся противорѣчіе между основами идеализма и тѣми мѣстами въ діалогахъ Платона, гдѣ какъ будто бы говорится о личномъ безсмертіи. Философское ученіе свое, идеализмъ, по мнѣнію Тейхмюллера, самъ Платонъ считалъ *эзотерическимъ*, т. е. до-

[1]) Бабочка проходитъ стадіи развитія и, умирая въ одной формѣ, не умираетъ еще совсѣмъ, но возраждается въ другихъ формахъ. См. прекрасную сказку *Дѣдушки-Иренея* (кн. В. Ѳ. Одоевскаго) „Червячекъ".

ступнымъ пониманію только людей высшаго развитія. Но этого ученія отнюдь нельзя сообщать толпѣ, которая, не понявъ сути возвышеннаго ученія и ухватившись лишь за отрицаніе безсмертія, перестала бы бояться возмездія въ будущей жизни и впадала бы въ отрицаніе всякой морали и всякаго долга, — а вслѣдствіе того погрязла бы въ порокахъ и преступленіяхъ.

2. Поэтому, въ цѣляхъ *государственно-педагогическихъ*, въ цѣляхъ нравственнаго воспитанія толпы и удержанія ея въ строгихъ рамкахъ нравственности, долга, — въ цѣляхъ сохраненія общественнаго строя, необходимо не лишать людей той вѣры въ личное безсмертіе, въ какой они воспитаны миѳологіею и религіею. Вотъ почему, кромѣ философскаго ученія о смерти индивидуальной души вмѣстѣ со соотвѣственнымъ ея тѣломъ, Платонъ, по мнѣнію Тейхмюллера, предлагаетъ еще *миѳы*, гдѣ удерживаетъ традиціонныя представленія о жизни индивидуальной души за гробомъ и о судѣ по смерти обитаемаго ею тѣла.

3. Ради полноты нашего очерка мы приведемъ и миѳическое ученіе Платона о душѣ. Судьба души *миѳически* изображается у Платона такъ. Индивидуальныя души обладаютъ преэкзистенціею и безсмертіемъ, т. е. существуютъ, какъ *до* своего рожденія на землѣ вмѣстѣ съ плотскимъ тѣломъ, такъ и *послѣ* смерти этого тѣла. Души *до рожденія* обитаютъ въ пространствѣ *надъ небесами*. Съ блаженными богами во главѣ, онѣ созерцаютъ чистыя идеи, напр., справедливость, благо и т. п., и этимъ созерцаніемъ истины питаются. Еще до начала своей земной жизни—души знаютъ идеи въ ихъ совершенномъ видѣ.

Процессъ паденія души съ небесъ на землю совершается слѣдующимъ образомъ. Душа пьетъ изъ *рѣки забвенія Амелѣсъ* (Ἀμελής); выпивъ этой воды, она забываетъ все, что́ ранѣе видала въ небесахъ; поэтому, очутившись потомъ на землѣ, душа ничего уже и не помнитъ о видѣнныхъ ею ранѣе идеяхъ. Только смутно и постепенно пробуждается въ душѣ *воспоминаніе*, анамнезисъ объ утраченныхъ образахъ-идеяхъ, которыя путемъ *катхарзиса*, очищенія постепенно достигаютъ нашего сознанія и познанія.

4. По *смерти* тѣла душа *возвращается* обратно, въ сверхчувственный міръ. Ея дальнѣйшія судьбы зависятъ отъ качества тѣхъ поступковъ, какіе она совершала, живя въ плотскомъ тѣлѣ *на землѣ*. Ведшіе *порочную* жизнь терпятъ за то различныя *кары*, а добродѣтельные получаютъ соотвѣтственныя награды.

Въ небесахъ души опять-таки и послѣ возвращенія туда не остаются навсегда. Имъ вновь суждено вступать въ земную жизнь: сообразно роду прежней ихъ земной жизни, онѣ снова рождаются либо въ тѣлахъ *животныхъ*, либо въ человѣческомъ видѣ съ различными прирожденными наклонностями. Круговоротъ все продолжается: души опять разстаются со своими умирающими тѣлами и вновь нарождаются на землѣ въ новыхъ тѣлахъ. Такимъ образомъ Платонъ въ миѳахъ учитъ не только предсуществованію и безсмертію индивидуальной души, но и метампсихозу.

---

### 6. *Значеніе психологіи Платона.*

При общемъ обозрѣніи психологіи Платона мы видимъ, что онъ ничуть не удовлетворился матеріализмомъ Демокрита, умертвившимъ природу и низведшимъ ее на механическія движенія атомовъ. Платонъ отдалъ дань древнему хюлозоизму въ своемъ ученіи о міровой душѣ. Источникомъ всѣхъ живыхъ существъ и вообще всѣхъ міровыхъ дѣяній служитъ живая и одушевленная сущность міра и идея верховнаго блага.

Ученіе о сущности индивидуальной души у Платона развито недостаточно. Но здѣсь замѣтны еще ясные слѣды наивной матеріализаціи души; допущена даже опредѣленная локализація душевныхъ способностей по различнымъ органамъ тѣла. Душа тѣсно связана съ тѣломъ и раздѣляетъ его участь.

Платонъ развиваетъ ученіе о градаціи душъ растительной, животной и человѣческой. Оригинально его ученіе о раздѣленіи душевныхъ способностей въ человѣкѣ, хотя это раздѣленіе исходитъ изъ основанія *этическаго*, чуждаго психологіи.

Въ душѣ человѣка положена глубокая пропасть между ея *безсмертною* частью, вселенскимъ разумомъ, полученною, такъ сказать, нами въ займы, на время, — и между ея *смертною*, индивидуальною областію, подверженною гибели вмѣстѣ съ тѣлеснымъ организмомъ. Душа человѣческая, — единая, по свидѣтельству нашего сознанія, — разорвана у Платона пополамъ, обращена въ *двойчатку* — и возсоединилъ ее — только Декартъ!

Платонъ не придавалъ особеннаго значенія психологіи, какъ спеціальной наукѣ, хотя и оставилъ нѣсколько цѣнныхъ мыслей, которыя при обработкѣ ихъ мастеромъ дѣла могли оказаться весьма плодотворными. Мы увидимъ ниже, какъ ими воспользовался великій ученикъ Платона, безсмертный Аристотель.

ГЛАВА VI.

## АРИСТОТЕЛЬ.

1. Аристотель, первый изъ философовъ, выдѣлилъ психологію въ особую науку и написалъ спеціальный психологическій трактатъ. Воззрѣнія на душу разсѣяны также во многихъ трудахъ Аристотеля, какъ то въ его „Метафизикѣ", „Этикѣ", „Физикѣ" и „Реторикѣ".

Спеціальный трактатъ Аристотеля носитъ заглавіе Περὶ ψυχῆς, „О душѣ", и цѣненъ для насъ не только тѣмъ, что въ немъ изложены взгляды самого Аристотеля, но еще и потому, что Аристотель представилъ въ немъ исторію психологіи въ Греціи, т. е. собралъ (хотя и не систематически) взгляды на душу, высказанные его предшественниками. Обычная метода Аристотеля, которой онъ держался и въ своемъ психологическомъ сочиненіи, состоитъ въ томъ, что прежде, чѣмъ предлагать свое собственное мнѣніе, онъ излагаетъ ученія прежнихъ психологовъ, сопоставляетъ ихъ и подвергаетъ критикѣ, показывающей, въ чемъ они неудовлетворительны.

2. Сообщимъ вкратцѣ содержаніе этого перваго психологическаго трактата, заключающаго въ себѣ три книги.

I книга имѣетъ, преимущественно, *историческое* содержаніе и представляетъ, какъ сказано, исторію греческой психологіи. II и III книги излагаютъ психологію самого Аристотеля. Впрочемъ, если въ первой книгѣ при изложеніи и разборѣ чужихъ мнѣній дѣлались намеки и на собственныя теоріи, то и при изложеніи своихъ теорій Аристотель нерѣдко сообщаетъ

историческія и критическія справки и принимаетъ къ соображенію мнѣнія прежнихъ изслѣдователей души.

По главамъ указанныя три книги трактата о душѣ распадаются такъ.

*Книга I.* Глава I содержитъ приступъ къ сочиненію, излагаетъ важность науки психологіи, методы рѣшенія и трудности психологическихъ вопросовъ. Глава II сопоставляетъ древнія ученія, въ чемъ они между собою согласуются и чѣмъ разногласятъ. Глава III—V обсуждаютъ психологическія теоріи разныхъ философовъ, главнымъ образомъ, какъ и всегда у Аристотеля, — его учителя *Платона*.

*Книга II* имѣетъ, по преимуществу, характеръ *физіологическій*. Главы I — III содержатъ опредѣленіе души и ея способностей (особенно, глава III). Глава IV трактуетъ душу растительную и питающую (по терминологіи схоластиковъ, anima vegetans et nutriens). Глава V — XII говорятъ о способности ощущеній, при чемъ разсматриваются зрѣніе (глава VII), слухъ (глава VIII), обоняніе (глава IX), вкусъ (глава X), осязаніе (глава XI).

*Книга III* наиболѣе соотвѣтствуетъ нашимъ системамъ психологіи. Въ главахъ I и II продолжается обзоръ теоріи внѣшнихъ чувствъ. Глава III трактуетъ фантазію. Главы IV—VIII излагаютъ ученія Аристотеля о мнѣніи и разумѣ. Главы IX—XI говорятъ о пространственномъ перемѣщеніи, какъ способности души (τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον). Наконецъ, главы XII и XIII трактуютъ о способностяхъ души.

Аристотелевы психологія и физіологія самымъ тѣснымъ образомъ связаны съ его метафизикою и физикою. Вотъ почему, прежде, чѣмъ приступить къ обозрѣнію спеціально психологіи Аристотеля, намъ необходимо ознакомиться съ важнѣйшими положеніями его ученія о бытіи, причинахъ, природѣ.

---

### 1. Основы Аристотелевой метафизики.

1. При изложеніи Аристотелевой метафизики исходное понятіе—существо, *бытіе*, усія (οὐσία).

*Усія* у Аристотеля имѣетъ нѣсколько значеній, но главное ея значеніе это именно то, которое мы приведемъ сейчасъ: индивидъ.

Въ этомъ смыслѣ субстанціею, усіею Аристотель считаетъ прежде всего *индивидуальныя особи и вещи*, единичныя существа и предметы, т. е. существа и вещи, воспринимаемыя чувствами, напр., *вотъ этотъ*, данный человѣкъ, *эта вотъ* лошадь и т. п.

Индивидуальныя существа, т. е. души плюсъ ихъ тѣла, выступаютъ носителями разныхъ качествъ, отношеній, количествъ; они находятся въ пространствѣ и времени, имѣютъ положеніе, владѣютъ чѣмъ-либо, дѣйствуютъ и страдаютъ. Индивиды не нуждаются въ носителѣ, а сами наоборотъ бываютъ носителями всѣхъ сказанныхъ выше признаковъ (категорій).

Индивиды Аристотель называютъ *первыми субстанціями* (πρῶται οὐσίαι) въ отличіе отъ родовъ, идей общихъ или абстрактныхъ субстанцій, — *вторыхъ субстанцій* (δευτέραι οὐσίαι), вторыхъ усій.

Отдавая должное индивидуальности, считая однѣ только особи за подлинныя или „первыя“ субстанціи, Аристотель, однако, остаётся вѣренъ и метафизикѣ своего стараго учителя Платона. И Аристотель признаётъ, что отдѣльная вещь является продуктомъ соединенія двухъ общихъ началъ, а именно: 1) вещества, *матеріи, хюлэ* (ὕλη) и 2) *формы, эйдосъ* (εἶδος) [1]).

Каждое существо, каждый предметъ предполагаетъ вещество, изъ котораго оно состоитъ, или изъ котораго оно сдѣлано. Вещество же становится такою или иною опредѣленною вещью только, благодаря тому, что оно приняло на себя соотвѣтствующую форму.

2. Ученіе о матеріи и формѣ, какъ о причинахъ, хотя и взято Аристотелемъ отъ Платона, за то развито у него несравненно подробнѣе, чѣмъ у его наставника.

---

[1]) Платонъ предпочитаетъ терминъ „идея“; Аристотель — „эйдосъ“, что̀ переводится латинскимъ словомъ „форма“; оба греческіе термина—одного корня (какъ и „идолы“ Дамокрита), родственнаго русскому „видѣть“.

Изложимъ знаменитое ученіе Аристотеля о „четырехъ причинахъ“ вещей (по обозначенію средневѣковыхъ схоластиковъ-аристотеликовъ):

1) causa *materialis*,
2) causa *formalis*,
3) causa *movens* или *efficiens*,
4) causa *finalis*,

т. е. о причинахъ: 1) *матеріальной*, 2) *формальной*, 3) *движущей* или производящей и 4) *цѣлевой* (иногда по русски, хотя и вполнѣ неправильно, называемой *конечною* [1]).

---

## 2. Ученіе о причинахъ.

### *I. Матеріальная причина.*

1. Веществомъ Аристотель называетъ *то, изъ чего* (сдѣлана и происходитъ вещь), *то экъ ху* (τὸ ἐξ οὗ); бронза есть матерія статуи, которую изъ нея отливаютъ, камни и бревна суть матерія дома, сѣмя — матерія дерева, буквы — матерія слова и т. п.

Опредѣленныя и единичныя вещи происходятъ изъ матеріи, но сама матерія, вещество, еще не опредѣлена и неограничена, въ ней нѣтъ предѣловъ и границъ. Матерія для производства вещей и существъ подлежитъ опредѣленію и ограниченію. Поэтому Аристотель называетъ вещество — *неопредѣленное, аористонъ* (ἀόριστον) и *неограниченное, апейронъ* (ἄπειρον).

2. Матерію нельзя назвать чистымъ *небытіемъ, мэонъ* (μὴ ὄν); вѣдь она только *пока* еще не оформлена, не получила опредѣленія и ограниченія. Но матерія, съ другой стороны, не есть еще и то, чѣмъ она станетъ, получивъ форму. Она

---

[1]) *Конечная* причина есть невѣрный переводъ слова *finalis*. Finis по латыни обозначаетъ и *цѣль*, и *конецъ*. Въ данномъ случаѣ finalis имѣетъ кореннымъ значеніемъ finis — цѣль, а невѣжественные переводчики взяли finis, какъ конецъ, т. е. перепутали значенія слова finis.

только способна принять форму, она есть *возможность, дюнамисъ* (δύναμις) того, что изъ нея выйдетъ. У матеріи не достаётъ еще дѣйствительности. Буквы — еще не дѣйствительное слово, а только слово въ возможности, сѣмя — не дерево, а возможность дерева, бревно — не домъ, а лишь возможность дома и т. д.

Если матерія есть возможность, то она постоянно переходитъ въ видѣ отдѣльныхъ создавшихся вещей въ дѣйствительность. Слѣдовательно, между этими двумя полюсами, возможностью и дѣйствительностью есть переходъ, *генезисъ* (γένεσις).

3. Генезисъ выражается въ томъ, что бытіе, усія, имѣвшее ранѣе одни качества, получаетъ другія свойства. Но эту перемѣну качествъ отнюдь нельзя, по Аристотелю, понимать такъ, что одно качество *само* претворяется или переходитъ въ другое, ему противоположное. Теплота всегда остаётся теплотою, — и не можетъ стать холодомъ. Качества при генезисѣ только *смѣняются*, т. е. одно какъ-бы уходитъ, а другое занимаетъ его мѣсто.

Если качества только замѣняютъ одно другое, то, значитъ, есть что-то такое, что при смѣнѣ качествъ само-то *остаётся* неприкосновеннымъ, *пребываетъ* (ὑπομένει), какъ носитель этихъ смѣняющихъ другъ друга качествъ; качества мѣняющіяся немыслимы безъ нѣкоего основанія, безъ *субстрата, хюпокёйменонъ* (ὑποκείμενον). Качества, уступая мѣсто одно другому, суть состоянія, *пàтхосъ* (πάθος) своего субстрата.

4. Итакъ, матерія есть *основаніе* или носительница, субстратъ смѣнныхъ качествъ—а потому ея и нельзя не признать тоже бытіемъ, усія. *Въ ней* находятся различныя свойства и состоянія.

Всякое возникновеніе и развитіе предполагаетъ субстратъ, въ которомъ оно свершается. *Первая* же матерія или матерія вообще, слѣдовательно, должна быть *раньше* всякаго развитія и *раньше* начала всѣхъ вещей: она должна была существовать и существуетъ—всегда. Матерія есть невозникшее и непреходящее, она есть *начало* и *причина, архэ, айтія* (ἀρχή, αἰτία).

## *II. Формальная причина.*

1. Другою причиною Аристотель считаетъ *причину формальную*, causa formalis, по терминологіи схоластиковъ.

Какъ мы уже знаемъ, для происхожденія міра и отдѣльныхъ вещей недостаточно одной матеріи: необходимо нужна еще и *форма* для того, чтобы началось возникновеніе и развитіе живыхъ существъ и вещей. Поскольку матерія не обладаетъ еще формою, она пока есть лишь возможность, она можетъ еще принять на себя ту или другую форму. Всякое развитіе есть стремленіе матеріи къ формѣ. Воплощеніе формы есть *дѣйствительность* того, что ранѣе, до того было одною лишь возможностью. Сѣмя есть только возможность дерева; стремясь къ своей формѣ, идеѣ дерева, оно растетъ, дабы стать дѣйствительнымъ деревомъ. Когда дерево выростетъ изъ сѣмени, то возможность станетъ дѣйствительностью, т. е. матерія приметъ въ себя форму дерева и индивидъ — дерево станетъ отправлять всѣ тѣ функціи, которыя характерны для дерева, какъ организма.

Форма состоитъ въ полнотѣ бытія, въ *дѣятельности, энергіи* (ἐνέργεια, actus).

2. Для обозначенія состоянія дѣятельности Аристотель иногда употребляетъ еще изобрѣтенный имъ самимъ неологизмъ, слово *энтелехія*.

По догадкѣ *Густава Тейхмюллеуа*, Аристотель взялъ существующее слово *энделехейя* — ἐνδελέχεια и измѣнилъ въ немъ букву *дэльту* — д на *тау* — т.

Энделехія значитъ *непрерывность*. Такимъ образомъ Аристотель будто бы хотѣлъ обозначить, что дѣйствительность организма состоитъ въ *непрерывной дѣятельности* его, сообразно своей природѣ, т. е. формѣ. Звукъ т, замѣняющій собою д, имѣетъ цѣлью показать, что дѣйствительность состоитъ въ стремленіи къ достиженію *цѣли, тѣлосъ* (τέλος), ибо, какъ мы увидимъ ниже, *форма есть* и *цѣль* развитія.

3. Форма или идея предшествуетъ генезису или образованію отдѣльной особи и единичной вещи. Она осуществляется въ отдѣльныхъ предметахъ, соединяя и организуя части веще-

ства. Никакихъ индивидуальныхъ вещей и существъ не могло бы въ мірѣ и быть, если бы не было формъ; только благодаря формѣ своей, одна вещь отличается отъ другой вещи и обладаетъ реальностью. Форма есть и причина, *αἰτία* и *οὐσία*, субстанція. Если Аристотель признаётъ индивиды οὐσίями, субстанціями, то не можетъ онъ отказать въ субстанціальности и формамъ, которыя дѣлаютъ всѣ эти индивиды реальностями, даютъ всѣмъ имъ бытіе и творятъ ихъ индивидами.

Итакъ, у Аристотеля субстанціи не одни только индивиды, но такъ же и оба *общія* начала — матерія и форма. Великая заслуга Аристотеля по сравненію съ Платономъ заключается въ томъ, что, сохраняя общее метафизическое основаніе — идеализмъ, онъ отвѣтилъ на тотъ вопросъ, который остался у его учителя безъ отвѣта: какъ форма овладѣваетъ матеріею? По Аристотелю, форма постепенно въ видѣ *эволюціи* — генезиса заставляетъ матерію осуществлять ее (форму). Эволюція есть великій принципъ, изобрѣтенный Аристотелемъ.

### *III. Причина движущая или производящая.*

На ряду съ матеріею и формой у Аристотеля приводится еще *причина движущая* или *производящая*, causa movens vel efficiens, *ἀρχὴ κινοῦσα, ποιὸν αἴτιον*. Но эта причина не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а сводится къ формѣ.

Камней и бревенъ при постройкѣ зданія идея или форма не движетъ сама непосредственно: двигающею силой являются въ этомъ случаѣ строитель или его рабочіе; но вѣдь и они приводятъ въ движеніе строительные матеріалы только потому, что въ умѣ архитектора имѣется форма или *планъ* предполагаемаго строенія — значитъ, все-таки движеніе-то исходитъ отъ формы. Это въ дѣлахъ рукъ человѣческихъ. Но то же самое и въ органической природѣ. Дубъ растетъ и развивается тоже отъ того, что его принуждаетъ къ тому его форма, типъ дуба, производя въ немъ движенія роста.

Для того, чтобы форма могла служить источникомъ дви-

женія (то, откуда движеніе, ὅθεν ἡ κίνησις), необходимо, чтобы форма была не обособлена отъ матеріи, но заключалась въ ней. Форма имѣетъ значеніе дѣйствующей причины, поскольку она остаётся и присутствуетъ въ матеріи. Она не въ царствѣ идей, на небесахъ, какъ было у Платона. „Человѣкъ порождаетъ человѣка", ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, часто говоритъ Аристотель. Не *идея* человѣка порождаетъ новаго, живого человѣка; такого человѣка порождаетъ отецъ, т. е. другой живой, индивидуальный человѣкъ, въ которомъ идея или форма человѣка уже соединена съ матеріею. Форма есть энергія и функція *опредѣленной* области матеріи. Организованная въ извѣстный типъ, матерія дѣйствуетъ на участокъ матеріи, еще не опредѣленной, не получившей еще формы, и старается возбудить ее сформироваться въ тотъ же типъ, какой есть въ ней.

Возникновеніе единичныхъ живыхъ вещей, т. е. организмовъ обусловлено природою, вѣчнымъ и первоначальнымъ соединеніемъ обоихъ великихъ началъ, матеріи и формы. И здѣсь надо отмѣтить важную поправку Аристотеля сравнительно съ Платономъ. У того отъ идей происходили и организмы, и неодушевленныя вещи (конность, стольность). У Аристотеля форма создаётъ только живыя вещи, т. е. одушевленные организмы, существа съ душою плюсъ тѣло.

---

### *IV. Причина цѣлевая.*

Четвертая причина — цѣль, causa finalis, *телосъ, то ху хе́нека* (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα—то, ради чего (есть вещь). Аристотель, впрочемъ, указываетъ, что цѣль, какъ движущая причина, совпадаетъ съ формою. Напр., цѣль дѣйствій врача надъ паціентами — *здоровье* послѣднихъ: но здоровье есть извѣстная *форма* тѣлеснаго состоянія, которая, какъ идея, присутствуетъ въ умѣ врача и въ качествѣ цѣли вызываетъ его опредѣленныя движенія и дѣйствія. Это въ дѣйствіяхъ человѣка; но и въ природѣ тоже, а именно въ организмахъ 1) *цѣль* развитія есть ихъ 2) *форма*, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и 3) *движущая причина*.

---

### 3. Понятіе „природы".

1. Понятію міровой души у Платона соотвѣтствуетъ у Аристотеля понятіе *природы, фюсисъ* (φύσις). Вся метафизика Аристотеля, поскольку она учитъ о формахъ, есть, строго говоря, натурфилософія, а его психологія, составляя отдѣлъ его метафизики, отдѣлъ, касающійся живыхъ существъ, есть собственно — біологія, ученіе о душѣ-жизни.

Природа есть *первоначальное* и нераздѣльное единство обоихъ великихъ началъ, матеріи и формы. Всѣ вещи природы, т. е. животныя и растенія, одушевлены, имѣютъ жизнь, т. е. *сами въ себѣ* заключаютъ причину движенія и покоя, обладаютъ *самоподвижностью*.

Этимъ произведенія природы отличаются отъ продуктовъ *человѣческой техники*. Мѣбель не имѣетъ въ себѣ начала движенія: ее могутъ приводить въ движеніе только *внѣшнія* причины. За то, напр., сѣмя въ самомъ себѣ имѣетъ причину своего развитія. Не говоримъ уже о животныхъ, самопроизвольно передвигающихъ себя съ мѣста на мѣсто. Природа вообще характеризуется *движеніемъ*.

2. *Движеніе* Аристотель понимаетъ, какъ *переходъ отъ возможности* къ дѣйствительности. Чистая возможность, равно, какъ и чистая дѣйствительность, т. е. цѣль движенія, сами не могутъ имѣть движенія. Движеніе порождается только участіемъ возможнаго въ дѣйствительности.

Наличность подходящей *почвы* есть *возможность* для произрастанія дерева. Но дерево не выростетъ безъ сѣмени. Сѣмя есть возможность дерева, но не такая простая возможность, какъ почва и прочія внѣшнія условія: сѣмя есть *дѣйствительная возможность*, возможность, участвующая уже въ дѣйствительности. Сѣмя развивается въ дерево—возможность переходитъ въ дѣйствительность, и именно въ *переходъ* этомъ-то и состоитъ *движеніе*, по мнѣнію Аристотеля.

3. Движеніе, разумѣется, прекращается, какъ только достигнута соотвѣтственная цѣль, т. е. та дѣйствительность, осуществить которую для движенія ставилось цѣлью. Движеніе

можетъ считаться *недовершенною дѣйствительностью, энтелехія ателе́съ* (ἐντελέχεια ἀτελής).

По прекращеніи движенія можетъ возникнуть новое, другое движеніе,—въ томъ именно случаѣ, если цѣль, уже достигнутая, представляетъ собою *возможность* какой-либо иной, высшей дѣйствительности, или новой цѣли.

Итакъ, движеніе порождается воздѣйствіемъ формы или идеи, дѣйствительности на матерію или возможность.

4. Аристотель насчитываетъ такіе роды движенія: 1) пространственное перемѣщеніе, *то кинетикòнъ катà тонъ тòпонъ* (τὸ κινητικὸν κατὰ τὸν τόπον), 2) измѣненіе, *алдіосисъ* (ἀλλοίωσις), 3) рожденіе и смерть, *генесисъ кай фторà* (γένεσις καὶ φθορά) и 4) *увеличеніе и уменьшеніе, ауксесисъ кай минюсисъ* (αὔξησις καὶ μείωσις).

## 4. Общее ученіе о душѣ, какъ животворческой силѣ.

1. Послѣ этихъ общихъ метафизическихъ положеній обратимся къ спеціальному ученію о душѣ. Всѣ существа живыя, самоподвижныя или одушевленныя, отличаются отъ неодушевленныхъ тѣлъ и простыхъ веществъ тѣмъ, что обладаютъ душою, *псюхэ́* (ψυχή) и только о нихъ и трактуетъ Аристотелева психологія; въ неодушевленныхъ вещахъ не работаетъ форма-идея,—и стольность не можетъ быть, по Аристотелю формою.

Начало *животныхъ* — душа (ἀρχὴ τῶν ζῴων ἡ ψυχή) которую Аристотель опредѣляетъ какъ *первую энтелехію физическаго организованнаго тѣла* [1]). Энтелехія есть полнота бытія, полная дѣятельность, существенная функція или форма. Душа есть энтелехія тѣла, его жизненный центръ, т. е. душа есть существенная форма тѣла; а плотское тѣло, значитъ, есть тотъ субстратъ или *субъектъ* (ὑποκείμενον), въ которомъ эта форма осуществляется.

Душа, какъ форма или энтелехія *безтѣлесна*, но именно, какъ форма даннаго *тѣла*, она и *неотдѣлима* отъ него (οὐ χωριστὴ τοῦ σώματος); она раздѣляетъ его конечную гибельную

[1]) Подробное толкованіе этого опредѣленія см. ниже, на стр. 64.

судьбу. Душа не можетъ существовать независимо отъ своего тѣла и вообще *безъ него*.

Значитъ *нѣтъ*, по Аристотелю, ни предсуществованія души *до* рожденія соотвѣтствующаго ей тѣла на землѣ, *нѣтъ* и *безсмертія*, или существованія души *послѣ смерти* тѣла, гдѣ-то въ небесныхъ мѣстахъ. Душа возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, да и разрушается вмѣстѣ съ его гибелью: со смертью субстрата прекращается и функція его.

Отношеніе души и тѣла Аристотель сравниваетъ съ отношеніемъ зрѣнія къ глазу. Зрѣніе есть энтелехія, форма, опредѣляющая цѣль глаза; такъ и душа есть энтелехія, форма, цѣль тѣла. Тѣло не можетъ быть безъ души, т. е. безъ жизни. Какъ зрѣніе въ качествѣ энтелехіи глаза безтѣлесно, такъ безтѣлесна и душа. Но и какъ зрѣніе неотдѣлимо отъ глаза — и безъ него не можетъ существовать, такъ и душа не существуетъ безъ тѣла, и неотдѣлима отъ него.

2. Итакъ, *душа*, по Аристотелю, отнюдь не есть какое-либо существо, особое отъ тѣла, *не есть самобытная* и самостоятельная *субстанція*, какъ представлялъ себѣ впослѣдствіи душу *Декартъ* (см. VIII главу). *Дуализмъ* въ пониманіи души и тѣла совершенно еще чуждъ Аристотелю и греческому мышленію вообще.

Но не нужно понимать психологическое ученіе Аристотеля и въ смыслѣ *матеріализма*, къ чему очень склонны нѣкоторые современные натуралисты, думающіе найти въ Аристотелѣ своего единомышленника въ древности. Если душа есть *цѣль, энергія, энтелехія* и *форма* тѣла, то вся суть дѣла — въ душѣ, а не въ тѣлѣ.

Не тѣлесные процессы составляютъ душу, а наоборотъ: *всѣ процессы тѣла* обусловливаются и опредѣляются *душою*. Душа *правитъ* тѣломъ, душа *движетъ* тѣло, душа *активна;* тѣло существуетъ *ради* души, какъ ради своей *цѣли*.

Такимъ образомъ мы видимъ, что психологія грековъ вообще и Аристотеля въ частности вращается въ совсѣмъ иной плоскости мышленія, нежели наша современная психологія. Аристотель не матеріалистъ и не спиритуалистъ, и эти нынѣшнія рубрики отнюдь не относятся къ нему. Греческая психологія—

особый типъ построенія этой науки, съ трудомъ понятный для насъ, выросшихъ на психологіи Декарта и всегда руководящихся ею безсознательно уже.

3. Разсмотримъ Аристотелево опредѣленіе души.

Ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, говоритъ Аристотель.

Душа есть первая энтелехія природнаго организованнаго тѣла.

Тѣло, *сома* (σῶμα), есть въ данномъ случаѣ такое тѣло, которое въ самомъ себѣ имѣетъ начало движенія. Этимъ, т. е. самоподвижностью отличаются, по Аристотелю, всѣ вещи природныя или *физическія* тѣла (*фюсисъ*, φύσις, природа) отъ машинъ и *искусственныхъ* произведеній человѣческой техники, которыя по своему произволу не могутъ совершать движеній, но движутся по приложеніи къ нимъ чужой силы извнѣ.

Но всѣ простые *элементы*, какъ то: земля, огонь и т. д., тоже вѣдь суть физическія или природныя тѣла и имѣютъ каждый свою спеціальную форму, энергію — и до нѣкоторой степени даже самоподвижность (напр., огонь самъ собою движется *кверху*, отдаляясь отъ центра). Поэтому недостаточно было назвать душу просто энтелехіею физическаго тѣла, а надобно было добавочно еще внести въ опредѣленіе души, что она есть энтелехія именно *организованнаго*, а не просто природнаго тѣла.

Организованное тѣло (σῶμα ὀργανικόν) есть уже такое тѣло, всѣ части коего объединены, всѣ вмѣстѣ соотносятся къ единой опредѣленной *цѣли* и служатъ къ ея осуществленію въ качествѣ *орудій*, средствъ, *органовъ* (ὄργανα). Такимъ образомъ душа есть энтелехія не всякихъ и не всѣхъ физическихъ тѣлъ, а только *тѣлъ организованныхъ и физическихъ*, т. е.:

1) растеній,

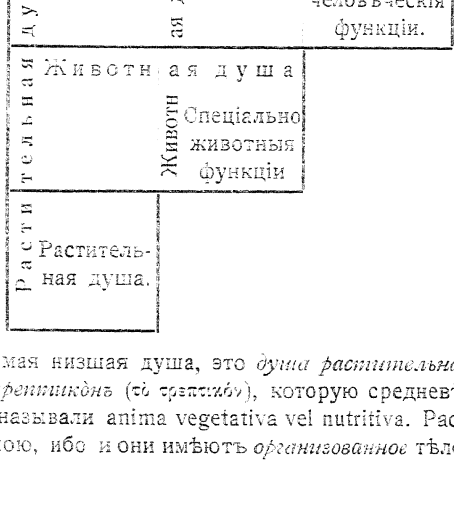
2) животныхъ и въ томъ числѣ —

3) человѣка.

## 5. ПСИХОЛОГІЯ АРИСТОТЕЛЯ.

1. По Аристотелю, всѣ организованныя существа или живыя тѣла *одушевлены*; понятія организованнаго и одушевленнаго (продуктъ формы) совпадаютъ.

Растенія, животныя и человѣкъ различаются между собою объемомъ и широтою психическихъ функцій. Растительная, животная и человѣческая душа представляютъ собой какъ бы *три слоя*, изъ которыхъ низшіе могутъ существовать безъ высшихъ, а высшіе включаютъ въ себя и низшіе. Животная душа есть душа растительная съ прибавкою совокупности специфически животныхъ функцій, которыхъ нѣтъ у растенія. Человѣкъ обладаетъ и растительною, и животною душою съ добавкою цѣлой группы спеціально человѣческихъ душевныхъ функцій. Какъ мы видѣли, это раздѣленіе слоевъ души имѣлось еще въ теоріяхъ Анаксагора и Платона. Соотношеніе слоевъ можно представить графически такъ:




1) Самая низшая душа, это *душа растительная—питающая, то τρεπτικόν* (τὸ τρεπτικόν), которую средневѣковые аристотелики называли anima vegetativa vel nutritiva. Растенія обладаютъ душою, ибо и они имѣютъ *организованное* тѣло, обладаю-

щее энтелехіею. Энтелехія растеній или растительная душа ограничиваегся только элементарными актами или функціями: 1) *питанія* и 2) *воспроизведенія;* она есть жизненная сила, преобразующая неорганическія вещества въ органическія и дѣлающая возможнымъ воспроизведеніе впредь подобныхъ же существъ, такихъ же индивидуальныхъ растеній („похоти" у Платона).

Растенія *ниже* животныхъ. Это—де замѣтно и внѣшнимъ образомъ. У растеній, по мнѣнію Аристотеля, не имѣется *раздѣленія половъ* мужскаго отъ женскаго. *Корни,* которые соотвѣтствуютъ у растеній *рту* животныхъ, направлены *книзу*, а не кверху, тогда какъ, вѣдь, верхъ якобы „благороднѣе" низа, и этимъ-то, т. е. произведеніемъ все новыхъ и новыхъ индивидовъ того же рода, растенія тоже участвуютъ въ вѣчности и въ божественномъ.

II. *Животныя,* кромѣ 1) „растительной" души, т. е. функцій питанія и размноженія, имѣютъ еще способность 2) *перемѣщаться въ пространствѣ* (τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον). Затѣмъ животнымъ присуще еще 3) *ощущеніе* (τὸ αἰσθητικόν). Кромѣ того, какъ мы увидимъ ниже, (не всѣ) животныя наравнѣ съ человѣкомъ обладаютъ еще нѣкоторыми душевными способностями, а именно, 4) памятью, 5) воображеніемъ и 6) желаніемъ. Но у нихъ нѣтъ ни мнѣнія или обсужденія, ни теоретическаго разума, ни воли, каковыя способности суть привиллегія человѣка.

2. Обратимся теперь къ анализу высшихъ способностей животной души, прежде всего—ощущеній.

*Ощущающая* душа есть энтелехія особеннаго матеріальнаго субстрата. Изъ крови выдѣляется особое *теплое* вещество (*то θερμόν*, τὸ θερμόν), сродное эѳиру и подобное огню. Это „теплое", соединившись съ воздухомъ, создаётъ *пневму* (πνεῦμα), которая есть *возможность* психической жизни у животныхъ и ея матеріальный *субстратъ*[1]. Эта „пневма" локализуется Аристотелемъ въ *сердцѣ*.

Поэтому *сердце, кардія* (καρδία), по мнѣнію Аристотеля, есть въ нашемъ тѣлѣ *центральный органъ* всей душевной жизни, т. е. играетъ ту же роль, какую современные физіологи

---

[1]) πνέω, дышу, мы уже встрѣчали выше, у Анаксимена.

приписываютъ *мозгу*. Мозгъ же, по Аристотелю, не имѣетъ къ психической дѣятельности никакого спеціальнаго отношенія и не ближе къ ней, чѣмъ какая бы то ни была *другая часть* тѣла. Въ философіи Аристотеля мозгъ относится къ системѣ *кровообращенія*, а именно, въ немъ прохолаживается черезчуръ теплая кровь, подымающаяся туда изъ сердца.

3. Ощущенія возможны, благодаря наличности такъ называемыхъ *органовъ чувствъ*. Чувственныя воспріятія, какъ мы уже видѣли, суть осуществленіе или форма, или цѣль *воспринимающаго вещества*, т. е. матеріальнаго состава самихъ органовъ чувствъ, — напр., для глаза — его *зрѣніе*. Матерія же воспринимаемаго *внѣшняго предмета* отнюдь не переходитъ въ воспріятіе; въ наши чувства извнѣ ничего не переходитъ, каковой переходъ предполагаетъ наивная точка зрѣнія.

Значитъ, всякій чувственный органъ долженъ въ *самомъ себѣ* содержать тѣ самыя вещества, какія находятся въ воспринимаемомъ внѣшнемъ предметѣ. Такъ смотрѣлъ на дѣло и *Эмпедоклъ*. Воспринимающій органъ, по Аристотелю, долженъ *въ возможности* содержать все то, что̀ *въ дѣйствительности* есть во внѣшнемъ предметѣ. Мясо (мускульная ткань), напр., какъ органъ, доставляющій осязательныя ощущенія, для выполненія этой цѣли, должно состоять изъ земли, воды, воздуха, т. е. тѣхъ же самыхъ элементовъ, изъ которыхъ состоятъ и предметы, какіе мы осязаемъ.

4. У Аристотеля есть *два* рода ощущеній: кромѣ ощущеній 1) частностей, ощущеній отъ отдѣльныхъ свойствъ индивидуальныхъ вещей, Аристотель устанавливаетъ еще 2) ощущенія *общихъ* свойствъ внѣшнихъ тѣлъ.

Общія качества вещей, какъ то: *время*, *движеніе*, *число*, *пространство* воспринимаются не отдѣльными чувствами, а центральнымъ чувственнымъ органомъ, *общимъ чувствилищемъ*, sensorium commune, *то койнонъ айстетеріонъ* (τὸ κοινὸν αἰσθητήριον), которое заключается въ *сердцѣ*. Тамъ же, т. е. въ сердцѣ сравниваются и соотносятся всѣ отдѣльныя воспріятія разныхъ чувствъ. Сердце есть матеріальный субстратъ всѣхъ этихъ дѣятельностей, а самыя эти дѣятельности суть энергіи матеріальнаго сердца.

5. Перейдемъ къ способности представленія (imaginatio схоластиковъ и Декарта), фантасіи Аристотеля.

Когда прекращается прямое воздѣйствіе внѣшняго предмета на нашъ органъ чувственнаго воспріятія, то энергія даннаго органа, возбужденная воздѣйствіемъ внѣшняго предмета, сразу не прекращается совершенно, но продолжается, хотя и съ нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ. Отсюда получается *представленіе*, образъ воображенія, *фантасма* — το φάνταγμα. Значитъ, представленіе есть энергія чувственнаго органа *безъ* соотвѣтствующаго внѣшняго раздраженія, т. е. *послѣ* прекращенія послѣдняго.

6. Если такое фантасма мы признаёмъ за отпечатокъ предшествовавшаго внѣшняго воспріятія, то у насъ получается *воспоминаніе*, *мнѣме* (μνήμη). Дѣятельность воображенія называется *фантазія* (φαντασία). Замѣтимъ, что наше нынѣшнее пониманіе фантазіи, какъ способности производить субъективно-новыя сопоставленія идей, есть явленіе уже новаго времени, послѣднихъ трехъ столѣтій.

Воспріятіе (αἴσθησις) и фантасія имѣютъ своимъ предметомъ не общія и необходимыя субстанціи, но относятся къ *единичному* (τὸ καθ' ἕκαστον), къ измѣнчивому, къ возникновенію и гибели единичныхъ вещей.

7. Представленія, фантасма, могутъ быть признаваемы либо за правильныя, либо за ложныя. Эта дѣятельность обсужденія представленій съ точки зрѣнія правильности или ложности называется *мнѣніемъ*, *докса* (δόξα). Способность къ доксѣ называется *то доксастикòнъ* (τὸ δοξαστικόν). И воображеніе, и мнѣніе суть энергіи сердца. Опять все то же матеріальное сердце, *кардія* есть субстратъ и фантасіи, и доксы.

8. Ко всякому ощущенію и воспріятію присоединяется еще *удовольствіе* или *неудовольствіе*. Изъ послѣднихъ происходитъ либо *стремленіе*, либо *отвращеніе*, а въ нихъ состоитъ дѣятельность *желанія*, *орексисъ* (ὄρεξις) или *то орективòнъ* (τὸ ὀρεκτικόν), то эпитюмитикòнъ Платона.

Направленіе себѣ желанія получаютъ къ цѣли, которая состоитъ въ представленіяхъ. Представленіе же вліяетъ на желаніе либо:

1) *безъ всякаго разсужденія,* только въ собственномъ своемъ видѣ простого представленія, либо

2) въ качествѣ мнѣнія, дòксы, основаннаго *на разсужденіи.*

Въ *первомъ* случаѣ орексисъ, желаніе проявляется просто въ видѣ скотскаго или животнаго *вожделѣнія, похоти, эпитюміи* (ἐπιθυμία).

Во *второмъ* же случаѣ орексисъ является уже, какъ *воля, буленсисъ* (βούλησις).

Животныя обладаютъ ощущеніями, памятью, фантасіею, удовольствіемъ и неудовольствіемъ, эпитюміями, òрексисомъ.

Здѣсь предѣльная грань души наивысшихъ животныхъ.

9. *Воля,* какъ сказано, состоитъ изъ *двухъ* элементовъ:

I) *Способность желанія, то орекτикòнъ* (τὸ ὀρεκτικόν) и

II) *Способность разсужденія, то логистикòнъ* или *то булевтикòнъ* (τὸ λογιστικόν, τὸ βουλευτικόν).

Эти два элемента воли тѣсно связаны другъ съ другомъ, а потому *воля,* поскольку она есть *единство,* называется еще и *практическимъ разумомъ, нусъ практикòсъ* (νοῦς πρακτικός).

10. *Мышленіе,* входящее въ практическую область воли, нужно строго отличать отъ мышленія *теоретическаго* — потому, что въ практикѣ мышленіе употребляется *не ради самого себя,* а наоборотъ, направлено на цѣль, стоящую *внѣ* разума, — при теоріи же мышленіе имѣетъ цѣлію только само себя.

Предметы практическаго разума относятся въ область *измѣнчиваго,* такъ какъ они возникаютъ и прекращаютъ свое существованіе, сообразно поступкамъ дѣйствующаго лица.

Итакъ, практическій разумъ основывается на способности мнѣнія, на дòксѣ и, стало быть, мышленіе практическое (эстетическое, этическое и политическое) является энергіею или функціею все того же тѣлеснаго органа, гдѣ локализуется Аристотелемъ мнѣніе, т. е. *сердца.* Физическое, тѣлесное, матеріальное сердце является у Аристотеля субстратомъ всей нашей нравственной дѣятельности.

Теперь намъ ясно, въ чемъ заключается *разница* между

человѣческой и животною душою. У животныхъ—даже и высшихъ нѣтъ способности мнѣнія; они обладаютъ только *воспріятіемъ, памятью, представленіемъ* и *желаніемъ* со всѣми его элементами. Способность же ко мнѣнію, къ доксѣ, есть лишь у человѣка: у него одного только есть *душа разсуждающая, діаноэтикэ псюхэ* (διανοητική ψυχή).

11. Исключительно способностью человѣка является и *теоретическій разумъ, нусъ теоретикосъ* (νοῦς θεωρητικὸς), который надо строго отличать отъ воли или практическаго разума. Но за то онъ и не относится въ собственномъ смыслѣ слова въ *чисто-человѣческую* душу, т. е. теоретическій разумъ отнюдь не есть энергія его индивидуальнаго физическаго организма.

Такимъ образомъ, изъ двухъ духовныхъ особенностей человѣка, которыми онъ отличается отъ животныхъ, — т. е. мнѣнія и теоретическаго разума, — мнѣніе есть *его собственная* принадлежность, т. е. функція его организма, а теоретическій разумъ — нѣтъ: онъ какъ-бы только на время вступаетъ въ человѣческую душу извнѣ, *тюрэтенъ* (θύραθεν), какъ бы изъза двери.

Души растительная и животная съ добавкою человѣческой доксы, т. е. функціи растительная, ощущеніе, память, представленіе, желаніе и мнѣніе, возникаютъ въ человѣкѣ вмѣстѣ съ физическимъ нашимъ организмомъ, какъ его энергія, или какъ энергіи опредѣленныхъ частей тѣла, органовъ чувствъ и сердца: вмѣстѣ же съ тѣломъ онѣ, всѣ эти функціи, и погибаютъ. А теоретическій нусъ совершенно независимъ отъ судебъ тѣла, ничуть съ нимъ не связанъ и нигдѣ, ни въ какомъ тѣлесномъ органѣ, не локализуется.

Само собою разумѣется отсюда, что высшее теоретическое мышленіе общихъ принциповъ и формъ, абстрактныхъ и обособленныхъ отъ единичныхъ вещей (которыя воспринимаются чувствами) не можетъ быть энергіею или функціею нашего чувственнаго тѣла и какого-либо тѣлеснаго органа; обычныя же душевныя функціи представляютъ собою энергію тѣла, энергію матеріи, которую можно воспринимать чувствами, *чувственной матеріи* — хюле айстетѣ (ὕλῃ αἰσθητῇ).

Пока наше мышленіе имѣетъ своимъ предметомъ единичные и чувственные предметы, оно есть только энергія матеріи, индивидуально-сформованной въ видѣ организма — того или другого отдѣльнаго человѣка, Сократа или Антисѳена. Но мышленіе, имѣющее предметъ общія субстанціи, не можетъ быть энергіею матеріи отдѣльнаго лица.

12. Теоретическій разумъ въ своемъ дѣятельномъ состояніи есть *разумъ дѣятельный, поэтическій, нусъ поэтикосъ* (νοῦς ποιητικός).[1]) Онъ есть абсолютная энергія, чистая сущность.

Дѣятельный разумъ, какъ мы уже сказали, никакъ не связанъ съ отдѣльнымъ человѣкомъ: онъ входитъ въ его душу *извнѣ*, въ качествѣ чуждаго элемента и дѣйствуетъ въ человѣкѣ временно. Вселенскій разумъ существовалъ прежде рожденія даннаго лица — и до смерти этого индивида нѣтъ никакого дѣла разуму.

Какъ сущность міра, разумъ абсолютно безсмертенъ. Хотя отдѣльные люди и всѣ участвуютъ въ разумѣ, но, конечно, чисто теоретическая дѣятельность совершается фактически не во всѣхъ людяхъ, а только въ немногихъ, а именно, въ *философахъ*, и то не всегда, и не непрерывно, а только *иногда*, въ отдѣльные моменты.

Разумъ вѣчно присущъ человѣческому роду потому, что всѣ *роды* существъ вѣчны и неизмѣнны; а въ томъ числѣ и человѣческій родъ, участвующій въ разумѣ, да и всѣ животныя и растенія, не имѣющія разума, существуютъ вѣчно, безъ начала и безъ конца, вмѣстѣ съ безначальнымъ и безконечнымъ міромъ.

Роды не переходятъ одинъ въ другой, и границы ихъ отъ вѣка, не стираются, не смѣшиваются другъ съ другомъ. Гра-

---

[1]) Мы не разсматриваемъ ученія о страдательномъ разумѣ, нусъ пати-косъ (νοῦς παθητικός), ибо это ученіе весьма неопредѣленно — и даже не совсѣмъ ясно, насколько оно принадлежитъ самому Аристотелю, а не его школѣ: см. изслѣдованіе по сему предмету моего ученика *П. А. Боковнева* въ Archiv für Geschichte der Philosophie.

ницы родовъ вѣчны и неизмѣнны. Аристотелева система есть совершенная противоположность системѣ *Чарльса Дарвина*. Всѣ существа происходили и происходятъ всегда изъ *однородныхъ* существъ. Всѣ отдѣльные представители этого рода могутъ вымереть, но отъ этого не пострадаетъ самый родъ; онъ не прекратится съ гибелью своихъ индивидуальныхъ представителей, но всегда будетъ существовать, какъ содержаніе разума.

13. Нужно добавить, что психическую жизнь Аристотель, кромѣ растеній, животныхъ и человѣка, приписываетъ еще *звѣздамъ*.

Міръ у Аристотеля раздѣляется на двѣ части — міръ *земной* или *подлунный* и 2) міръ *небесный*.

1) Міръ земной, состоящій изъ четырехъ стихій, несовершенъ и измѣнчивъ.

2) Небесный міръ, состоящій изъ пятаго элемента, *эѳира*, не подлежитъ несовершенству и измѣнчивости. Всѣ его сферы находятся въ постоянномъ и закономѣрномъ круговращеніи. Совершенная форма движенія — по кругу — свойственна лишь одному небесному міру и составляетъ его энтелехію или энергію.

Звѣзды, небесныя существа, не только совершаютъ движеніе, но продѣлываютъ его, такъ сказать, сознательно, т. е. онѣ познаютъ въ совершенствѣ математическіе законы этого движенія. Такимъ образомъ звѣзды являются у Аристотеля одушевленными и мыслящими существами; вдобавокъ къ тому онѣ еще сами чувствуютъ блаженство, порождаемое ихъ дѣятельностью. Вѣроятно, это одушевленіе небесныхъ свѣтилъ есть у Аристотеля отголосокъ древнихъ миѳологическихъ воззрѣній. Звѣздная душа, стало быть, включаетъ въ себя и мышленіе, и удовольствіе.

---

## 6. ЗНАЧЕНІЕ ПСИХОЛОГІИ АРИСТОТЕЛЯ.

1. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что психологическіе взгляды Платона оказали сильное вліяніе на Аристотеля.

Таковы пункты о судьбѣ индивидуальной души, о слояхъ души, объ одушевленности нѣкоторой части предметовъ, такъ сказать, мертвой природы, напр., огня, а также небесныхъ свѣтилъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ надо сказать, что Аристотель не даромъ изучалъ и исторію психологіи въ трудахъ своихъ предшественниковъ. Не одинъ Платонъ, но и большинство древнѣйшихъ мыслителей имѣли свою долю вліянія на безсмертнаго Стагирита: и кровь, и тепло, и движеніе играютъ важную роль въ его психологіи. Особенное же значеніе получаетъ въ его глазахъ способность къ движенію; за правильныя движенія Аристотель одаряетъ разумомъ и блаженствомъ небесныя свѣтила.

2. Справедливость требуетъ, однако, замѣтить, что доктрины, на которыхъ такъ или иначе отозвалось вліяніе Платона, были Аристотелемъ усовершенствованы и передѣланы почти до неузнаваемости, какъ, напр., доктрина о трихотоміи души, имѣвшая у Платона лишь этическое и политическое значеніе. Понятіе о сущности индивидуальной души, не развитое еще у Платона, достигло величайшей степени обработки у Аристотеля и стало удивительнымъ образцомъ философскаго генія, — благодаря оригинальному сочетанію тѣлесности души съ ея имматеріализмомъ, какъ энтелехіи. Душа въ каждомъ отдѣльномъ организмѣ есть его жизненный центръ.

3. Самою главною заслугою Аристотеля въ дѣлѣ психологіи является спеціальный его интересъ къ изученію души и необычайно широкій эмпирическій анализъ психическихъ явленій въ такомъ размѣрѣ, въ какомъ до него въ Греціи еще никто его не практиковалъ. Отъ наблюденія Аристотеля не ушла ни одна область душевной жизни.

Другой вопросъ это — какъ онъ ихъ соединяетъ и объясняетъ. Но мы должны констатировать, что Аристотелю были извѣстны почти всѣ тѣ явленія души, какія насчитываемъ мы теперь: Аристотель разбираетъ и ощущенія, и желанія, и чувствованія, и волю, и интеллектуальные процессы въ ихъ различныхъ оттѣнкахъ: не было лишь у него нашего понятія

о *сознаніи* и указанія на *интроспекцію*, какъ методъ познанія души, что́ сдѣлалъ Декартъ.

Наслѣдіемъ старой греческой психологіи является у Аристотеля включеніе въ область души такихъ процессовъ, которые мы теперь причисляемъ къ явленіямъ чисто-физіологическимъ, какъ напр., питаніе и ходьба или перемѣщеніе въ пространствѣ.

## ГЛАВА VII.

### Судьбы Аристотелевой психологіи.

1. Психологіи Аристотеля исторія европейской мысли судила долгое господство надъ умами — въ теченіе почти двухъ тысячъ лѣтъ. Отдѣльные отголоски Аристотелевой психологіи появляются даже и послѣ того, какъ Декартъ сокрушилъ Аристотеля, далъ совсѣмъ иное опредѣленіе души, какъ res cogitans, указалъ ея сущность въ *сознаніи* и установилъ окончательно ея отдѣльность отъ тѣла, ея полную безтѣлесность, безпространственность, имматеріальность (теорія дуализма).

Несмотря на всю обширность своего психологическаго анализа, Аристотель не дошелъ до пониманія души, какъ сознанія и до полного дуализма души и тѣла. Но для того, чтобы достигнуть этого, необходима была другая гносеологія, нужно было „радикальное сомнѣніе" Декарта. На переходъ отъ Аристотеля къ Декарту европейской философіи понадобилось около двухъ тысячелѣтій.

2. Въ христіанскій періодъ философіи психологія Аристотеля должна была, удерживая свою сущность, подвергнуться, разумѣется, нѣкоторымъ видоизмѣненіямъ въ духѣ новой религіи. Аристотель придавалъ важное значеніе индивидуальности, но не ставилъ ея во главу угла; поэтому индивидуальная душа у него представляетъ собою, такъ сказать, *двойчатку:* одна половина души — личная, но смертная; другая вѣчная, но безличная. Христіанская религія признаётъ единство пси-

хической личности и считаетъ ее безсмертною. Такимъ образомъ, удерживая Аристотелеву догму, прибавили къ ней безсмертіе, которое составляетъ собою непремѣнную и вѣчную часть христіанскаго вѣроученія. Несовмѣстимость обѣихъ точекъ зрѣнія, Аристотелевой и христіанской, не была понятна христіанскимъ богословамъ и философамъ Запада вплоть до появленія, такъ называемыхъ *аверроистовъ*.

Аристотель въ христіанской его интерпретаціи былъ на Западѣ авторитетомъ непререкаемымъ — и всего то насчитывалось тогда два авторитета: Sancta Scriptura, Священное Писаніе да philosophus, т. е. Аристотель. Но вотъ появились аверроисты, т. е. ученые, познакомившіеся черезъ Испанію съ ученіями арабскаго философа *Аверроэса*, который хорошо зналъ Аристотеля и понялъ его несравненно вѣрнѣе, чѣмъ европейскіе богословы. Аверроэсъ полагалъ, что Аристотель отвергаетъ безсмертіе индивидуальной души. Это новшество подняло на христіанскомъ Западѣ страшный переполохъ и, чтобы спасти авторитетъ любезнаго Аристотеля, а также оградить его *церковность*, папскій престолъ поручилъ борьбу противъ новаго пониманія — величайшей ученой силѣ того времени—*Ѳомѣ Аквинскому*, который признанъ былъ потомъ святымъ и равноангельскимъ (doctor angelicus[1]).

3. Если вообще можно говорить о культурномъ и научномъ вліяніи эллинизма на послѣдующую христіанскую цивилизацію, то, несомнѣнно, психологія Аристотеля является одною изъ самыхъ видныхъ частей наслѣдія древней Эллады въ средневѣковой и новой Европѣ. Греческій духъ какъ бы сконцентрировался въ Аристотелѣ и черезъ него продолжалъ жить среди новыхъ условій, новыхъ мѣстъ, народовъ и ученій.

Не предпринимая полной исторіи Аристотелевой психологіи, мы ограничимся нѣсколькими примѣрами—и увидимъ, какъ работали надъ Аристотелемъ представители различныхъ эпохъ.

---

[1]) На старинныхъ портретахъ Ѳомы изображается парящій надъ нимъ Іисусъ Христосъ, отъ коего идетъ къ Ѳомѣ лучъ со словами: Bene de me scripsisti, Thoma! „хорошо ты обо мнѣ понаписалъ, Ѳома!“

4. Наиболѣе замѣчательнымъ трудомъ по психологіи въ концѣ греческой философіи считалось сочиненіе финикійскаго епископа *Немезія* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, о природѣ человѣка. Основа этого сочиненія — въ Аристотелевомъ духѣ, хотя и съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, соотвѣтственно воззрѣніямъ христіанскимъ.

Душа опредѣляется, у немезія, какъ *οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος*, бытіе, само себѣ составляющее цѣль, и безтѣлесное. Душа раздѣляется на двѣ части — разумную и неразумную.

*Разумная* часть души состоитъ изъ *мышленія*, *ощущенія* и *воли*, свобода и независимость которой составляетъ личность.

*Неразумная* же часть въ свою очередь распадается на два отдѣла: 1) способности, ничего у разума не заимствующія, но однако ему подчиняющіяся, какъ *пожеланіе* и *отвращеніе;* 2) душа растительная и жизнетворная.

5. Обратимся къ среднимъ вѣкамъ. Признаніе внутренняго раздвоенія или пониманіе души, какъ *двойчатки*, держалось долго. Фландрскій мистикъ *Hugo a Sancto Victore* написалъ „Четыре книги о душѣ", гдѣ онъ признаётъ въ человѣкѣ тоже двѣ души, разумную и матеріальную. Матеріальная душа описывается почти по Аристотелю и по дософистикамъ. Эта душа состоитъ изъ смѣси огня съ воздухомъ; она сидитъ въ сердцѣ, оттуда подымается въ мозгъ, производитъ пять чувствъ и въ видѣ теплаго пара вызываетъ образы памяти для передачи ихъ разуму.

Въ послѣдующее время „матеріальную душу" стали скрывать подъ разными названіями — „жизненной силы", „жизненныхъ духовъ", *„archei"* и пр. У *Парацельса* архей засѣдаетъ въ желудкѣ, завѣдуетъ пищевареніемъ, претворяетъ, напр., хлѣбъ въ кровь и есть нѣкій второй, маленькій человѣкъ, homuncius, обладающій руками, ногами и головою [1]).

6. Своего рода прогрессъ въ Аристотелевой психологіи совершился въ томъ отношеніи, что придерживаясь, съ одной

---

[1]) Матеріальная душа подъ разными названіями фигурируетъ и въ ученіяхъ *Бруно, Телезія, Ванъ-Гельмонта* и др.

стороны, Аристотелевой „двойчатки“, а съ другой, будучи принуждены категорически признавать безсмертіе души, средневѣковые философы перестали разрывать единую душу на двое— въ вопросѣ объ ея конечной судьбѣ, — но *даровали безсмертіе и низшей душѣ. Альбертъ Великій* училъ, что душа можетъ существовать отдѣльно отъ тѣла, *не* представляетъ собою его функцію и нуждается въ тѣлѣ только для дѣятельности въ *сей земной жизни. Ѳома Аквинскій,* его ученикъ, разъяснялъ, что душа *одна,* и что та же самая душа, которая, какъ „нусъ“ или разумъ, обладаетъ бытіемъ, отъ тѣла отдѣльнымъ, нематеріальнымъ и индивидуальнымъ, производитъ функціи растительныя и животныя.

7. Декартъ, выведя новое пониманіе матеріи и духа, сокрушилъ греческую психологію въ лицѣ Аристотеля и его подновителей. Но и Декартъ еще считался съ Аристотелемъ. Компетентный читатель сейчасъ же узнаетъ Аристотеля (и дософистиковъ) въ одномъ мѣстѣ второй „Медитаціи“ Декарта.

Разбирая, что такое онъ самъ есть, и что такое душа, Декартъ говоритъ: „я принималъ во вниманіе, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю, и приписывалъ всѣ эти дѣйствія душѣ... я воображалъ, что душа есть нѣчто чрезвычайно тонкое и нѣжное, подобное вѣтру, огню или крайне разрѣженному воздуху, который распространенъ въ болѣе грубыхъ частяхъ моего тѣла: occurebat, me *nutrire*, *incedere, sentire* et *cogitare*, quas quidem actiones ad *animam* referebam... exiguum nescio quid imaginabar instar *venti,* vel *ignis*, vel *aetheris,* quod crassioribus mei partibus esset infusum... и далѣе еще: quid vero ex iis, quae *animae* tribueram, *nutrire* vel *incedere?* quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt, nisi fragmenta; *sentire?* nempe etiam hoc non fit sine corpore et permulta sentire visus sum in somnis, quae deinde animadverti me non sentisse; *cogitare?* hic invenio, cogitatio est haec sola, quae a me divelli nequit: ego sum, ego existo, certum est.

Какъ мы видимъ, перебирая функціи души въ порядкѣ отъ низшихъ къ высшимъ, Декартъ держится Аристотелевой схемы: способность *питанія* (то трептикòнъ), *передвиженія* (то кинетикòнъ), *ощущенія* (то айстетикòнъ), *мышленія* (то діаноэ-

тикóнъ и нусъ). Самое cogitatio, основной признакъ души, по Декарту, является отысканнымъ при переборѣ всѣхъ членовъ Аристотелевой схемы и элиминаціи неподходящихъ. Но мы должны здѣсь же и провести громадное различіе между Аристотелемъ и Декартомъ.

У Аристотеля нусъ является даромъ Бога, даннымъ намъ на время и взаймы, У Декарта разумъ есть его собственный разумъ, ему и никому болѣе не принадлежащій, и составляющій отличительный признакъ его, Ренѣ Декарта, индивидуальной души. *Идеализмъ*, философія общаго, какъ основа психологіи, замѣняется со времени Декарта *критическимъ индивидуализмомъ*, философіею личности.

И cogitatio не значитъ только мышленіе, но еще и сознаніе. Сознаніе и индивидуальная субстанція — вотъ основы новой психологіи и метафизики, новой философіи,—философіи критической. Аристотель все стремился познать душу, какъ органическую силу въ природѣ, творящую себѣ тѣло во внѣшнемъ мірѣ. Декартъ научилъ насъ путемъ интроспекціи, непосредственнаго наблюденія видѣть въ собственной индивидуальной душѣ—живое, несомнѣнное „я“, живую субстанцію, прототипъ всякой иной субстанціи внѣ моего „я“.

8. Другое существенное отличіе психологіи Декарта отъ психологіи Аристотеля и всѣхъ древнихъ грековъ заключается въ томъ, что Декартъ окончательно возсоединилъ человѣческую душу — душу, разбитую по частямъ греками. Дробленіе души, — единой, по свидѣтельству нашего живого, непосредственнаго сознанія, послѣ Декарта невозможно: ненужны стали слои и части души и все тому подобное. Мы знаемъ и основаніе, почему грекамъ не удавалось пониманіе души, какъ единаго и нераздѣльнаго міра сознанія, — и почему это удалось Декарту.

Декартъ указалъ субстанціальное „я“, которое всѣ свои дѣйствія или операціи, т. е. акты сознанія творитъ изъ себя и тѣмъ придаетъ имъ единство; Декартъ разъяснилъ, что cogitatio — это не только Аристотелево мышленіе, но и всѣ вообще виды и акты душевной дѣятельности сразу, не исключая

самыхъ низшихъ душевныхъ явленій, какими, по Аристотелю, оказываются, напр., ощущенія.

Декартъ угадалъ, что и ощущенія можно понимать, какъ чисто психическія величины, отвлекаясь ото всякой связи ихъ съ тѣлесными органами. Душа, по Декарту, есть вещь + мыслящая, т. е. res + cogitans, или, другими словами, субстанція плюсъ ея дѣятельности, — единыя, ибо всѣ онѣ выходятъ изъ единаго источника, изъ „я". Геніальнымъ метафизическимъ выраженіемъ психологической формулы Декарта явилась „монада" Лейбница. Но ни Аристотель, ни Платонъ, ни другіе среди грековъ, не могли подняться до высотъ „чистаго критицизма" Декарта и Лейбница...

## ГЛАВА VIII.

### Положеніе науки психологіи въ XVII столѣтіи. Декартъ.

1. Семнадцатое столѣтіе играетъ въ исторіи психологіи особенно важную роль. Въ это время окончательно ниспровергнута была послѣ двухтысячелѣтняго господства въ умахъ европейскихъ мыслителей старая Аристотелева психологія. Ниспровергъ ее титанъ новой философіи — *Декартъ*. Онъ же далъ основу для построенія новаго типа этой науки. Но, кромѣ трудовъ Декарта, къ семнадцатому же вѣку относятся основоположительные для психологіи труды *Лейбница* и *Локка*.

Изложеніе главнѣйшихъ и основныхъ чертъ психологіи трехъ поименованныхъ философовъ составляетъ задачу послѣдующихъ трехъ главъ, написанныхъ по первоисточникамъ.

Если мы оставимъ въ сторонѣ *Юма*, то въ сочиненіяхъ философовъ XVII вѣка Декарта, Лейбница и Локка мы увидимъ намѣченными уже почти всѣ тѣ проблемы, какія волнуютъ и современныхъ психологовъ.

Вотъ почему изученіе психологовъ XVII вѣка имѣетъ выдающееся значеніе и для насъ, если мы желаемъ сознательно относиться къ трактованію тѣхъ же проблемъ въ настоящее время, и если желаемъ прослѣдить историческіе корни нынѣшнихъ споровъ и раздоровъ, какими страдаетъ, къ сожалѣнію, эта прекрасная и великая наука, — наука психологіи.

2. Съ XVII-го же столѣтія въ области нашей науки ясно опредѣлились и рѣзко обозначились два направленія: *эмпири-*

*ческое* (psychologia empirica) и *умозрительное* (psychologia rationalis). Ученикъ Лейбница — *Вольфъ* даже одинъ оставилъ послѣ себя сразу двѣ такія системы психологіи — эмпирической и раціоналистической. Лица, смотрѣвшія на дѣло серьезнѣе, нежели Вольфъ, и посвятившія себя изученію человѣческой души,—такъ сказать, *присяжные психологи* — разбились на два лагеря. Одни изъ нихъ считали психологію чисто эмпирической наукою, — другіе настаивали, что психологія не можетъ обойтись безъ метафизики, которая по словамъ Аристотеля, является „первою философіей".

---

*I. Новый методъ. Первый шагъ — абсолютное сомнѣніе.*

1. Самъ Декартъ всегда обнаруживалъ обычную истинно великимъ людямъ скромность въ оцѣнкѣ своихъ научныхъ заслугъ. Но мы путемъ историческаго изученія легко можемъ убѣдиться, насколько великъ былъ тотъ переворотъ въ философіи, — и въ частности — въ психологіи, какой удалось совершить этому скромному генію. Декартъ далъ новые принципы для психологіи и указалъ новое средство (интроспекцію) для ея разработки. Какъ первое, такъ и послѣднія его произведенія трактуютъ о методѣ (Discours de la méthode). Въ чемъ же этотъ новый методъ?

2. Первою частью этого метода является *абсолютное сомнѣніе*. Въ то время, какъ Аристотель, приступая къ изложенію собственныхъ взглядовъ, обыкновенно подробно останавливается на ученіяхъ своихъ предшественниковъ, излагая и критикуя ихъ, — Декартъ приступаетъ къ дѣлу безъ обычнаго со времени Аристотеля историческаго вступленія, — какъ простецъ, душа котораго изболѣла въ безплодныхъ попыткахъ опредѣленія истины. Эти попытки довели его до отчаянія (см. конецъ его перваго размышленія); простота и искренность его особенно располагаютъ къ нему читателя. Онъ перебираетъ всѣ отрасли человѣческаго знанія: свидѣтельства чувствъ, область представленій и такъ называемыя прирожденныя данныя.

Путемъ остроумнѣйшихъ и убѣдительныхъ доказательствъ онъ приходитъ къ убѣжденію, что все это не можетъ быть абсолютно истиннымъ, но во всемъ можно сомнѣваться. Не только въ данныхъ чувствъ возможно сомнѣніе; но оно простирается даже на область математическихъ истинъ, которыя обычно берутся за идеалъ достовѣрнаго знанія. Декартъ болѣетъ проблемою познанія, онъ стремится къ истинѣ; быть можетъ, вообще нѣтъ ничего абсолютно достовѣрнаго, а потому лучше остановиться на сомнѣніи и воздерживаться отъ всякаго знанія и даже сужденія? Древніе скептики и успокаивались на этомъ безотрадномъ выводѣ и проповѣдывали абсолютное воздержаніе отъ сужденія (ἐποχή)[1]).

3. Декартъ не довольствуется такимъ воздержаніемъ отъ изслѣдованія истины. Скептическое направленіе мысли, приведшее къ сомнѣнію въ томъ, что я раньше признавалъ за истинное, еще не исключаетъ возможности другого пути. Нашъ путь привелъ къ отчаянію, но этотъ путь вѣдь не единственный. Декартъ совѣтуетъ толкнуться на другую сторону.

Представимъ себѣ такой примѣръ:[2]) я хочу пересчитать, сколько насъ всего присутствуетъ здѣсь въ комнатѣ. Съ этой цѣлью я пересчитываю всѣхъ нѣсколько разъ, но всякій разъ забываю присчитать себя самого. То же самое случилось и съ философами до Декарта. Во всемъ можно усумниться. Но сомнѣніе во всемъ, внѣшнемъ моему сознанію, еще не затрогивало моего „я", самого меня, сомнѣвающагося; отказавшись отъ всего, въ чемъ можно было усумниться, я забылъ изслѣдовать что же изъ себя представляю самъ-то „я", размышляющій и во всемъ сомнѣвающійся.

Древнимъ грекамъ еще чужда была идея о человѣческой

---

[1]) Къ числу такихъ скептиковъ нѣкоторые несправедливо относятъ и Сократа. Тезисъ: „я знаю только то, что я ничего не знаю" имѣетъ *пропедевтическое*, а не гносеологическое значеніе. Такими словами Сократъ даетъ понять слѣдующее: люди думаютъ, что де они—обладатели истины, а въ сущности они ничего не знаютъ; а потому-то онъ и утверждаетъ абсолютное незнаніе, какъ исходный пунктъ для дальнѣйшаго изслѣдованія.

[2]) Примѣръ этотъ не Декартовъ, а нашъ.

*личности*, и потому они не ставили такого вопроса, какой поставилъ Декартъ, они не занимались его рѣшеніемъ. Греки пытались постигнуть истинное бытіе во внѣ и объяснить изъ него все разнообразіе внѣшнихъ вещей, почему одни изъ нихъ, какъ, напр., атомисты считали весь міръ за совокупность атомовъ, а идеалисты — за систему идей. Но ни у кого изъ нихъ еще не было, и никто изъ нихъ не ставилъ этой проблемы „я".

## II. *Второй шагъ. „Я" существуетъ.*

1. Какъ бы оказавшись среди запертыхъ дверей, толкнулся Декартъ въ глухо закрытую дверь, куда никто не толкался, и открылъ новый путь къ достиженію истиннаго, несомнѣннаго знанія. На этомъ пути онъ дѣлаетъ замѣчательные успѣхи: онъ отвергаетъ типъ Аристотелевой психологіи, созданный греческимъ геніемъ, и возсоздаётъ эту науку на новыхъ началахъ.

Декартъ доказывалъ, что ни одна область человѣческаго знанія не можетъ претендовать на достовѣрность; во всемъ можно де усумниться. Но вотъ я вспоминаю о себѣ. Что-же такое представляетъ мое „я"? существуетъ ли оно, какъ нѣчто абсолютно достовѣрное, или и въ немъ можно усумниться? Въ существованіи своего „я" никто не сомнѣвался и не сомнѣвается [1]).

2. Правда, разсуждаетъ Декартъ, я уже отвергъ все чувственное, отвергъ всякую мысль, но я еще колеблюсь признать себя за ничто. Нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобы существованіе моего „я" находилось въ такой тѣсной связи и въ такой

[1]) Были философы-солипсисты (solus и ipse), которые будто бы признавали истинно-существующимъ только свое индивидуальное „я", но отрицали бытіе другихъ людей и вообще чего бы то ни было внѣ своего сознанія. Но такіе философы, если вообще и существовали, стали возможными только послѣ Декарта.

зависимости отъ тѣла и чувствъ, что, разъ я отвергну ихъ (чувства), то не будетъ существовать и мое „я“. Декартъ даетъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Изъ того, что все подвергается сомнѣнію и, какъ не истинное, отвергается, мы не имѣемъ права переходить къ сомнѣнію и отрицанію самого сомнѣвающагося и все пока отрицающаго человѣческаго „я“.

Я подумалъ о чемъ-либо, усумнился въ чемъ-либо, отрицаю что-либо, но все-таки существую „я“, какъ мыслящій, сомнѣвающійся и отрицающій. Предположимъ, что есть „великій обманщикъ“, злой геній, который допускаетъ все, чтобы обмануть меня... Пусть онъ *обманываетъ* меня; но несомнѣнно и то, что, разъ онъ меня обманываетъ, значитъ, „я“-то существую. Самый фактъ обмана, фактъ, что я обладаю иллюзіею, обманываюсь, говоритъ о томъ, что мое „я“ существуетъ. Итакъ: „я есмь“, я держу въ умѣ это положеніе, когда думаю о чемъ-либо. Такая увѣренность въ своемъ существованіи теперь обычно называется „непосредственнымъ самосознаніемъ“.

3. Поиски Декарта привели его къ пріобрѣтенію такого знанія, котораго уже не можетъ расшатать никакое сомнѣніе. Безпрекословная увѣренность въ бытіи своего „я“ является той базою, опираясь на которую, Декартъ разрушаетъ основы старой Аристотелевой психологіи и переноситъ изслѣдованіе въ новую плоскость.

### III. *Третій шагъ. Опредѣленіе сущности „я“.*

1. Итакъ, я увѣренъ въ своемъ существованіи, но я не знаю еще, что́ такое мое „я“, какіе его признаки. Нужно остерегаться, чтобы не принять его за что-нибудь другое; нужны какіе-нибудь пункты сравненія, чтобы правильно опредѣлить наше „я“. Переберу въ своей памяти все, что́ я раньше думалъ о своемъ „я“.

Что же такое „я“? Обычный отвѣтъ на это: „я“ — человѣкъ. Что же такое *человѣкъ*? — Человѣкъ есть, по Аристотелю, животное, совершенно особенное, имѣющее отличитель-

ный признакъ, котораго ни одно животное не имѣетъ,—разумъ. Но можно ли этимъ удовлетвориться? Декартъ говоритъ, что нельзя. Какая польза для нашей мысли, когда я слышу, что я — человѣкъ, а „человѣкъ есть животное разумное"?

Придется спросить, что такое „животное", что такое „разумное"? Придется итти вверхъ по „іерархіи понятій", и я никогда не кончу. Я не желаю злоупотреблять своимъ короткимъ досугомъ, чтобы разрѣшать такія трудности, которымъ не предвидится удовлетворенія. Слѣдовательно, Декартъ отвергаетъ Аристотелеву методу опредѣленія черезъ высшій родъ и видовое различіе.

2. Мы знаемъ, что для Аристотеля отвѣтить на вопросъ τί ἐστιν; — это значитъ указать *родъ*, подвести данный объектъ познанія подъ іерархію понятій. Декартъ признаётъ безполезность такого способа опредѣленія вещей, такъ какъ онъ оказывается лишь переходомъ отъ одного вопроса къ другому и требуетъ напрасной траты времени. Декартъ рекомендуетъ отказаться отъ стараго идеалистическаго критерія, въ силу котораго вещи опредѣлялись, сообразно съ природою понятій (πρότερον φύσει). Декартъ признаётъ единственно истиннымъ то опредѣленіе человѣка, которое выводится нами сообразно съ *природою нашего индивидуальнаго духа*. На пути къ истинному познанію свѣтитъ человѣку внутренній природный свѣтъ (lumen naturale), — это связь пунктовъ живого непосредственнаго сознанія. Къ нему-то и нужно обращаться при рѣшеніи нашего нынѣшняго вопроса, что̀ изъ себя представляетъ наше „я".

3. Непосредственное самосознаніе даетъ мнѣ увѣренность въ томъ что мое „я" прежде всего существуетъ. Существованіе — это слишкомъ широко сказано; существуетъ — но какъ существуетъ, въ видѣ чего же именно существуетъ мое „я"? Какія же конкретныя опредѣленія мы въ правѣ ему приписать? Оставляя въ сторонѣ, размышляетъ Декартъ, ученія философовъ, начну размышлять попросту. Чѣмъ всѣ люди признаютъ свое „я"? Займусь тѣми мыслями, которыя сами по себѣ возникаютъ. Раньше я представлялъ себя имѣющимъ лицо, руки — и вообще, какъ совокупность различныхъ орга-

новъ, которые называются *тѣломъ*. Простой человѣкъ отвѣтитъ: „я" есть тѣло, т. е. машина изъ мяса и костей. А еще что?

Кромѣ тѣла, есть, говорятъ, еще и душа. А въ чемъ она состоитъ? Затѣмъ Декартъ начинаетъ перебирать психологическую схему *Аристотеля:* я питаюсь, я хожу, я чувствую, я мыслю — всѣ эти дѣйствія приписываются душѣ. Это сокращенное изложеніе психологіи Аристотеля — душа растительная, животная и разумная. Я считаю, что „я" есть все это, что́ называется *душою.*

Но я не знаю, что же такое моя душа? Когда я останавливаюсь на этой мысли, то воображаю ее (душу), какъ что-то нѣжное, тонкое, подобное вѣтру, огню и воздуху. Греки всегда представляли душу матеріальною, въ видѣ какого-нибудь матеріальнаго агента, находящагося внутри тѣла.

4. А самую *тѣлесность* какъ понимать? Декартъ не сомнѣвается въ природѣ тѣла: я полагалъ, что тѣло я знаю. Если же хотѣть понять его, то подъ тѣломъ я имѣю въ виду все, что́ ограничено какою-нибудь фигурой, наполняющее пространство, такъ что другое тѣло не можетъ наполнять то же самое пространство (точка зрѣнія *атомистовъ*). Декартъ вообще полагалъ, что тѣло не можетъ двигаться само собою, а также думалъ, что тѣлу не присвоено способности чувствовать и мыслить. Когда я замѣчалъ одушевленныя тѣла, которыя сами собою двигались, то скорѣе удивлялся этому. Вотъ тѣ отвѣты, которые Декартъ могъ собрать по вопросу, что́ такое „я".

Тѣло есть кости и мясо, познаваемыя чувственнымъ образомъ, а душа присоединяется къ тѣлу въ грубомъ пониманіи, какъ нѣчто матеріальное же. Но могу ли я быть увѣреннымъ, что я обладаю всѣмъ этимъ?

5. Въ первомъ размышленіи все это было забраковано. Тѣло не имѣетъ критерія достовѣрности — и комплексъ органовъ — вещь иллюзорная. Слѣдовательно, и здѣсь нужно признать тѣло недѣйствительнымъ: тѣло не есть субстанція. Декартъ здѣсь разъясняетъ, что *душа не есть тѣло, а тѣло не есть душа.* Мысль эта очень проста и устанавливаетъ аксіому, которая будетъ рѣшительною для развитія науки психологіи. Всѣ функціи, которыя Аристотель еще причислялъ къ душѣ

(хожденіе и питаніе), отнынѣ навсегда могутъ быть элиминированы изъ психологіи и отнесены въ физіологію.

6. Теперь, внимательно вдумавшись, продолжаетъ Декартъ, ничего въ тѣлѣ я не нахожу такого, о чемъ-бы я могъ сказать, что оно принадлежитъ мнѣ. Тѣло для меня есть нѣчто внѣшнее, оно не составляетъ моего „я": если же откинемъ тѣло, то остаются лишь *психическіе акты*.

Перейдемъ къ аттрибутамъ души. На первомъ планѣ — *питаніе* и *ходьба*. Если истинно, что „я" не есть тѣло, то истинно и то, что *безъ тѣла*—„я" не состоитъ въ хожденіи и питаніи. Слѣдовательно, питаніе и ходьба не касаются моего „я". „Я" — не тѣло; „я" не ходитъ, не питается, оно безпространственно и функціи питанія и ходьбы нужно *выбросить* изъ схемы психологіи.

„Я" — не тѣло, тѣло — не душа, тѣло не есть „я"; слѣдовательно, это предположеніе о тѣлесности нашего „я" можно отбросить, какъ несостоятельное.

7. Если пользоваться схемою Аристотеля, то „я" можно разсматривать, какъ функціи души растительной, души животной и функціи спеціально человѣческой души. Изъ нихъ питаніе и ходьба уже отброшены, ибо эти функціи не относятся къ душѣ, къ моему „я": нѣтъ ли еще функцій? А *внѣшнія чувства?* Но мнѣ не разъ казалось, что я чувствую, воспринимаю вещи; на самомъ же дѣлѣ это только казалось. Вѣдь помню же я, говоритъ Декартъ, что во снѣ я сидѣлъ якобы въ своей комнатѣ, въ халатѣ, съ бумагою въ рукахъ предъ пылающимъ каминомъ, точно такъ же, какъ я это сдѣлалъ бы сейчасъ, въ дѣйствительности, тогда какъ на самомъ дѣлѣ я лежалъ голымъ въ постели. Остаётся изо всѣхъ членовъ системы Аристотеля одно только *мышленіе*. Декартъ находитъ, что мышленіе и есть единственный аттрибутъ моего „я". „Я" есть мышленіе, „я" есмь, я постольку существую, поскольку мыслю. Итакъ, наше „я" есть вещь мыслящая — res cogitans.

## IV. *Декартъ и Аристотель.*

1. Что же понимать подъ мышленіемъ? Декартъ оставилъ за душою одно лишь послѣднее Аристотелево опредѣленіе, а именно только ея способность мышленія. Но для Аристотеля существуетъ лишь *вселенское мышленіе*: оно тождественно во всѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ организмахъ. Вселенское мышленіе, по Аристотелю, одинаково и сразу присутствуетъ во всѣхъ людскихъ индивидахъ, и въ немъ, какъ въ безличномъ, вовсе нѣтъ какихъ-либо индивидуальныхъ перегородокъ.

Точка зрѣнія Декарта на мышленіе совершенно противоположна означенному взгляду Аристотеля. Аристотелево мышленіе въ человѣка привходитъ извнѣ, „изъ-за дверей" (см. выше). Декартъ отказался ото всего внѣшняго; такимъ внѣшнимъ оказывается для него и міровое мышленіе Аристотеля, въ существованіи котораго, какъ и во всемъ остальномъ внѣшнемъ мірѣ, можно усумниться.

Единственно достовѣрнымъ по Декарту, является мое *индивидуальное мышленіе, какъ подлинная сущность моей индивидуальной* души. Такимъ образомъ у Аристотеля — вселенскій, недѣлимый νόησις, у Декарта индивидуальное сознаніе. Декартъ къ сожалѣнію еще не успѣлъ отрѣшиться отъ старой Аристотелевой терминологіи и для обозначенія своего новаго понятія, а именно индивидуальнаго мышленія онъ пользуется древнимъ Аристотелевымъ терминомъ νόησις (cogitatio). Если мы вникнемъ въ содержаніе этого понятія у Декарта, то легко убѣдимся, что разница между „мышленіемъ" Декарта и „мышленіемъ" Аристотеля огромная.

Νόησις Аристотеля — это высшая способность духа, свободная отъ эмпирическаго матеріала и низшихъ психическихъ функцій. Для Декарта мышленіе прежде всего индивидуально, оно есть цѣлый міръ разнообразныхъ психическихъ актовъ. Мышленіе Декарта разнится отъ мышленія Аристотеля тѣмъ, что оно индивидуально, и что, кромѣ того, въ объемъ этого понятія входитъ совокупность психическихъ актовъ, которую

(совокупность) современная психологія уже называетъ *не мышленіемъ*, а *сознаніемъ* (какъ собирательнымъ именемъ).

2. Итакъ, душа, по Декарту — res cogitans. Такое опредѣленіе души содержитъ въ себѣ *два* пункта сознанія. Во 1-хъ, наша внутренняя увѣренность, что наше „я" есть res, т. е. что оно есть нѣчто существующее въ истинномъ смыслѣ, а не такъ, какъ другія (внѣшнія) вещи, существованіе которыхъ я уже раньше окончательно отвергъ; во 2-хъ, характеристика нашего „я" — это то, что оно есть cogitans, т. е. *мышленіе*, притомъ не міровое, но мое личное, индивидуальное мышленіе, такъ какъ, кромѣ индивидуальной мыслящей субстанціи, ничего больше нѣтъ. И въ объемѣ этого понятія (мышленія), по ученію Декарта, содержатся не только высшіе познавательные акты души, но и вся совокупность низшихъ, даже психо-физическихъ актовъ сознанія, отнесенныхъ Аристотелемъ въ область смертной души или функцій организма.

3. Первое, абсолютно достовѣрное знаніе о душѣ, являющееся въ результатѣ длительнаго и мучительнаго сомнѣнія во всемъ, указываетъ на то, что наше „я", оказывается прежде всего чѣмъ-то достовѣрно существующимъ, существующимъ безъ начала и безъ конца — тѣмъ, что до Декарта называли *субстанціею*.. Открывъ новое психологическое начало — индивидуальное самосознаніе,—Декартъ обозначаетъ его старинымъ терминомъ res — вещью, бытіемъ — „субстанціею". А вѣдь между понятіемъ субстанціи у греческихъ философовъ и субстанціею Декарта — громадная разница. Декартъ въ понятіи субстанціи (хотя онъ самъ и не употреблялъ этого термина спеціально въ примѣненіи къ индивидуальной душѣ) мыслитъ что-то имматеріальное, состояніе сознанія. О такой тоже *имматеріальной* субстанціи говорили и древніе идеалисты — Платонъ и Аристотель.

4. Разница между древними греками и отцомъ новой философіи будетъ состоять въ слѣдующемъ. Для Платона и Аристотеля субстанція есть прежде всего *идея*, идеальный образъ вещей (τύπος); отдѣльныя вещи объемлются идеею, но сами то онѣ—не идеи; послѣднія являлись общими „универсаліями", которыя присутствуютъ во всякомъ отдѣльномъ бытіи. Декартъ,

пользуясь терминомъ древнихъ грековъ, сохраняетъ лишь часть его содержанія — непрерывное *существованіе*, и отвергаетъ другой, чрезвычайно важный въ теоріяхъ грековъ, аттрибутъ субстанціи-идеи, ея *внѣшнюю обьективность* по отношенію къ моему „я", моему сознанію. Для него абсолютно достовѣрно существуетъ лишь индивидуальное „я", каковое не есть общая идея. Говоря такъ, Декартъ становится еретикомъ по отношенію къ древнимъ идеалистамъ. Вѣдь съ точки зрѣнія Аристотеля — субстанція Декарта, какъ нѣчто индивидуальное, хотя и есть „первая субстанція", но не можетъ даже быть предикатомъ къ чему-либо: какъ субъектъ (ὑποκείμενον), она сама нуждается въ предикатахъ.

---

## V. *Мышленіе и сознаніе.*

1. Не менѣе далеко уходитъ Декартъ отъ древнихъ идеалистовъ въ пониманіи второго аттрибута души—cogitatio. Для насъ не представитъ никакого труда уяснить себѣ эту разницу, если мы воспроизведемъ себѣ путь размышленій, приведшихъ Декарта къ этому опредѣленію души

Пытаясь опредѣлить наше мыслящее и сомнѣвающееся „я", Декартъ, какъ мы видѣли, перебиралъ Аристотелевы опредѣленія способностей души: питаніе, ходьбу, ощущеніе и разумъ. Въ результатѣ анализа этихъ свойствъ оказалось возможнымъ остановиться лишь на послѣднемъ Аристотелевомъ опредѣленіи души, высшей ея способности — мышленіи. Старый Аристотелевъ терминъ — cogitatio у Декарта сталъ обозначать совсѣмъ другое содержаніе, а именно — міръ сознанія, какъ совокупность психическихъ и психо-физическихъ актовъ. Вливая новое вино въ старые мѣхи, Декартъ какъ бы самъ даётъ въ руки противниковъ оружіе для нападенія на свои главныя позиціи.

2. Уже вскорѣ за обнародованіемъ „Метафизическихъ размышленій" Декарта посыпались возраженія со стороны многихъ видныхъ философовъ, въ томъ числѣ *Гоббза* и матеріали-

ста *Гассенди*. Возраженія объясняются отчасти и тѣмъ обстоятельствомъ, что Декартъ для своего, открытаго его геніемъ, психологическаго матеріала не установилъ новаго термина — „сознаніе", но воспользовался старой Аристотелевою терминологіей — „мышленіе". Декартъ вынужденъ былъ отвѣчать своимъ противникамъ; его отвѣты обыкновенно печатаются послѣ „Метафизическихъ размышленій"; по объему они гораздо больше послѣднихъ и представляютъ для спеціалистовъ значительный интересъ.

*Гассенди*, между прочимъ, возражаетъ Декарту съ точки зрѣнія Аристотелевой логики. Онъ останавливается на главномъ тезисѣ Декарта: cogito ergo sum. Въ старыхъ схоластическихъ примѣрахъ ergo всегда обозначаетъ переходъ отъ второй (меньшей) посылки къ *выводу*. Выходитъ, значитъ, что тезисъ Декарта — cogito ergo sum есть не что иное, какъ обрывокъ скрытаго силлогизма. А именно: на лицо мы имѣемъ здѣсь только вторую (меньшую) посылку — cogito и выводъ— ergo sum, а бо́льшей посылки нѣтъ; но ее легко возстановить въ умѣ: всѣ, кто мыслитъ, существуютъ. Слѣдовательно, у насъ будетъ на лицо такой силлогизмъ:

Omnes, qui cogitant, sunt;
ego cogito,—
ergo sum

Стало быть, тезисъ Декерта: — cogito ergo sum зависитъ отъ бо́льшей посылки, а что касается меньшей (cogito), то она только подводится подъ бо́льшую. А откуда взялась бо́льшая посылка? На чемъ же основывается существованіе всѣхъ людей, если только они мыслятъ?

3. На это очень серьезное съ точки зрѣнія Аристотелевой логики возраженіе Декартъ отвѣчалъ въ томъ смыслѣ, что ergo въ его тезисѣ нельзя трактовать такъ, какъ понимали его логицисты Аристотелевой школы, а слѣдовательно, и Гассенди. Въ тезисѣ (cogito ergo sum) ergo — только присловіе, которымъ обозначается простой переходъ отъ одного пункта сознанія къ другому, а не логическій выводъ изъ двухъ посылокъ.

Для Декарта обѣ половины этого тезиса — cogito ergo sum — равнозначущи: я мыслю, т. е. тѣмъ и существую. Вѣдь существованіе, по Декарту, ни въ чемъ иномъ и не состоитъ, какъ лишь въ мышленіи; я—res cogitans, а самое бытіе моего „я"—(сознаніе) мышленіе. Всего здѣсь два пункта: самосознаніе (сознаніе своего „я") + его дѣйствіе (существованіе въ видѣ мышленія). Отсюда понятно, что тезисъ Декарта не основывается на Аристотелевой логикѣ, что его меньшая посылка (cogito) всецѣло *субъективнаго происхожденія, а ergo указываетъ не на выводъ, но на второй пунктъ непосредственнаго сознанія,* который совсѣмъ не совпадаетъ съ логическимъ выводомъ.

4. Тезисъ Декарта (cogito ergo sum) содержитъ въ себѣ очень важное свидѣтельство: абсолютно достовѣрное и самоочевидное самознаніе своего „я", какъ мыслящей вещи. Но это знаніе о нашей душѣ дѣлается не на основаніи какихъ-либо общихъ посылокъ, оно (знаніе) ничѣмъ не обусловлено, но непосредственно сознаётся нашимъ „я". Очевидно, Декартъ отказывается отъ метафизическихъ предпосылокъ для обоснованія своего тезиса; онъ довольствуется однимъ только свидѣтельствомъ непосредственнаго сознанія. Утвержденіе cogito ergo sum—это фактъ самонаблюденія, а не логическій выводъ изъ общихъ, находящихся въ нашемъ разумѣ посылокъ.

5. Затѣмъ, не мало недоразумѣній вызвалъ другой терминъ въ тезисѣ Декарта — cogito. „Я мыслю, я существую; но спрашивается, скодько времени я существую?" Декартъ отвѣчаетъ: „я есмь, я существую"—это достовѣрно. Но сколько времени? Столько, сколько мыслю; ибо возможно и то, что я совсѣмъ пересталъ бы существовать, если бы окончательно пересталъ мыслить".

Изъ этой цитаты можно замѣтить, насколько Декартъ остороженъ въ выраженіяхъ: одно лишь онъ хочетъ подчеркнуть, что „я" существуетъ только какъ *мыслящее* (сознающее само себя) *существо.* Строгій математическій умъ Декарта запрещалъ ему сразу переходить отъ интуитивнаго воспріятія своего „я" къ чисто метафизическому утвержденію этого „я", какъ *субстанціи,* не имѣющей ни начала, ни конца. Наше „я" сознаётъ себя существующимъ и это самое существованіе его

есть сознаніе: но сколько времени будетъ продолжаться бытіе моего „я“ — не знаю. Очевидно одно: когда я мыслю—существую; возможно, что если перестану мыслить, то—не буду и существовать. Такимъ образомъ Декартъ не даётъ здѣсь опредѣленнаго отвѣта на вопросъ, является ли наша душа, міръ моего сознанія — субстанціею? Но для философа-метафизика (какъ напр., Лейбницъ) видно, что Декартово „я“ — субстанція и характеризуется эта субстанція тѣмъ, что она есть мышленіе.

Такой взглядъ Декарта на душу человѣка вызвалъ жестокій отпоръ со стороны *Локка*.

6. Локкъ продолжаетъ дѣло Декарта, но въ своемъ „Опытѣ о человѣческомъ разумѣ“, именно въ I-ой книгѣ, а затѣмъ и во II-ой, да и въ другихъ мѣстахъ своего труда онъ рѣзко нападалъ на своего предшественника.

Возраженіе Локка на „мышленіе“ Декарта можно формулировать слѣдующимъ образомъ. Декартъ разсуждаетъ: „я существую столько времени, сколько я мыслю“. Локкъ хочетъ опровергнуть Декарта и приводитъ такой примѣръ (II кн.). Я сплю крѣпкимъ, здоровымъ сномъ безо всякихъ сновидѣній. Въ это время я ничего не мыслю; слѣдовательно, стоя на точкѣ зрѣнія Декарта, придется сказать, что въ это время мое „я“ уже не существуетъ, оно равно нулю (0).

Это возраженіе своимъ возникновеніемъ также обязано — неудачной терминологіи Декарта. Самъ Локкъ точно не формулировалъ своего возраженія; но вполнѣ очевидно, что оно *имѣетъ въ виду показать: какая же наше „я“ — субстанція*, если бываютъ моменты, когда она перестаётъ существовать? Если же „я“ есть субстанція, то—значитъ, ея отличительный признакъ—не мышленіе, разъ она можетъ обходиться и безъ таковаго. Возраженіе Локка очень сильно, и если бы живъ былъ Декартъ, то ему бы трудно было опровергнуть его.

Вызванныя возраженіемъ Локка недоумѣнія блестяще разрѣшилъ другой, геніальный продолжатель Декарта — Лейбницъ.

7. Мы видѣли осторожность Декарта при опредѣленіи нашего „я“. Единственно достовѣрно сказано о немъ лишь

то, что оно называется мыслящей вещью (res cogitans), и совсѣмъ, по его словамъ, безразлично, „назовемъ ли мы его *душою*, или *разумомъ*, или *умомъ*". Сознаніе Декарта носитъ *качественный характеръ:* оно есть отличіе моего „я" отъ внѣшнихъ вещей, для коихъ отличительный признакъ есть протяженіе (extensio): внѣшняя матеріальная вещь есть, по Декарту, *res extensa*. Лейбницъ къ этому характеру сознанія, какъ качества, присоединяетъ еще и другой — *количественный его характеръ*.

Для Лейбница сознаніе по своей *энергіи* не представляетъ одной и той-же величины во всякое время. Мы можемъ наблюдать постоянныя въ немъ перемѣны: оно (сознаніе) то увеличивается, то ослабѣваетъ. Каждый изъ насъ, слѣдя за собой, можетъ самъ убѣдиться, какъ отъ самыхъ бурныхъ припадковъ, напр., гнѣва или радости мы постепенно переходимъ въ нормальное, спокойное состояніе, а тѣ чувствованія слабнутъ и изчезаютъ. Сознаніе — величина далеко не постоянная. И вотъ, когда мы бодрствуемъ и имѣемъ множество разнообразныхъ перцепцій, то сознаніе наше болѣе интенсивно, чѣмъ во снѣ, когда оно достигаетъ minimum'а. Приведенный выше Локкомъ примѣръ еще не доказываетъ, что во снѣ сознаніе совершенно обрывается, умираетъ. Сознаніе, по Лейбницу, является величиною и величиною перемѣнною.

8. Законы логики и математики запрещаютъ предположить, что какое бы то ни было бытіе могло превратиться въ небытіе, нуль (0). Еще греки (особенно элейцы) доказывали, что изъ ничего ничто не происходитъ и что нѣчто, бытіе не можетъ превратиться въ ничто, въ небытіе. Эту мысль Лейбницъ распространилъ на физическій актъ смерти и доказывалъ, что и смерть — не абсолютная гибель индивидуальнаго сознанія, но только временное замираніе. Тѣмъ болѣе нельзя говорить о прекращеніи сознанія у спящаго. Вѣдь если бы во снѣ сознаніе прекращалось, умирало, то какимъ же образомъ появилось бы сновидѣніе, да и могъ ли бы спящій вообще проснуться и съ пробужденіемъ ото сна сознавать опять? Откуда въ такомъ случаѣ опять появилось бы у него сознаніе? Итакъ ясно, что *сознаніе какъ величина, непостоянна,* но без-

у́словно непрерывна. Она не можетъ превратиться въ „нуль", такъ какъ самъ-то „нуль" является только нашею идеей, обозначающей отсу́тствіе чего-то: абсолютнаго же нуля нѣтъ, и онъ не представимъ.

---

## VI. *Значеніе психологіи Декарта, какъ новой эпохи въ развитіи этой науки.*

1. При изложеніи психологическихъ взглядовъ Декарта мы неоднократно могли убѣдиться въ оригинальности и самобытности этого философа по отношенію къ господствовавшимъ до него — психологическимъ взглядамъ Аристотеля. Теперь укажемъ на общую причину, заставившую Декарта свернуть съ психологическаго пути, указаннаго Аристотелемъ, и толкнуться въ другую сторону, открыть новый путь для психологическаго изслѣдованія.

Аристотель является въ древнее время творцомъ психологіи. Обладая необычайнымъ запасомъ эмпирическаго знанія, исчерпавъ въ своихъ сочиненіяхъ всю опытную область психологіи, онъ все-таки не придавалъ ей, какъ научной дисциплинѣ, особаго, самостоятельнаго значенія.

Психологія Аристотеля — законная дочь его *метафизики;* она произошла отъ послѣдней и всѣ психологическіе взгляды Аристотеля носятъ на себѣ печать его метафизики. Сто́итъ припомнить Аристотелево опредѣленіе души, какъ „первой энтелехіи природнаго организованнаго тѣла". Если это опредѣленіе услышитъ такой простецъ, какимъ себя представляетъ Декартъ, то онъ не поймётъ, что́ такое душа. Это объясняется всецѣло тѣмъ, что Аристотелево опредѣленіе души тѣсно связано съ метафизикою этого философа.

Не только Аристотель, но и всѣ первые психологи-греки старались поставить въ связь свои психологическіе взгляды съ метафизическими своими системами. Психологія Аристотеля еще тѣснѣе, чѣмъ у нихъ, связана съ его метафизикою и безъ нея совершенно непонятна. Въ самомъ дѣлѣ, что такое энтелехія?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно припомнить почти всѣ основные пункты Аристотелевой философіи, идею развитія, ученіе о тѣлѣ природномъ, тѣлѣ организованномъ; словомъ, намъ придётся привести цѣлый рядъ метафизическихъ опредѣленій, и только тогда мы поймёмъ Аристотелеву душу, какъ „первую энтелехію природнаго организованнаго тѣла".

2. Когда отъ этого гиганта древней мудрости мы обратимся къ отцу новой философіи — Декарту, то мы подивимся нашему геніальному простецу, который закрылъ глаза на дебри Аристотелевой и всякой вообще универсалистической метафизики, указавъ душу тамъ, гдѣ ея до него никто не искалъ. А мы знаемъ, что до Аристотеля греки усиленно искали душу и видѣли ее то въ огнѣ, то въ воздухѣ, то въ атомахъ, то въ идеяхъ; въ собственное же сознаніе никто изъ нихъ не догадался заглянуть; Декартъ первый указалъ на эту область, на область нашего сознанія, откуда мы почерпаемъ единственно достовѣрное и абсолютно несомнѣнное знаніе—cogito ergo sum. Мы знаемъ уже, какъ отвѣтилъ Декартъ на то возраженіе Гассенди, что де его тезисъ является выводомъ изъ большей посылки — omnes, qui cogitant, sunt. Декартъ категорически утверждаетъ, что его положеніе (cogito ergo sum)—есть не выводъ силлогизма, а наша непосредственная увѣренность, опирающаяся на непосредственное свидѣтельство, констатированіе нашего самосознанія. Изъ этого мы убѣждаемся, что взгляды Аристотеля и Декарта на нашу науку разнятся, какъ—небо отъ земли.

Въ первомъ случаѣ, т. е. у Аристотеля психологія не имѣла широкаго значенія, а была лишь главою, надстройкою метафизики, въ задачу которой входило объяснить душу, какъ органическую силу, какъ центръ жизни въ живомъ существѣ. Основа психологіи у Аристотеля не эмпирическая, но метафизическаго характера. Аристотель разсматриваетъ вопросы о душѣ, какъ о міровомъ факторѣ—и ближайшимъ образомъ, какъ о творцѣ тѣла, безъ котораго душевныя способности имъ и не разсматриваются.

Декартъ элиминируетъ свое тѣло, онъ отбрасываетъ его,

какъ и всѣ прочіе предметы внѣшняго міра. Свою руку я чувствую, вижу, ощущаю, какъ и другіе внѣшніе предметы; а разъ я заподозрилъ достовѣрность и несомнѣнность всего ощущаемаго мною разнообразія вещей, то я и могу сомнѣваться въ существованіи и моей руки, и всего моего тѣла. Межъ тѣмъ Декартъ ищетъ достовѣрнаго. И такимъ именно знаніемъ является чистое бытіе души, въ чемъ бы оно ни оказалось, въ „я", въ мысляхъ, въ чувствахъ, въ ощущеніяхъ и т. п.

3. Такимъ образомъ Декартъ является родоначальникомъ совершенно новой психологіи, какъ по духу, такъ и по направленію отличающейся отъ психологіи грековъ. Его методъ изслѣдованія совершенно иной, чѣмъ у грековъ вообще и въ частности у Аристотеля. Аристотель соединяетъ свою психологію съ метафизикою и его опредѣленія понятны только для тѣхъ, кто знаетъ его метафизику. Для Декарта нѣтъ въ психологіи предварительнаго метафизическаго знанія; напротивъ того—онъ стремится найти такое абсолютно достовѣрное знаніе, которое опирается прямо на наше внутреннее, эмпирическое сознаніе. Слѣдовательно, по Декарту, психологія его ео ipso не можетъ быть метафизическою, потому что она сама по себѣ не даетъ намъ и не предполагаетъ никакого метафизическаго знанія. Психологія даетъ намъ познаніе души, и это знаніе не вытекаетъ изъ какихъ-нибудь предпосылокъ, но является результатомъ изученія непосредственнаго сознанія.

4. Однако, мы должны обратить вниманіе на то обстоятельство, что Декартъ этимъ не ограничивается: въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ онъ построяетъ и свою собственную метафизику, исходя изъ несомнѣннаго свидѣтельства нашего сознанія. Выходитъ, значитъ, что Декартъ строитъ свою *метафизику на психологіи*. Здѣсь мы можемъ наблюдать ту пропасть, какою Декартъ отдѣляется отъ Аристотеля.

У Аристотеля на первомъ планѣ стоитъ метафизика,—потомъ психологія; Декартъ наоборотъ сначала констатируетъ несомнѣнное свидѣтельство нашего сознанія: 1) что „я" существуетъ и 2) что „я" есть cogitatio (сознаніе). Уже на этой психологической первоначальной базѣ онъ сооружаетъ свою метафизику. Если у Аристотеля психологія, какъ наука, является над-

стройкою, то у Декарта она является уже самымъ фундаментомъ, на которомъ зиждется всякое дальнѣйшее и метафизическое, и всякое вообще знаніе.

5. Впрочемъ, мы здѣсь должны оговориться. Ни Аристотель, ни Декартъ не задавались прямой и спеціальною цѣлью изобрѣсти психологическія системы. Хотя Аристотель и создалъ особый типъ психологіи, но къ этому онъ пришелъ окольнымъ путемъ. Психологическіе трактаты Аристотеля явились необходимымъ слѣдствіемъ его главнаго стремленія подвести всѣ области человѣческаго знанія къ „началамъ" своей метафизической системы и построить цѣльную систему знанія, базируя на этомъ метафизическомъ основаніи. При осуществленіи своихъ намѣреній Аристотелю приходилось встрѣчаться съ самыми разнообразными областями знанія, и онъ, дѣйствительно, оставилъ намъ очень цѣнныя изслѣдованія по этикѣ, риторикѣ, логикѣ, поэтикѣ, политикѣ и другимъ наукамъ.

Декартъ совершилъ переворотъ въ психологіи, создалъ новый типъ ея, но и онъ тоже не имѣлъ въ виду творить психологію, какъ науку. Стремясь построить знаніе метафизическое, онъ проводитъ его по психологическому пути. Научная психологическая работа началась послѣ Декарта. Локкъ въ своемъ философскомъ творчествѣ уже руководится чисто-психологическимъ матеріаломъ.

Что касается Декарта, то онъ не задавался опредѣленною цѣлью сдѣлаться психологомъ, но онъ-то именно и сдѣлалъ возможнымъ самое *появленіе послѣ* него психологіи, какъ науки, какъ самостоятельной области знанія. Аристотель связывалъ душу съ тѣломъ; душа у него—„первая энтелехія физическаго организованнаго тѣла". Связь, зависимость психологіи отъ метафизики въ системѣ Аристотеля была настолько тѣсною, что психологія не могла существовать самостоятельно, но была лишь надстройкою, дополнительной частью метафизики. Декартъ доказалъ, что наше тѣло, какъ и всѣ предметы внѣшняго міра, не является абсолютно достовѣрнымъ для нашего знанія, а такимъ достовѣрнымъ Декартъ признаётъ лишь внутренній міръ нашего сознанія, совокупность душевныхъ актовъ, въ которыхъ уже нельзя усумниться. Доказавъ, что человѣческая

душа—не что иное, какъ особый міръ сознанія, Декартъ полагаетъ самостоятельный объектъ для науки психологіи; она получаетъ въ силу этого *самостоятельное* значеніе. И только послѣ Декарта стало возможнымъ говорить о наукѣ психологіи, какъ самостоятельной научной дисциплинѣ.

6. Но здѣсь же мы должны указать, что типъ психологіи Декарта оказался въ одномъ отношеніи—по сравненію съ психологіею Аристотеля и вообще греческою—слабымъ: это—вопросъ о взаимоотношеніи души и тѣла. Декартъ установилъ дуализмъ, разорвалъ душу отъ тѣла, уничтожилъ между ними связь, но эта связь требуетъ же какого либо объясненія — и нельзя не признать, что Аристотель умѣлъ лучше и крѣпче связать душу и тѣло. Проблема связи души и тѣла именно послѣ Декарта получаетъ обостреніе, какой у нея не было въ греческой психологіи...

7. Эмпирическое направленіе психологіи разцвѣло и принесло обильные плоды въ Англіи въ лицѣ знаменитыхъ представителей—психологовъ англійской школы, особенно же *Локка* и *Юма*. Представители эмпирическаго направленія сосредоточили свое вниманіе на области сознанія, открытой Декартомъ, существованія которой до него и не подозрѣвали. Всѣ свои усилія они приложили къ тому, чтобы всесторонне изучить и научно разработать детали міра сознанія и этими усиліями своими и построили науку психологіи въ современномъ смыслѣ.

Подъ рукою *Канта* направленіе *раціоналистическое* претерпѣло жестокую критику. Кантъ былъ ученикомъ Лейбница; хотя онъ и не имѣлъ подъ руками всѣхъ сочиненій Лейбница, но познакомился съ его идеями черезъ *вольфовцевъ*. Всякій критицизмъ опирается на критицизмъ Декарта и на основной принципъ его философіи—на фактъ непосредственнаго, внутренняго сознанія. Развивая критическіе взгляды Декарта, Кантъ отказывается, однако, отъ *психологическаго основанія* этой критики, которое создалъ Декартъ и является вообще жестокимъ противникомъ психологической методы изслѣдованія въ философіи.

Отвергая совершенно психологію при рѣшеніи гносеологическихъ вопросовъ, Кантъ сбивается съ пути, указаннаго Декартомъ, и извращаетъ его критицизмъ, почему созданное имъ зданіе совсѣмъ не оказалось прочнымъ. Даже сами кантовцы признаютъ, что философія Канта содержитъ въ себѣ много тяжелыхъ и очень трудно согласимыхъ противорѣчій.

## ГЛАВА IX.

# ЛЕЙБНИЦЪ.

1. Еще раньше намъ приходилось упоминать о томъ, что въ основѣ раціоналистическаго направленія въ нашей психологіи лежатъ взгляды второго величайшаго генія новой философіи—Лейбница. При жизни Лейбницъ не успѣлъ изложить всей своей философской системы и вообще опубликовалъ только часть своихъ сочиненій. Важнымъ матеріаломъ для знакомства съ его ученіемъ являются многочисленныя письма этого философа. Вообще, въ XVII-омъ вѣкѣ письма были чѣмъ-то въ родѣ трактатовъ, съ помощью которыхъ философъ знакомилъ интересующихся со своими взглядами. Письма Лейбница представляютъ изъ себя такой громадный матеріалъ, что изданіе ихъ сопряжено съ немалыми трудностями. Трудность изученія этихъ писемъ и ихъ разбора много зависитъ и отъ универсализма его учености. Лейбницъ обладалъ болѣе обширной эрудиціею, чѣмъ самъ Аристотель. Онъ былъ 1) величайшій богословъ; 2) какъ юристу, ему еще въ 17 лѣтъ предлагали каѳедру юридическихъ наукъ; 3) былъ геніальнымъ математикомъ: открылъ исчисленіе безконечно малыхъ величинъ; 4) какъ философъ, онъ равенъ Платону, Аристотелю и Декарту; 5) какъ историкъ, онъ первый показалъ, какъ нужно научно пользоваться историческими документами и т. д. Но эта разносторонность его учености помѣшала ему сосредоточиться и изложить свое ученіе въ стройномъ философскомъ трактатѣ.

2. Главное философское произведеніе Лейбница—„Мона-

дологія" если вѣрить преданію—написана имъ по совершенно случайному поводу. Знаменитый въ то время полководецъ — принцъ *Евгеній Савойскій*, побѣдитель турокъ, заинтересовался философіею Лейбница и попросилъ его изложить вкратцѣ свою систему. Лейбницъ написалъ небольшее сочиненіе, гдѣ онъ набросалъ въ видѣ конспекта основные пункты своей философіи. Его „Монадологія" разбита на параграфы и, такъ какъ она не имѣетъ ни введенія, ни комментаріевъ, то каждый параграфъ ея требуетъ разъясненія.

Самое названіе его сочиненія „Монадологія" показываетъ, что система Лейбница основывается на понятіи монады. *Монада*—греческое слово μονάς—единица) и указываетъ на то, что философія Лейбница есть философія индивидуальной субстанціи.

Лейбницъ былъ величайшимъ знатокомъ исторіи всей предшествовавшей философіи и въ этомъ отношеніи изъ позднѣйшихъ великихъ философовъ съ нимъ можно сравнивать развѣ лишь Гегеля. Лейбницъ прекрасно зналъ Платона, Аристотеля и схоластиковъ. Еще въ 11 лѣтъ онъ читалъ, какъ романы—„ut fabulas milesias"—хитроумные схоластическіе трактаты. Отъ схоластиковъ онъ обратился къ чистому матеріализму, объяснявшему міръ съ атомистической точки зрѣнія.

---

## 1. Источники „Монадологіи".

1. Философія *Демокрита* точно такъ же, какъ и философія Лейбница, является проповѣдью *индивидуальной* субстанціи. Индивидуальная субстанція Демокрита—это матеріальный атомъ, недѣлимая частица матеріи. Весь міръ, по теоріи Демокрита, состоитъ изъ совокупности недѣлимыхъ матеріальныхъ частицъ.

Лейбницъ, какъ мы уже сказали, сначала былъ одно время приверженцемъ атомистической теоріи. Но впослѣдствіи онъ прекрасно созналъ недостатки ученія древнихъ атомистовъ. Поскольку матерія дѣлима до безконечности, и атомъ — матеріальная частица, онъ дѣлимъ до безконечности и, слѣдова-

тельно, выработанная древними атомистами идея индивидуальной недѣлимой тѣлесной субстанціи не можетъ не заключать въ себѣ противорѣчія. Здѣсь и лежитъ переходъ къ духовному атому или монадѣ. Что же такое духовный атомъ или монада?

2. Для обозначенія индивидуальной субстанціи Лейбницъ принимаетъ терминъ „монада", полагая, что міръ составляется изъ живыхъ единицъ. Въ этомъ отношеніи онъ сходится съ атомистами, тоже видѣвшими въ мірѣ сумму отдѣльныхъ индивидовъ-единицъ. Разница лишь въ пониманіи свойствъ атомовъ.

У древнихъ атомъ есть наималѣйшая частица,—матеріальное, не подлежащее дробленію тѣльце. Сначала матеріалистъ, Лейбницъ переходитъ къ слѣдующему ученію объ атомахъ: въ ученіи объ атомахъ—здравое ядро, но что они матеріальны, съ этимъ Лейбницъ не соглашается. Онъ считаетъ матерію способною къ безконечному (мысленно) дѣленію; матерія же есть наполненное пространство. Слѣдовательно, допуская доктрину безконечнаго дѣленія, необходимо допустить въ матеріи иныя свойства. Но истинный атомъ, по Лейбницу,—духовный, а не матеріальный. Здѣсь коренное различіе между нимъ и древними атомистами.

3. Въ поискахъ духовной субстанціи Лейбницъ принимаетъ доктрину Декарта. Субстанціи, именно, должны быть духовными. Истинный, недѣлимый атомъ есть душа. Такимъ образомъ, отдѣльная субстанція есть Декартово „я". Мы сознаёмъ въ себѣ субстанцію, даже игнорируя внѣшній міръ. Аристотель, учившій тоже о субстанціяхъ, полагалъ, что человѣкъ находитъ субстанціи, познавая ихъ, какъ идеи во внѣшнемъ мірѣ, во внѣ. Декартъ же обратился въ собственную душу, давъ этимъ *критическую философію*, которая отвергаетъ всѣ сомнительныя познанія, утверждая познанія на внутреннемъ самосознаніи—на томъ, что́ намъ всего ближе и легче намъ открывается.

Лейбницъ воспользовался и ученіемъ древнихъ, и выводами Декарта. Онъ сумѣлъ примирить все, и далъ удивительный всеобъемлющій синтезъ разнообразныхъ системъ—и уни-

версализма, и индивидуализма, и идеализма, и матеріализма. На его системѣ всѣ вліянія, Декарта, Платона, Аристотеля, Демокрита ясно проглядываютъ.

## 2. Опредѣленія монады.

1. Первый параграфъ „Монадологіи“ Лейбница гласитъ: „монада есть простая субстанція“. Древнюю идею я недѣлимой индивидуальной субстанціи Лейбницъ переноситъ на сознаніе, на человѣческое „я“, впервые открытое Декартомъ. Декартъ пришелъ къ абсолютной истинности существованія индивидуальной субстанціи, но не договорилъ до конца, не сказалъ прямо: есть ли „я“ субстанція? Для него „я“—res cogitans — и только; онъ даже предоставляетъ полную свободу называть его „душою, духомъ или разумомъ“ (см. выше). Лейбницъ ставитъ точку надъ і: онъ говоритъ, что наше „я“, человѣческая душа, есть субстанція: эта субстанція индивидуальна; она—монада.

Монада, или прямо: душа, есть простая субстанція; она не имѣетъ частей. А что не имѣетъ частей, то не можетъ быть сложнымъ; по этому же монада или душа не имѣетъ ни пространства, ни фигуры. Вѣдь идея пространства предполагаетъ связь частей, а въ душѣ (монадѣ) нѣтъ такихъ частей; слѣдовательно, она не имѣетъ пространства и недѣлима.

Понятіе фигуры точно такъ же предполагаетъ части, изъ которыхъ любая фигура образуется, — въ монадѣ (въ душѣ) частей нѣтъ: слѣдовательно, она и не имѣетъ фигуры. Словомъ, монада (душа), какъ недѣлимая, индивидуальная субстанція, есть истинный атомъ. Истинно недѣлимымъ можетъ быть лишь нѣчто имматеріальное, духовное. Такъ геніально Лейбницъ соединяетъ идею о недѣлимой субстанціи древнихъ атомистовъ съ теоріею индивидуальнаго сознанія Декарта.

Итакъ душа—простая, не имѣющая частей субстанція: она не имѣетъ ни пространства, ни фигуры, она недѣлима. Изъ этихъ первоначальныхъ опредѣленій монады (души) Лейбницъ выводитъ и остальныя.

2. Не имѣя пространства, *монада-душа не можетъ занимать опредѣленнаго мѣста*, т. е. нельзя гдѣ-либо локализовать душу. До Лейбница философы старались открыть мѣсто пре-

бываніе души. Философы досократовскаго періода, Платонъ, Аристотель и даже еще самъ Декартъ связывали душу съ какою-либо частью нашего тѣла: мозгомъ, сердцемъ, шишковидной железою и т. п.

Лейбницъ разрушаетъ всѣ эти попытки локализовать душу. Душа не имѣетъ пространства—и въ пространствѣ, вообще—во внѣшнемъ мірѣ души нѣтъ: ея нельзя связывать съ внѣшнимъ міромъ, и вообще съ нашимъ тѣломъ или съ его какой-либо частью. Словомъ, душѣ какъ духовной субстанціи, невозможно приписывать матеріальныхъ свойствъ, пространства, фигуры, дѣленія и мѣста.

3. На томъ же основаніи, что душа проста, не имѣетъ частей, Лейбницъ строитъ и доказательство безсмертія души—второго метафизическаго опредѣленія души. Душа не матеріальна, не имѣетъ частей, а слѣдовательно, ей не на что разложиться; душа не можетъ погибнуть, она безсмертна. Древній *Гераклитъ* говорилъ, что „все течетъ“, все погибаетъ и разрушается; но подъ „все“ нужно разумѣть у него вещи матеріальныя.

Дѣйствительно, такія вещи могутъ и должны погибнуть, такъ какъ онѣ сложны и состоятъ изъ частей. При гибели вещь разлагается на свои составныя части. Процессъ разложенія обусловленъ первоначальнымъ процессомъ созиданія, т. е. соединенія частей въ данное единство, въ организмъ. Душа же проста, въ ней нѣтъ частей, изъ которыхъ она могла бы составиться—не можетъ она, слѣдовательно, и разложиться на несуществующія въ ней части; понятіе гибели или смерти къ ней не приложимо. Душа безсмертна.

Лейбницъ возстаётъ противъ смертности души. По Аристотелю, душа смертна, она умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ. Лейбницъ говоритъ: нельзя вообразить себѣ способа, какимъ бы монада могла погибнуть; душа для него безсмертна, такимъ образомъ. Погибать могутъ только сложныя вещи, потому что онѣ суть аггрегаты простыхъ субстанцій. Жизнь заключается въ томъ, что части объединяются; по прошествіи нѣкотораго времени, связь нарушается, и сложныя тѣла распадаются на свои составные элементы: монады же простыя, несложныя и рас-

падаться не могутъ, слѣдовательно, и погибнуть не могутъ; онѣ не имѣютъ себѣ предѣла въ будущемъ.

4. По той же самой причинѣ монада не имѣетъ для себя предѣла и въ прошедшемъ. Лейбницъ задаётъ вопросъ, какъ можетъ образоваться монада? что значитъ начало чего бы то ни было? Откуда это понятіе образовалось? изъ наблюденія ли простыхъ вещей или сложныхъ? Родиться, образоваться—это значитъ, что простыя вещи аггрегируются въ сложную величину; она начинаетъ существовать, возникла; но вѣдь монада какъ была, такъ и есть, частей въ ней нѣтъ, ея изъ элементовъ сложить нельзя; слѣдовательно, мы не можемъ сказать, что она получила какое бы то ни было начало.

Лейбницъ даетъ здѣсь свое рѣшеніе вопроса, который давно мучилъ философовъ и богослововъ, а именно вопроса о началѣ души. Для рѣшенія вопроса о началѣ души предлагались разныя теоріи [1]):

a) *креаціонная* та, что Богъ всякій разъ при рожденіи тѣла новаго человѣка присоздаётъ ему и новую душу;

b) *традукціонная* теорія полагаетъ, что родители, творя тѣло, создаютъ и душу;

c) теорія прэкзистенціи, *предсуществованія души* высказывалась, главнымъ образомъ, восточными богословами, находившимися подъ вліяніемъ метафизическихъ ученій Платона (*Оригенъ*).

Оригенъ въ согласіи съ миѳическою психологіею Платона (см. выше) предполагалъ, что ни Богъ не творитъ души ad hoc, ни родители, но что есть у Бога запасъ душъ, уже отъ вѣка существующихъ и еще не воплотившихся; Оригеново ученіе осуждено.

Въ церкви господствуетъ креаціонная теорія, хотя этотъ догматъ не утвержденъ и не обязателенъ.

Лейбницъ, выходя изъ точки зрѣнія своей монадологіи, полагаетъ, что душа не имѣетъ ни въ прошедшемъ начала, ни конца въ будущемъ: къ монадѣ не приложимы ни простран-

---

[1]) Объ этихъ теоріяхъ см. въ переведенной подъ моею редакціею книжкѣ Густава Тейхмюллера „Безсмертіе души“.

ственныя, ни временныя опредѣленія, она внѣ пространства и внѣ времени. Вотъ каковъ истинный смыслъ монадологіи Лейбница; въ этихъ опредѣленіяхъ заключается уже вся критическая философія Канта. Философія Канта лучше всего объясняется философіею Лейбница; Лейбницъ уже хорошо понималъ, что время и пространство это только порядокъ вещей, нами устанавливаемый, субъективный способъ воззрѣнія нашего на внѣшній міръ.

### 3. Понятіе взаимодѣйствія.

1. Обратимся къ тому параграфу, который составляетъ святая святыхъ „Монадологіи“ (7-ой §): нѣтъ средствъ объяснить, какъ можетъ монада испытать воздѣйствіе *извнѣ*. Здѣсь рѣчь идетъ о томъ, возможно ли произвести въ монадѣ измѣненія, возможно ли оказать на нее какое бы то ни было внѣшнее воздѣйствіе? Постановка вопроса кажется странною: разумѣется, возможно, отвѣтимъ мы сначала: вѣдь—весь процессъ познанія, вся жизнь состоитъ во взаимодѣйствіи нашей души съ вещами внѣшняго міра: чрезо всѣ пять чувствъ міръ постоянно напираетъ на насъ и мы испытываемъ на себѣ его вліяніе въ формѣ ощущеній.

Но нужно отличать два порядка вещей: что́ творится въ мірѣ, и что́ въ душѣ. Разница Лейбница отъ другихъ философовъ заключается вотъ въ чемъ. Платонъ полагалъ, что познаніе чувствами ни къ чему,—будемъ искать познанія въ разумѣ; Декартъ отбросилъ познаніе внѣшняго міра; по Лейбницу, одно дѣло порядокъ истинныхъ вещей—монадъ, другое — вещей призрачныхъ или матеріальныхъ, внѣшнихъ. Чувственное представленіе міра — это есть феноменъ, но только „bene fundatum“. Это значитъ, что мы иначе себѣ, какъ матеріальнымъ, воображать внѣшній міръ и не можемъ, это есть наше закономѣрное представленіе о немъ. Все—и механика, и физика вѣрны; но всѣ эти законы ихъ касаются лишь „phaenomena bene fundata“, все это вѣрно лишь для ряда призрачныхъ

вещей, матеріальныхъ тѣлъ. Но то, что вѣрно для міра тѣлъ, то не приложимо для душъ.

2. Вопросъ о взаимодѣйствіи души и матеріи есть одинъ изъ самыхъ тяжелыхъ вопросовъ философіи. Платонъ говоритъ о взаимодѣйствіи матеріи и идеи, но онъ не объяснилъ, какъ именно идея дѣйствуетъ на матерію. Аристотель показалъ, что идея можетъ дѣйствовать на матерію, напередъ уже соединившись съ одною ея частью, но это существа дѣла не объясняетъ, точно такъ же, какъ всѣ нынѣшніе физіологи не могли разгадать тайны, какъ именно физическое раздраженіе дѣлается психическимъ ощущеніемъ. Въ этомъ пунктѣ мы, по словамъ знаменитаго физіолога *Дюбуа-Реймона*,—„ignorabimus“; а Лейбницъ прямо говоритъ, что взаимодѣйствіе приложимо только къ вещамъ внѣшняго міра, въ области же монадъ взаимодѣйствія нѣтъ.

Лейбницъ опредѣляетъ монаду, исходя изъ различія двухъ порядковъ: одинъ господствуетъ во внѣшнемъ мірѣ, другой— въ мірѣ истинныхъ вещей или монадъ, при чемъ все то, что закономѣрно для тѣлесныхъ вещей внѣшняго міра, не приложимо для монады. Какъ опредѣляется монада? Она внѣ пространства, она же не имѣетъ и временнаго опредѣленія, не имѣетъ ни начала, ни конца. Третій вопросъ, вопросъ о взаимодѣйствіи, относится къ тѣмъ, которые Гейне назвалъ проклятыми. Этотъ Гордіевъ узелъ разрубаетъ Лейбницъ.

3. Примѣры взаимодѣйствія мы знаемъ только во внѣшнемъ мірѣ между тѣлами—и изъ наблюденія надъ матеріальными вещами и почерпаемъ мы самое-то понятіе взаимодѣйствія. Демокритъ объяснялъ движеніе въ мірѣ тѣмъ, что одно тѣло толкаетъ другое. Такимъ образомъ одно тѣло передаетъ другому часть своей энергіи и заставляетъ его двигаться. Толчекъ есть простѣйшій видъ механическаго взаимодѣйствія, какъ мы его себѣ представляемъ. Это имѣетъ отношеніе только къ вещамъ внѣшняго міра.

Особенность философіи Лейбница состоитъ въ томъ, что онъ признаётъ истинность и того, и другого порядка вещей; онъ говоритъ, что наука механики или наука о тѣлесныхъ взаимодѣйствіяхъ истинна, но только до тѣхъ поръ, пока мы враща-

емся въ кругѣ идей, относящихся къ матеріальнымъ вещамъ. Тутъ Лейбницъ признаетъ взаимодѣйствіе.

Самый интересный случай взаимодѣйствія — это взаимодѣйствіе души и тѣла. Всякій признаётъ, что онъ съ помощью души можетъ заставить свое тѣло двигаться и приводить въ движеніе вещи внѣшняго міра, и что внѣшнія тѣла черезъ наше тѣло дѣйствуютъ на нашу душу. Въ этомъ никто не сомнѣвается. Черезо всѣ пять чувствъ міръ постоянно дѣйствуетъ на насъ. Декартъ сдѣлалъ оговорку: мы сознаёмъ, что есть ощущенія, но вызваны ли они извнѣ, мы не знаемъ, можно де разсматривать ощущенія, какъ чисто-психическія субъективныя величины, оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, какъ онѣ возникаютъ въ насъ. Если монада есть душа же, то какъ одна душа можетъ дѣйствовать на другую? Какъ тѣло можетъ дѣйствовать на душу, какъ душа движетъ свое тѣло? Вопросъ этотъ рѣшается различно.

4. Въ средніе вѣка предполагали, что есть прямое взаимоотношеніе между душою и тѣломъ (influxus physicus) т. е. констатировали самый фактъ, не давая объясненій.

Декартъ полагалъ, что можно найти такой органъ, гдѣ совершается превращеніе физической энергіи чувствъ въ психическую и обратно; онъ нашелъ одну железку (glandula pinealis), которая поразила его тѣмъ, что она ассиметрична, между тѣмъ, какъ мозгъ вообще имѣетъ симметрическое, парное строеніе. Онъ полагалъ, что въ этой шишковидной железкѣ заключается центръ, гдѣ совершается взаимодѣйствіе души и тѣла. Эта фантастика ничего намъ не объясняетъ.

Спиноза предположилъ, что каждому акту тѣла соотвѣтствуетъ актъ души, благодаря тому, что въ Богѣ два аттрибута. Это—тоже мало говорящая попытка рѣшенія вопроса „параллелизмомъ".

Затѣмъ попытка „окказіоналистовъ" (occasio—чудо): Богъ все время на сторожѣ и всякій разъ даетъ знать душѣ, когда на нее что-нибудь дѣйствуетъ извнѣ, и наоборотъ. Окказіоналисты признавали взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ—чудомъ (assistentia Divina).

5. Какъ приступаетъ къ дѣлу Лейбницъ? Онъ говоритъ,

что взаимодѣйствія никакого быть не можетъ и рѣшительно разрываетъ узелъ. Нѣтъ средствъ объяснить, какъ можетъ монада претерпѣть измѣненіе извнѣ; монада живетъ своею особенною жизнью, независимою отъ внѣшняго міра.

Взаимодѣйствіе въ вещахъ внѣшняго міра, по его мнѣнію, заключается въ томъ что, благодаря толчку, въ тѣлѣ происходитъ измѣненіе внутреннихъ соотношеній между его частями; это объясненіе никакъ не можетъ быть приложимо къ монадѣ—она не состоитъ изъ частей.

Далѣе Лейбницъ употребляетъ свое знаменитое изреченіе, которое всегда повторяется при упоминаніи о Лейбницѣ: „монада вовсе не имѣетъ оконъ, чрезъ которыя могло бы что-нибудь въ нее войти или выйти изъ нея“: монада есть нѣчто закрытое абсолютно. Нѣтъ нашего воздѣйствія навнѣ и наоборотъ: мы—замкнутый міръ сознанія, и нѣтъ оконъ, чтобы мы соотносились съ міромъ. Какимъ образомъ объяснить себѣ весь міръ?

Мы представляемъ его, какъ совокупность монадъ. Жизнь заключается, по наивному представленію, въ томъ, что одно дѣйствуетъ на другое — и вдругъ Лейбницъ говоритъ, что въ монадахъ нѣтъ никакихъ оконъ, и что ничто не можетъ воздѣйствовать на душу. Онъ прибѣгаетъ къ своей знаменитой гипотезѣ „предустановленной гармоніи“ и взаимодѣйствіе пытается объяснить, не какъ реальный процессъ, а только, какъ феноменъ, но „bene fundatum“.

---

### 4. Жизнь монады.

1. Каждая монада замкнута. Однако, монады должны же обладать какими-нибудь свойствами? Необходимо, чтобы монады чѣмъ-то отличались другъ отъ друга, имѣли свои индивидуальныя свойства. Въ 9-омъ параграфѣ говорится, что монады должны быть отличны другъ отъ друга, потому что, если бы онѣ не отличались, не разнствовали другъ отъ друга, то не было бы и міра. Здѣсь Лейбницъ ссылается на свой законъ тождества неразличимыхъ, identitas indiscernibilium.

Этотъ законъ имѣетъ такой смыслъ: мы всегда подводимъ отдѣльныя вещи подъ какой-либо типъ, напр., видимъ нѣсколько лошадей и подводимъ ихъ подъ одинъ общій типъ лошади. Но здѣсь имѣетъ мѣсто только отождествленіе *приблизительное*. Каждая лошадь имѣетъ свои индивидуальныя отличія. Мы отожествляемъ то, въ чемъ не находимъ или не хотимъ найти различія; а на самомъ дѣлѣ каждый индивидъ, каждая монада имѣетъ свои особенныя отличія и другъ друга отнюдъ не могутъ замѣнить. Въ мірѣ нѣтъ дубликатовъ монадъ, каждая монада строго индивидуальна.

Однажды на прогулкѣ въ саду Лейбницъ просилъ подыскать ему листьевъ, которые абсолютно повторяли бы другъ друга и таковыхъ при всѣмъ стараніи не могли ему отыскать. Здѣсь Лейбницъ практически показалъ значеніе своего закона. Въ философіи Лейбница личность получаетъ полное значеніе, каждая монада есть нѣчто само по себѣ особенное: вотъ почему система Лейбница вполнѣ можетъ быть названа системою *критическаго индивидуализма*. Всякая личность есть нѣчто отдѣльное, абсолютный міръ; и зрѣлая, и дѣтская душа представляетъ свой міръ, къ которому нужно подходить со вниманіемъ, съ уваженіемъ. Одного человѣка не замѣнишь другими. Вотъ гдѣ кроется для философа-индивидуалиста источникъ уваженія къ личности человѣка.

2. Разсмотримъ дальнѣйшія открытія Лейбница въ области психологіи, въ области жизни души. Послѣ опредѣленія, что всякая монада есть нѣчто замкнутое, и въ нее извнѣ ничто не входитъ, Лейбницъ говоритъ, что взаимодѣйствіе бываетъ только между вещами *внѣшняго* міра, а жизнь души регулируется исключительно *внутреннимъ* началомъ.

Вопросъ о взаимодѣйствіи души и внѣшняго міра трактовался различно. Это взаимодѣйствіе признаётся за фактъ, но нѣтъ ни у кого яснаго отчета, какъ оно происходитъ. Наивная точка зрѣнія Демокрита и Эмпедокла предполагаетъ, что какъ-будто что-то извнѣ вламывается въ насъ, въ наши органы чувствъ. Аристотель говоритъ, что ничего матеріальнаго въ органы чувства не проникаетъ, но что ощущенія суть энергіи самихъ матеріальныхъ этихъ органовъ.

3. Лейбницъ первый смѣло заявилъ, что никакого воздѣйствія *извнѣ* на душу быть не можетъ. И здѣсь онъ противопоставляетъ два порядка вещей: взаимодѣйствіе можетъ быть лишь между вещами *внѣшняго* міра, но душевная жизнь регулируется только своимъ собственнымъ внутреннимъ началомъ. Далѣе онъ набрасываетъ тѣ основные законы душевной жизни, которые принимаются и современной психологіею. Въ нашей душѣ не господствуетъ оцѣпененіе, не всегда одинъ только *моментъ*, но происходитъ ихъ постоянная смѣна (*законъ смѣны моментовъ сознанія*).

4. Всякій отдѣльный моментъ состоитъ изъ многихъ, непохожихъ другъ на друга душевныхъ актовъ. Напр., у насъ сейчасъ происходитъ теченіе философскихъ мыслей, мы испытываемъ вмѣстѣ съ тѣмъ соотвѣтственныя чувствованія и ощущенія, напр., слуха, но испытываемъ и такія, которыя тоже не имѣютъ отношенія къ даннымъ мыслямъ и чувствамъ (напр., ощущеніе холода, усталости, голода).

Такимъ образомъ, мы испытываемъ всякій разъ въ каждомъ отдѣльномъ моментѣ сознанія сразу огромное количество душевныхъ фактовъ. Въ одномъ моментѣ мы охватываемъ массу актовъ, но они не смѣшиваются въ одно, а сознаются, хотя и въ единствѣ момента, но въ своей особенности, отдѣльными (*законъ нераздѣльности и несліянности элементовъ сознанія*).

5. Какъ же происходитъ эта смѣна моментовъ? „Естественное измѣненіе совершается постепенно“, т. е. все совершается постепенно; какъ говорили схоластики: natura non operat per saltus—природа не знаетъ скачковъ. Этотъ законъ постепеннаго развитія, теченія, „флюксій“ Лейбницъ утилизировалъ въ различныхъ областяхъ, напр., въ математикѣ. При этомъ измѣненіи кое-что изъ прежняго содержанія съ исчезновеніемъ момента исчезаетъ, а кое-что переходитъ въ другой моментъ. „И слѣдовательно, (§ 13) въ простой субстанціи необходимо должна существовать множественность состояній и отношеній, хотя частей она не имѣетъ, ибо она безпространственна“.

## 5. Понятіе перцепціи и открытіе безсознательнаго.

1. Обратимся къ § 14.

„Преходящее состояніе, которое обнимаетъ и представляетъ собою множество въ единомъ или въ простой субстанціи, есть не что иное, какъ то, что̀ называется *перцепціею*".

Что такое *перцепція?* Ее всего ближе можно толковать, съ нынѣшней точки зрѣнія, — какъ *моментъ* сознанія. Этотъ терминъ „перцепція" у психологовъ англійскихъ понимается, какъ актъ *душевный, нами сейчасъ переживаемый, въ отличіе отъ воспоминанія объ этомъ актѣ* (особенно, у Юма!)

Что понимаетъ подъ этимъ терминомъ Лейбницъ? Объединенность въ одномъ моментѣ различныхъ актовъ сознанія. У Лейбница перцепція, такимъ образомъ, есть моментъ сознанія, какъ единство нѣкоего количества актовъ.

Вдобавокъ, Лейбницъ различаетъ перцепціи по ихъ силѣ и интенсивности. Такъ, напр., въ моменты обморока, сна наши душевныя силы понижаются и не такъ сильно сознаніе. Самая смерть есть только пониженіе сознанія. Низкія степени сознанія называются у Лейбница *малыми перцепціями.*

Итакъ, нѣкоторое душевные акты доходятъ до *порога сознанія,* а иныхъ мы и вовсе не замѣчаемъ. Терминъ „порогъ сознанія" введенъ потомъ въ обиходъ психологіи *Гербартомъ.* Лейбницъ открылъ, что есть въ нашей душѣ что-то, сейчасъ *несознаваемое,* но что̀ въ ближайшемъ или дальнемъ будущемъ можетъ выступить на арену нашего сознанія.

2. У Декарта и Локка сознаніе является *качествомъ,* отличающимъ душевные акты. Я—res, но res самосознающая. По Декарту и Локку, душа — капиталъ, что-то готовое, я существую, какъ мыслящій, поскольку имѣю сознаніе. По Лейбницу же, капиталомъ души является не только сознаваемое въ данный моментъ, но и вся громадная область безсознательнаго или въ данный моментъ несознаваемаго.

Богатство души и велико, и обширно. Въ нѣдрахъ нашей души обитаетъ еще и то, чего мы не сознаемъ, да и чего мы еще ни разу раньше не сознавали, но что̀ въ ней назрѣва-

етъ, будетъ сознано. Слѣдовательно, то, что, по Локку и Декарту, является всею оборотной кассою души, то, по Лейбницу, есть—одинъ только, нынѣшній моментъ, одно „теперь“ — ничтожная частичка всего ея богатства.

Въ душѣ масса латентнаго. Какъ безсознательное переходитъ въ область сознательнаго, Лейбницъ не отвѣчаетъ, но отвѣтъ попытался дать Гербартъ; по мнѣнію его, у порога нашего сознанія происходитъ борьба представленій, какъ механическихъ силъ. Тотъ актъ, который является болѣе сильнымъ и обладаетъ большою энергіею, въ данный моментъ и пріобрѣтаетъ себѣ господство надъ остальными, т. е. дѣлается сознательнымъ.

3. Своимъ ученіемъ Лейбницъ создаётъ совершенно новую теорію памяти. Память есть безсознательное храненіе въ душѣ всего пережитого: то, что выступаетъ въ данный моментъ сознанія, потомъ, по прошествіи этого момента погружается въ нѣдра памяти, т. е. въ безсознательное.

За Лейбницемъ остаётся величайшая заслуга въ томъ, что онъ открылъ область безсознательнаго, которая сейчасъ спекулируется многими (оккультизмъ, спиритизмъ, телепатія, гипнотизмъ и т. д.).

Лейбницъ былъ великимъ психологомъ метафизическаго направленія, но онъ былъ, кромѣ того, и психологомъ эмпирическимъ, хорошимъ наблюдателемъ. На безсознательное до него никто не указывалъ, ибо Декартъ и Локкъ все время оперировали съ величинами ясными, опредѣленными, которыя у насъ имѣются въ качествѣ проявленій сознанія, перешедшихъ выше порога. Но на „малыя“, т. е. безсознательныя перцепціи никто не указывалъ. Лейбницъ разрѣшилъ этотъ вопросъ съ помощью „теоріи безсознательнаго“. Ясно стало, можетъ ли прерываться сознаніе даже во время обморока, сна и смерти.

4. „Опытъ“ *Локка* „о человѣческомъ разумѣ“ составилъ эпоху въ исторіи развитія психологіи. Чуткій Лейбницъ не отнесся къ нему безразлично: онъ посвятилъ много труда этому сочиненію Локка, пересказалъ его глава за главою, во многихъ мѣстахъ улучшивъ его формулировку.

Локкъ пишетъ широко. Лейбницъ далъ краткую формулировку его мнѣній въ видѣ діалога, слѣдуя глава за главой („*Новые* опыты о человѣческомъ разумѣ"). Первый собесѣдникъ сообщаетъ мысли Локка, а второй (*Теофилъ*—Боголюбъ—этимъ Лейбницъ подчеркиваетъ, что главная цѣль его системы—опредѣлить природу Бога)[1]) даетъ свои поправки къ теоріямъ Локка. Здѣсь, между прочимъ, онъ говоритъ о малыхъ перцепціяхъ.

„Нельзя полагать, что душа не имѣетъ представленій во время сна безъ сновидѣній. Я утверждаю, что субстанція не можетъ быть безъ дѣятельности, и что даже не существуетъ тѣла безъ движенія". Вотъ какъ онъ показываетъ свои новинки въ области психологіи. Удивительнымъ образомъ Локкъ не достигъ пониманія того, что въ нашей душѣ кроется много безсознательныхъ актовъ.

„Во всякомъ случаѣ, существуетъ тысяча признаковъ, позволяющихъ думать, что въ каждый моментъ въ насъ (говоря по нынѣшнему, въ нѣдрахъ безсознательнаго) существуетъ безконечное множество перцепцій, но безъ сознанія и рефлексіи".

5. Лейбницъ предвосхищаетъ новѣйшія теоріи о томъ, что не только *безсознательные* акты становятся *сознательными*, но и наоборотъ. Мы знаемъ, напр., что ребенокъ сперва ходитъ сознательно, но затѣмъ начинаетъ шагать механически. Точно также мы читаемъ сначала буквы, затѣмъ цѣлыя слова, и уже дѣлаемъ это механически.

„Такъ, въ силу привычки мы не обращаемъ вниманія на движеніе мельницы или на водопадъ, когда живемъ близко отъ нихъ. Это... не потому, чтобы это движеніе перестало дѣйствовать на наши органы (чувствъ)... но потому, что впечатлѣнія, существующія въ душѣ и тѣлѣ, потерявъ прелесть новизны, недостаточно сильны, чтобы привлечь наше вниманіе и память, которыя обращаются лишь на болѣе замѣчательные предметы".

На свѣжаго, значитъ, человѣка шумъ мельницы произво-

[1]) См. мои книги „Этюды по метафизикѣ Лейбница" и „Философскіе этюды".

дитъ впечатлѣніе, а на самого мельника уже не производитъ, до порога его сознанія не достигаетъ.

6. Вотъ явленія, наведшія Лейбница на мысль о безконечно малыхъ воспріятіяхъ.

„Привожу въ примѣръ ревъ или шумъ моря, который мы слышимъ, бывая на берегу. Чтобы слышать этотъ шумъ, необходимо слышать части, составляющія это цѣлое, т. е. шумъ каждой волны, хотя каждый изъ этихъ шумовъ остался бы совершенно незамѣченнымъ, если бы производящая его волна были единственная"

Шумъ одной волны не обращаетъ на себя вниманія, но сумма шумовъ производитъ, сливаясь, сильный шумъ.

„Иначе нельзя было бы получить воспріятія и отъ ста тысячъ волнъ, такъ какъ сто тысячъ ничто или нулей не могутъ составить нѣчто".

7. Небытіе, сколько бы разъ его мы не суммировали, бытія не составитъ.

„Наконецъ, мы никогда не спимъ настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабымъ и смутнымъ чувствомъ, и насъ никогда не разбудилъ бы величайшій шумъ въ мірѣ, если бы мы не получили нѣкотораго воспріятія отъ его начала, весьма незначительнаго".

Кромѣ психологическаго интереса, Лейбницемъ здѣсь руководилъ и интересъ математическій, что̀ послужило созданію теоріи счисленія „безконечно малыхъ величинъ". Благодаря этому геніальному открытію, пересоздаются понятіе души и теорія памяти. Наша душа не состоитъ изъ одного отдѣльнаго момента: она развертывается въ видѣ безконечной ленты, безконечнаго потока сознанія, ряда моментовъ.

---

### 6. Душа и механизмъ.

1. Переходимъ къ знаменитому § 17.

„Вообще надобно признаться, что представленіе и все, что̀ отъ него зависитъ, необъяснимо причинами механическими".

Можно ли душу объяснить причинами механическими, мо-

жно ли искусственно, сопоставленіемъ распознанныхъ нами уже механическихъ причинъ породить душу. т. е. создать искусственно организмъ, который былъ бы носителемъ души, можно ли создать жизнь научнымъ путемъ, въ лабораторіи, въ видѣ машины,—или въ ретортѣ химика? Если создадимъ искусственнымъ путемъ, путемъ сложенія механическихъ веществъ живое существо, хотя бы и самое низшее, то окажется, что душа (и жизнь) объясняется и создаётся механическими причинами.

Задача создать жизнь научно-механически издавна волновала всѣхъ ученыхъ, особенно же ученыхъ, настроенныхъ матеріалистически.

2. Средневѣковые алхимики бились надъ этимъ, желая постигнуть тайну живого организма. Они пытались создать въ своихъ лабораторіяхъ искусственнаго человѣка-homunculus'a. Эту тайну пытались разгадать и въ XIX вѣкѣ.

Современный матеріалистъ *Геккель* увѣрялъ, что онъ можетъ создать первоначальную живую протоплазму. Брался илъ изъ глубинъ морскихъ (по Анаксимандру, жизнь тоже впервые появилась въ морскихъ пучинахъ), изслѣдовался; потомъ этотъ илъ—батибій—пытались создать искусственно (изъ масла, соли и т. п.) и хотѣли доказать, что изъ него могутъ образоваться живыя существа,—но ничего не вышло...

3. „Если вообразимъ себѣ", говоритъ Лейбницъ, „машину, устройство которой производитъ мысли, чувства и воспріятія, то можно ее представить себѣ въ увеличенномъ видѣ, такъ что можно будетъ входить въ нее, какъ въ *мельницу*".

Лейбницъ даетъ здѣсь свой знаменитый примѣръ машины-мельницы, производящей душевныя явленія.

„При осмотрѣ ея мы не найдемъ ничего внутри нея, кромѣ *частей* (т. е. колёсъ, шестерень и т. п.), толкающихъ одна другую. И никогда не найдемъ мы ничего такого, чѣмъ бы можно было объяснить перпепцію".

4. Гдѣ же тайна познанія души?—Декартъ уже отвѣтилъ, что мы никакой души, кромѣ своей собственной, и путемъ интроспекціи познать не можемъ. Другой человѣкъ представляется намъ не какъ душа, а какъ матеріальное тѣло,—sub specie materiei, такъ сказать,—и мы его души никогда непосредственно

не постигнемъ. Мы будемъ вездѣ видѣть только машину. Разсматривая этотъ искусственный механизмъ, мы самого чужого душевнаго процесса не постигаемъ. Представленіе необъяснимо причинами механическими.

Все сказанное можетъ служить предостереженіемъ тѣмъ психологамъ, которые увлекаются возможностью въ будущемъ уловить въ экспериментѣ самую душу. Уяснить себѣ порогъ, пунктъ, гдѣ физическая энергія переходитъ въ психическую, какъ раздраженіе пересоздаётся въ мозгу въ псюхе, мы не можемъ. Ignorabimus, воскликнулъ знаменитый физіологъ Дюбуа-Реймонъ. Душевная дѣятельность никакъ необъяснима механически.

5. Вопросъ о существѣ души можетъ быть разрѣшенъ только такъ, что душа внѣшними чувствами не познаваема: ее можно познать только путемъ интроспекціи, т. е. заглядыванія въ собственное сознаніе (Декартъ). Далѣе Лейбницъ переходитъ къ вопросу о томъ, каковы ступени души. Вспомнимъ, что психологія Лейбница построена—на двухъ началахъ: одно атомистическое, другое—Декартово. Лейбницъ говоритъ, что монада есть душа (§ 19). Всякая ли монада есть душа? У Декарта рѣчь шла все время только о *человѣческой* душѣ. Онъ оперировалъ только съ высшими проявленіями души въ области ея дневного сознанія, совершенно не зная еще области безсознательнаго. Лейбницъ открылъ до него невѣдомое и никѣмъ не замѣченное, указалъ на сферу безсознательнаго или малыхъ перцепцій.

„Если бы мы хотѣли назвать душою все, что имѣетъ перцепціи и стремленія, то всѣ простыя субстанціи или монады можно бы назвать душами". Лейбницъ поясняетъ, что „всѣ *простыя* субстанціи, характеризуемыя разными перцепціями, могутъ быть названы монадами, а души—только такія монады, перцепціи которыхъ болѣе отчетливы и сопровождаются памятью".

6. Теперь онъ снова возвращается къ вопросу о безсознательномъ, напр., о томъ состояніи, когда мы ничего не помнимъ или ничего не „мыслимъ", въ состояніи обморока, сна (и даже самой смерти). Лейбницъ съ большой охотою пользу-

ется примѣромъ Локка. У насъ бываетъ такое состояніе, когда мы фактически не имѣемъ ясныхъ перцепцій. Эти низшія состоянія души даютъ возможность составить нѣкоторое понятіе о душевной жизни животныхъ. Такимъ образомъ то, что для нашей души является *низшимъ* состояніемъ, для животныхъ есть обыдённое ихъ, или даже наивысшее ихъ душевное состояніе.

Безсознательное—а лучше: *не сознаваемое* или слабо сознаваемое состояніе состоитъ въ томъ, что энергія душевной жизни ослабляется. Указывается у Лейбница и примѣръ—искусственное пониженіе энергіи сознанія путемъ поворачиванія въ одну и ту же сторону. Лейбницъ говоритъ, что самая смерть не есть окончательное прекращеніе нашего существованія, потому что душа неуничтожима. Сонъ же и обморокъ не являются прекращеніемъ нашего существованія потому, что они оказываются лишь состояніями временными. Проснувшись, мы снова вступаемъ въ сферу здраваго, полнаго и высокаго сознанія.

Такъ какъ всякое новое состояніе есть моментъ послѣдующій по отношенію къ предшествующему, то слѣдовательно, моменты засыпанія и просыпанія между собой не разорваны, но между ними связью служилъ цѣлый рядъ моментовъ сознанія, имѣвшихъ пониженную, слабую дѣятельность: никакого психологическаго нуля за это время не было, такъ какъ изъ небытія никакимъ образомъ не можетъ возникнуть бытіе, возвращеніе къ сознанію.

7. Переходимъ къ слѣдующему знаменитому афоризму Лейбница: перцепція можетъ возникнуть естественнымъ образомъ только изъ другой перцепціи, такъ же, какъ и движеніе только изъ другого движенія. Философію Лейбница можно понимать лишь въ томъ случаѣ, если все время помнить, что у насъ два порядка вещей, по терминологіи Канта, Νοούμενα и Φαινόμενα: въ мірѣ психическомъ происходитъ одно, въ мірѣ физическомъ другое. Въ послѣднемъ измѣненіе происходитъ движеніями, одна форма энергіи переходитъ въ другую; въ мірѣ же монады нѣтъ движеній физическихъ, но тамъ происхо-

дитъ вѣчная смѣна моментовъ сознанія, между которыми не можетъ быть нуля, т. е. аннигиляціи, гибели монады.

Перцепція въ душѣ можетъ произойти только изъ другой перцепціи той же души, какъ одно движеніе—изъ другого движенія. Это служитъ доказательствомъ того, что монада ни на одинъ моментъ не прекращаетъ своего существованія, и кажущаяся гибель монады есть лишь временное пониженіе дѣятельностей сознанія. Если бы въ нашихъ представленіяхъ не было ничего яснаго, то мы *всегда* бы находились въ безсознательномъ состояніи; мы же привыкли жить только съ яснымъ сознаніемъ. Иногда намъ самимъ приходится погружаться въ глубь безсознательнаго. Современная наука указываетъ все больше фактовъ, гдѣ приходится ознакомляться съ безсознательной сферою душевной жизни. Таковы состоянія гипноза, спиритическаго транса, statu volens'a, испущенія астральнаго тѣла, „радѣній“ и т. д. Современная наука много занимается этими безсознательными состояніями, граничащими иногда съ безумiемъ или душевной болѣзнью; но медицина не особенно одобряетъ эту область, и она не рекомендуетъ пробуждать эти дремлющія сферы (небудничныя состоянія) и отвращаться отъ дневного сознанія.

Безсознательныя (для насъ) состоянія—въ низшихъ монадахъ являются *обыденною* жизнью; то, что у насъ является обморокомъ или состояніемъ сна, — для животныхъ это высшее проявленіе духовной жизни. Такимъ образомъ порогъ сознанія — величина *относительная*, а не постоянная для всѣхъ монадъ.

---

### 7. Человѣкъ и животное.

1. Если и говорить *о научно-сравнительной* психологіи, то мы въ познаніи души животныхъ можемъ руководствоваться только *аналогіею*. Жизнь собакъ, напр., въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть сравнена съ нашею; нужно имѣть въ виду разницу пороговъ сознанія. Такимъ образомъ мы можемъ судить здѣсь только по аналогіи. Основою для этой аналогіи

служитъ то открытіе Лейбница, что уровень сознанія въ нашей собственной душѣ можетъ то подниматься, то понижаться. Далѣе Лейбницъ высясняетъ старый вопросъ о томъ, что память отличаетъ высшія формы души отъ низшихъ.

„Память даетъ душѣ рядъ связи по послѣдовательности, которая походитъ на разсудокъ, но которую нужно отличать отъ него", говоритъ Лейбницъ.

2. Это писано до появленія трудовъ англійскихъ ученыхъ (Юма) *объ ассоціаціи* идей. Такая связь послѣдовательности, по Лейбницу, похожа на разсудокъ, но не есть разсудокъ. Разница между высшими и низшими монадами только градуальная. У животныхъ есть нѣчто подобное въ зачаткѣ; но нѣтъ высшаго разума. Роль разума разнообразна и высока—мы связываемъ представленія въ понятія, подвергаемъ ихъ высшей абстракціи; у животныхъ все это въ зачаточномъ состояніи, если вообще это у нихъ есть.

При помощи памяти животныя ожидаютъ того, что было соединено въ предшествовавшей перцепціи, и въ нихъ возбуждаются чувства, подобныя тѣмъ, какія они тогда имѣли. Напримѣръ, когда собакамъ показываютъ палку, онѣ припоминаютъ о боли, которую она имъ причинила: онѣ воютъ или убѣгаютъ.

Здѣсь Лейбницъ подчеркиваетъ точку зрѣнія своей сравнительной психологіи. Есть разница между Аристотелемъ и Лейбницемъ, при общей имъ обоимъ основѣ сравнительной психологіи. По мнѣнію Аристотеля, души животныхъ не имѣютъ высшихъ функцій,—Лейбницъ же считаетъ отчасти и высшія, и низшія функціи одинаково доступными всѣмъ субстанціямъ; разница только въ энергіи.

3. Послѣдующіе параграфы (26—30) „Монадологіи" Лейбница (изъ имѣющихъ психологическое содержаніе) стараются еще болѣе утвердить его общую идею о родствѣ всѣхъ монадъ между собою. Нѣтъ между ними непреходимой границы: и тутъ монады,—и тамъ монады; разница только градуальная, въ энергіи и интенсивности ихъ перцепцій.

Нужно проводить большую разницу между Лейбницемъ и картезіанцами. Лейбницъ, основываясь на почвѣ психоло-

гическихъ традицій, возвращается къ ученію грековъ, которые утверждали, что у животныхъ и даже у растеній есть душевная жизнь; но съ другой стороны, Лейбницъ возстаётъ противъ греческой привычки рубить душу на *слои*.

У Лейбница нѣтъ такого мнѣнія (какъ у Аристотеля), якобы одному лишь человѣку свойственны высшія функціи, которыхъ нѣтъ у животныхъ.—Не нужно думать, что въ этомъ отношеніи люди абсолютно отличаются отъ животныхъ (§ 28).

„Люди, поскольку послѣдовательность ихъ воспріятій опредѣляется только по началу памяти, дѣйствуютъ, какъ животныя, и въ трехъ четвертяхъ нашихъ поступковъ мы бываемъ только эмпириками: напр., мы поступаемъ чисто эмпирически, когда ожидаемъ, что завтра наступитъ день, потому что до сихъ поръ такъ происходило всегда. И только астрономъ судитъ въ этомъ случаѣ при помощи разума".

Только астрономъ поступаетъ въ этомъ случаѣ на основаніи разума потому, что онъ знаетъ о суточномъ оборотѣ земли, знаетъ, отъ чего бываетъ день, отъ чего зависитъ ночь, отъ чего происходитъ эта постоянная ихъ смѣна. Такимъ образомъ, по Лейбницу, не нужно проводить строгихъ границъ между человѣкомъ и животными.

4. Но чѣмъ же тогда люди окончательно отличаются отъ животныхъ? — Познаніемъ *необходимыхъ*, вѣчныхъ, высшихъ *истинъ*, познаніемъ своего „я", познаніемъ Бога. Вотъ гдѣ наше преимущество передъ животными.

Здѣсь примѣрно очерчивается кругъ вопросовъ, та научная область, которая возвышаетъ насъ надъ животными. Но что касается Бога, то мы должны отмѣтить, что современная наука не совсѣмъ соглашается съ Лейбницемъ. Въ нѣкоторыхъ курсахъ богословія серьезно разсматривается вопросъ, возможна ли религія у животныхъ. Предполагаютъ, что, можетъ быть, даже и у животныхъ есть какіе-то смутные проблески религіи.

## 8. Значеніе психологіи Лейбница.

1. Подведемъ итоги психологіи Лейбница. Лейбницъ является въ исторіи европейской психологіи первымъ создателемъ *психологіи метафизической*. Ее продолжилъ его ученикъ Вольфъ, затѣмъ подвергъ критикѣ Кантъ („Критика чистаго разума").

Лейбницъ обосновалъ спеціально метафизическое направленіе. Онъ исходилъ изъ Декарта; самъ Декартъ своимъ открытіемъ не воспользовался, можетъ быть, потому, какъ раньше указывалось, что онъ былъ черезчуръ остороженъ, а можетъ быть, потому, что, не сознавая хорошенько значенія своего открытія, онъ устремился къ новымъ цѣлямъ. Онъ задался цѣлью рѣшить вопросы полу-философскаго, полу-богословскаго характера.

Доказательства его были подновленіемъ неудачнаго *онтологическаго* доказательства бытія Божія, взятаго у *Ансельма Кентерберійскаго*. Здѣсь Декартъ подмѣнилъ понятіе „величины бытія" понятіемъ „совершенства бытія". Декартъ здѣсь базируетъ не на своихъ научныхъ психологическихъ открытіяхъ, а ударился на старый путь Платонова идеализма. Итакъ, Декартъ не выработалъ психологіи и метафизики критическаго индивидуализма—эту задачу выполнилъ только Лейбницъ.

2. Въ основу метафизики Лейбница положено понятіе монады или души. Разъ у него положена въ основу всей науки душа, то Лейбницъ и долженъ былъ заняться выясненіемъ свойствъ души: Лейбница душа интересуетъ постольку, поскольку онъ съ помощью этого понятія можетъ построить критическую метафизику. Но ему удалось произвести и массу великихъ эмпирическихъ открытій и наблюденій — надъ моментами сознанія, смѣной ихъ (потокъ сознанія); онъ пересоздалъ понятіе о душѣ, включивъ въ ея обиходъ сферу безсознательнаго (малыхъ воспріятій). Многаго бы мы не узнали безъ Лейбница, или узнали бы очень поздно. За это за все мы должны помянуть его добрымъ словомъ.

# ГЛАВА X.

## ЛОККЪ.

1. Локкъ въ исторіи психологіи, какъ и Лейбницъ, немыслимъ безъ Декарта, который далъ имъ импульсъ къ работѣ. Самый главный трудъ Локка „Опытъ о человѣческомъ разумѣ"—въ значительной части посвященъ опроверженію труда Декарта, но и носитъ на себѣ печать вліянія Декарта.

Локкъ, какп истинный англичанинъ, берется за работу иначе, чѣмъ Лейбницъ—полуславянинъ, полунѣмецъ (происходилъ изъ племени Лужицкихъ сербовъ; настоящая его фамилія *Любеничъ*, т. е. сынъ Любена (т. е. Любима): фамилія исковеркана нѣмцами въ Лейбница; по своему смыслу она соотвѣтствуетъ руской формѣ „Любимовъ"). Локкъ открываетъ собою цѣлое поколѣніе англичанъ, работавшихъ въ области психологіи и создавшихъ себѣ въ ней имя; но отличительная черта большинства ихъ въ томъ, что они обнаруживаютъ слабость въ рѣшеніи вопросовъ метафизики. Начиная съ Локка и до *Джона Стюарта Милля*, во всѣхъ нихъ найдемъ мы черту трезвости, будничной дѣловитости. Другая черта — многословность (въ противоположность Лейбницу), большой объемъ сочиненій.

---

### 1. Трудъ Локка и его задачи.

1. Какая задача Локка? Онъ былъ занятъ тѣмъ, что́ далъ намъ Декартъ, преимущественно, во второмъ своемъ „Раз-

мышленіи". Декартъ указалъ, что душа есть res cogitans. Естественно, долженъ былъ появиться человѣкъ, который бы захотѣлъ подробнѣе выяснить составъ человѣческой души. Декартъ констатировалъ то, что представляетъ собою составъ сознанія *человѣка* на высокой его ступени и въ полномъ свѣтѣ сознанія. Локкъ занимался генезисомъ этого зрѣлаго, сложнаго сознанія. Задача Локка можетъ быть формулирована такъ: составъ нашего обычнаго, развитого сознанія, разложеніе его и его исторія. Поэтому Локкъ самъ называетъ свой методъ *историческимъ*.

Эта задача радикально отличаетъ Локка отъ Лейбница. Локка не интересуетъ метафизическая сторона вопроса, что такое душа сама по себѣ, есть ли она субстанція, откуда происходитъ,—его интересуетъ все то, чѣмъ люди сейчасъ оперируютъ, откуда всѣ данныя идеи происходятъ. Локкъ совершенно не зналъ еще открытія Лейбница (безсознательная область души). Его интересуетъ только то, что́ мы имѣемъ теперь, при полномъ свѣтѣ сознанія,—въ глубину же, въ сферу безсознательнаго онъ не пускается; ему чужда и точка зрѣнія сравнительной психологіи, гдѣ предметомъ изученія является параллельно душа и животнаго, и человѣка. Онъ ведетъ свое изслѣдованіе надъ человѣческой душою въ сферѣ высшаго, яснаго ея сознанія.

2. Какова же цѣль написанія труда Локка?

— „Итакъ моя цѣль", говоритъ онъ, „состоитъ въ изслѣдованіи происхожденія, достовѣрности и протяженія человѣческаго знанія, вмѣстѣ съ основаніемъ и степенями вѣры, мнѣнія и согласія; я не буду теперь заниматься изученіемъ души съ физической (т. е. метафизической) стороны".

Значитъ, Локкъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ гносеологическую цѣль и преслѣдуетъ не столько критику знанія, сколько происхожденіе, генезисъ его; познаніе же генезиса идей невозможно безъ психологіи.

Локкъ говоритъ, что онъ не будетъ изучать душу съ метафизической и *физіологической* стороны, какъ этого желалъ Аристотель.

„Я не буду вдаваться въ изслѣдованія о томъ, въ чемъ

ея сущность, вслѣдствіе какихъ движеній души и перемѣнъ въ тѣлѣ мы получаемъ нѣкоторыя ощущенія черезъ свои органы".

3. Особенно слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что Локкъ называетъ свой методъ *историческимъ*. Слѣдовательно, задаваясь гносеологическими цѣлями, Локкъ естественнымъ образомъ приходитъ къ психологіи: онъ желаетъ изучить, какъ развивается сознаніе въ нашей душѣ. Можно съ полнымъ основаніемъ признать за нимъ такое право называть свой методъ *историческимъ*", или еще лучше — *аналитико-историческимъ*. Онъ даётъ исторію происхожденія нашихъ идей, ихъ возникновенія: какъ онѣ изъ простыхъ дѣлаются сложными психическими аггрегатами. Но, повторимъ, ему были совершенно чужда сфера безсознательнаго; онъ желаетъ оперировать при свѣтѣ только яснаго, зрѣлаго сознанія. Необходимо ясно представить себѣ, что разумѣетъ Локкъ подъ словомъ „идея". Это не идея Аристотеля и Платона, но уже идея въ „историческомъ" смыслѣ—только, какъ элементъ сознанія, при чемъ подъ идеею понимается всякое явленіе душевной жизни безъ различія. О своемъ методѣ Локкъ говоритъ:

„Во-первыхъ, я изслѣдую происхожденіе тѣхъ идей или понятій, которыя человѣкъ замѣчаетъ и сознаётъ... во-вторыхъ, я стараюсь показать, къ какому познанію приходитъ разумъ черезъ эти идеи, а также показать достовѣрность, очевидность и протяженіе этого познанія".

Значитъ, Локкъ хочетъ говорить только о тѣхъ понятіяхъ, которыя человѣкъ *самъ* сознаётъ, а затѣмъ о путяхъ къ этому познанію.

„Въ третьихъ, я изслѣдую природу и основанія вѣры или мнѣнія, подъ которымъ я разумѣю наше согласіе съ извѣстнымъ предложеніемъ, какъ истиннымъ. Здѣсь же мы укажемъ и степени согласія".

Значитъ, придется коснуться здѣсь познавательныхъ актовъ и тѣхъ чувствъ, которыя ихъ сопровождаютъ. Конечно, Локку вполнѣ чужды мнѣнія идеалистовъ о вселенскомъ разумѣ и существованіи идеи за предѣлами нашего сознанія.

4. Общій планъ сочиненія Локка „Опытъ о человѣческомъ разумѣ" таковъ. Первая книга заключаетъ полемику съ

Декартомъ противъ врожденности идей. Когда говорятъ о Локкѣ, то вспоминаютъ выраженіе „tabula rasa“. Но это довольно искусственное выраженіе самому Локку совсѣмъ не принадлежитъ. Выраженіе tabula rasa взято изъ латинскаго перевода (сочиненіе Локка при его жизни было переведено съ англійскаго на латинскій, мертвый языкъ, такъ какъ тогда на континентѣ Европы могли читать по-англійски немногіе). У самого Локка есть простое выраженіе—„вайтъ пѣпиръ“—„бѣлая бумага“.

Полемизируя съ Декартомъ, Локкъ отрицаетъ *врожденность идей* и становится такимъ образомъ, въ разрѣзъ и съ нашимъ, новымъ, современнымъ взглядомъ, который признаётъ *наслѣдственность*. Теперь никто изъ медиковъ, естествовѣдовъ и педагоговъ не согласится съ Локкомъ, такъ какъ на этой якобы бѣлой бумагѣ много понаписано такого, напр., чѣмъ грѣшили предки новорожденнаго (болѣзни, алкоголизмъ). Но закрѣплено и многое такое, чего добились эти предки въ положительномъ смыслѣ. Первая часть „Опыта“ имѣетъ четыре главы.

Вторая часть особенно важна для *психологіи*. Она имѣетъ 33 главы.

Третья часть—очень интересная для спеціалиста, но мало читаемая. Въ ней Локкъ трактуетъ о соотношеніяхъ языка съ психологическими элементами и о соотношеніи того и другого съ вещами. Въ ней 11 главъ. Четвертая часть—о проблемахъ знанія и его видахъ (21 глава).

---

### 2. Раздѣленіе идей и ихъ происхожденіе.

1. Самый центръ тяжести для нашихъ цѣлей во II-ой книгѣ „Опыта“ Локка. Здѣсь есть главы чисто гносеологичезкія, но есть главы и прямо психологическаго характера. Укажемъ общее ея содержаніе. 1) Объ идеяхъ и ихъ происхожденіи; 2) о простыхъ идеяхъ. 3) Объ идеяхъ одного чувства. 5) О простыхъ идеяхъ различныхъ чувствъ; о простыхъ идеяхъ рефлексіи. 6) О простыхъ идеяхъ какъ ощущенія, такъ и рефлексіи и т. д.

2. Въ первой главѣ второй части Локкъ желаетъ дать намъ исторію всѣхъ идей, которыми мы располагаемъ въ зрѣломъ возрастѣ. И здѣсь онъ также исходитъ изъ схемы Декарта.

Декартъ раздѣляетъ идеи по ихъ происхожденію на три порядка: 1) идеи innatae—врожденныя, 2) a me ipso factae—мною самимъ созданныя и 3) adventitiae—идеи пришлыя.

Локкъ не удовлетворяется схемою Декарта и утверждаетъ, будто врожденныхъ идей у человѣка нѣтъ. Откуда же въ насъ идеи?—Есть де четыре источника: 1) идеи привходятъ въ душу при помощи одного какого-нибудь внѣшняго чувства. Но Локкъ не объясняетъ, что̀ такое „внѣшнія" чувства", что̀ значитъ „привходитъ извнѣ" и какъ привходитъ, какъ образуется психологическая величина. Объ этомъ Локкъ не хочетъ разсуждать.

2) Другія идеи приходятъ извнѣ при посредствѣ бо́льшаго числа чувствъ (не одного). Объ этомъ толковалъ и Аристотель (*общее чувствилище*).

3) Нѣкоторыя же идеи получаются при помощи одной рефлексіи.

4) Нѣкоторыя идеи приходятъ и сразу т. е. и изъ ощущенія, и изъ рефлексіи вмѣстѣ.

8. Итакъ, есть двѣ главныя и общія области, откуда происходятъ наши идеи: 1) область ощущеній—sensation-сенсэшенъ, *сенсація*, внѣшній опытъ) и 2) область внутренняго опыта — (reflexion-рефлэкшенъ, *рефлексія*).

„Подъ рефлексіею я понимаю знанія, пріобрѣтаемыя душою о своихъ дѣятельностяхъ, — и способѣ ихъ проявленія, вслѣдствіе которыхъ въ разумѣ рождаются идеи этихъ дѣятельностей", опредѣляетъ Локкъ.

Душа, по мнѣнію Локка, вообще *пассивно* относится къ простымъ идеямъ; въ ней нѣтъ элемента самодѣятельности, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ простымъ идеямъ.

„Сенсація есть одинъ источникъ идей. Наши чувства, направляясь на отдѣльные чувственные объекты, вводятъ въ душу различныя, раздѣльныя воспріятія вещей, соотвѣтственно разнообразнымъ путямъ, которыми эти объекты на нихъ дѣй-

ствуютъ. Такимъ образомъ мы получаемъ идеи желтаго, бѣлаго, горячаго, мягкаго и сладкаго"...

Примитивны до—нельзя разсужденія Локка. Идеи, по его мнѣнію, бѣгутъ по неровнымъ путямъ на аудіенцію въ мозгъ, а попасть въ мозгъ значитъ для Локка попасть уже въ самую душу, въ сознаніе. Это полнѣйшій матеріализмъ, въ которомъ самъ Локкъ не признался бы, но въ который онъ впалъ, благодаря пренебреженію къ философской основѣ психологіи.

Съ другой стороны, Локкъ, какъ психологъ,—хорошій наблюдатель. У него есть любопытныя замѣчанія, напр., относительно того, что мы не имѣемъ словъ для всѣхъ данныхъ изъ внѣшнихъ чувствъ; такъ, запахъ розы и фіалки одинаково называемъ мы благовоніемъ, не имѣя опредѣленнаго названія для каждаго изъ нихъ. Эти идеи—вкуса, запаха и т. п.—*простыя*, перваго порядка.

„Идеи, пріобрѣтаемыя болѣе, чѣмъ однимъ чувствомъ, суть идеи пространства или протяженности, фигуры, покоя и движенія, ибо онѣ производятъ впечатлѣніе, воспринимаемое и глазами, и осязаніемъ".

Это, примѣрно, соотвѣтствуетъ тому, что́ говорилъ Демокритъ, который имѣлъ въ виду только протяженіе, фигуру, движеніе. Локкъ присоединилъ сюда покой.

4. *Третій* классъ—простыя идеи рефлексіи.

„Получая идеи извнѣ, душа обращаетъ свой взоръ во внутрь, на себя, наблюдаетъ свои дѣйствія со своими идеями и получаетъ отсюда новыя идеи".—Такимъ образомъ душа и оперируетъ съ идеями, полученными извнѣ, и сама же наблюдаетъ надъ этими операціями. Это есть рефлексія.—„Мы получаемъ отъ рефлексіи идею воспріятія и идею воли. Двѣ великія, основныя дѣятельности души, которыя чаще всего изслѣдуются, это слѣдующія: мышленіе и хотѣніе или воленіе. Сила мышленія называется *разумомъ*, а сила хотѣнія—*волею*. Обѣ эти силы сознанія именуются *способностями*".

Происходятъ изъ рефлексіи и „различные модусы этихъ двухъ (разумъ и воля) способностей: воспоминаніе, различеніе, разсужденіе, сужденіе, вѣра" и т. д.

*Четвертый* классъ — это простыя идеи, получаемыя изъ

рефлексіи и сенсаціи. Какія же это именно идеи?—„Нѣкоторыя другія простыя идеи проникаютъ въ душу всѣми путями, какъ сенсаціи, такъ и рефлексіи. Это— удовольствіе или наслажденіе и его противоположность, — страданіе или неудовольствіе, а также *сила, бытіе, единство*".

---

3. Высшія простыя идеи: сила, бытіе, единство, послѣдовательность.

Таковы эти идеи, получаемыя двумя путями сразу. Самыя общія категоріи, которыя знаетъ философія — сила, единство бытіе, то, что̀ считается вершинами абстракціи, по Локку—простыя идеи, добываемыя какъ черезъ ощущеніе, такъ и черезъ рефлексію.

Что касается удовольствія и неудовольствія, то почти всѣ наши душевныя состоянія соединяются съ удовольствіемъ или неудовольствіемъ. Слѣдовательно, это то, что̀ теперь называется тономъ жизни, настроеніемъ.

„Едва ли какое-нибудь раздраженіе нашихъ чувствъ извнѣ, какая-нибудь одинокая мысль внутри нашей души не является способной доставить намъ удовольствіе или страданіе".

Эта мысль очень цѣнна для психологовъ; и впослѣдствіи она разрабатывалась. Логическая или научная работа тѣмъ цѣннѣе, напр., чѣмъ менѣе регулируется посторонними чувствованіями. Но то, что̀ Локкъ обозначаетъ здѣсь общимъ именемъ удовольствія и страданія, теперь дифференцируется: наши чувствованія разнообразны. Желаніе, напр., открыть истину *тоже есть чувствованіе*. Но если у насъ нѣтъ этого чувствованія, то не будетъ импульса для нашей научной, логической работы.

2. Теперь различаются цѣлыя группы разнообразныхъ чувствованій: *эстетическія, этическія, логическія* и др. Логическое чувство даетъ оцѣнку выводу: нужно сообразоваться не только съ правильностью силлогизма, но и съ внутреннимъ логическимъ чувствомъ. Локкъ на это смотрѣлъ проще: онъ все объясняетъ удовольствіемъ и страданіемъ (по нашему—настроеніемъ)

„Словомъ „удовольствіе", „страданіе" я хочу обозначить все, что́ насъ восхищаетъ или огорчаетъ, все равно, происходитъ ли оно отъ какихъ-нибудь мыслей нашей души, или отъ какихъ-нибудь процессовъ въ нашемъ тѣлѣ".

3. Другія простыя идеи — существованіе, единство, бытіе — онѣ „доставляются разуму каждымъ внѣшнимъ объектомъ и каждою внутренней идеею". Стало быть, эти идеи получаются изъ наблюденія и надъ нашей мыслью, и надъ ощущеніями.

„Когда идеи находятся въ нашей душѣ, мы смотримъ на нихъ, какъ на дѣйствительно тамъ находящіяся; точно такъ же мы признаёмъ вещи дѣйствительно находящимся *внѣ* насъ, т. е. существующими".

3. Идея *бытія* получается, по Локку, такъ. Мы разсматриваемъ идеи, находящіяся въ душѣ, признаёмъ ихъ существующими; наблюдаемъ и вещи, находящіяся внѣ насъ, и такъ же признаёмъ и ихъ существующими. Получается, такимъ образомъ circulus in demostrando. Вѣдь для того, чтобы приложить къ наблюдаемымъ вещамъ *предикатъ* бытія, предикатъ у насъ ранѣе долженъ быть уже *готовымъ*, а не взятымъ изъ того же наблюденія надъ вещью или мыслью. Напр., мы говоримъ, что этотъ столъ *существуетъ*, но это оттого, что предикатъ ему — бытіе, у насъ уже готовъ. Такихъ наивностей ни у Лейбница, ни у Декарта мы не находимъ.

У Локка же мы видимъ другое; онъ силится что-то объяснить, пытается здѣсь считать сложныя идеи простыми. Демонстрація Локка несостоятельна: идея бытія никакъ не есть идея простая, а наоборотъ, очень сложная, абстрактная, идея, построенная на матеріалѣ, который даетъ живое самосознаніе, сознаніе нашего „я". „Я" есть архетипъ идеи „я"—и идеи всякаго бытія вообще.

4. „Точно такъ же, все то, что́ мы можемъ признавать *одною* вещью, будетъ ли это реальное существо или идея, доставляетъ разуму *единство*".

Значитъ, все, что́ мы признаёмъ единицею, просто. Само де оно намъ подсказываетъ, что его одинъ, а не два или больше. Но это не такъ на самомъ дѣлѣ: разсуждая о единствѣ

вещи, мы опять-таки прилагаемъ къ ней уже готовый предикатъ.

5. Что касается *силы*, то она вѣдь есть тоже простая идея (по Локку) „Сила—другая изъ тѣхъ простыхъ идей, которыя мы получаемъ какъ отъ ощущенія, такъ и отъ рефлексіи. Мы замѣчаемъ на себѣ, что можемъ по произволу двигать частями нашего тѣла. Съ другой стороны, наши чувства встрѣчаются съ дѣйствіями, которыя одно тѣло можетъ произвести на другое".

Опять: идея де силы получается нами изъ наблюденія, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго. Но мы не могли бы понять, что̀ такое движеніе, если бы не имѣли въ себѣ внутренней силы; мы антропоморфизируемъ вещь, приписываемъ ей силу, подобную той, которую сами имѣемъ: здѣсь только аналогія.

6. Затѣмъ Локкъ переходитъ къ послѣдовательности.

„Есть, кромѣ этихъ, еще одна идея, которая, хотя и доставляется нашими чувствами, но болѣе постоянно получается нами черезъ то, что̀ происходитъ въ нашей собственной душѣ,—это идея *послѣдовательности*".

„Если мы заглянемъ непосредственно во внутрь себя и подумаемъ о томъ, что̀ тамъ видно, то мы найдемъ, что наши идеи все время, пока мы бодрствуемъ или мыслимъ, идутъ цѣпью, причемъ безъ перерыва однѣ уходятъ, другія приходятъ".

Вотъ то, о чемъ Лейбницъ говоритъ гораздо остроумнѣе—это *смѣна моментовъ сознанія*. Локкъ же не сумѣлъ повернуть это наблюденіе для образованія великой теоріи, какъ это сдѣлалъ Лейбницъ.

Локкъ здѣсь обнаруживаетъ большую логическую инконсеквентность. Въ началѣ книги онъ сказалъ, что идей этого рода имѣется три: *сила, бытіе, единство*. А теперь вспомнилъ еще объ одной четвертой идеѣ,—послѣдовательности. Но онъ самъ не понимаетъ того, о чемъ говоритъ. Идея послѣдовательности получается нами отнюдь не черезъ наши внѣшнія чувства, а только черезъ наблюденіе собственнаго потока сознанія. Смѣна моментовъ сознанія свидѣтельствуетъ о субъективномъ происхожденіи понятія времени.

## 4. Идеи въ душѣ и качества предметовъ.

1. Простыя идеи, по Локку, и есть весь первоначальный матеріалъ нашего сознанія. Перечислены здѣсь, если не всѣ, то, по крайней мѣрѣ, самыя значительныя изъ простыхъ идей души, на которыхъ построено все остальное знаніе. Всѣ онѣ получены только двумя путями—ощущеніемъ и рефлексіею.

Ранѣе нами было указано, что Локкъ признаетъ четырехчленную схему и дѣлаетъ это безо всякаго обоснованія. Но теперь онъ прибѣгаетъ къ чисто практическому пріему. „Пусть укажутъ мнѣ хотя одну простую идею", говоритъ онъ, „полученную не однимъ изъ вышеупомянутыхъ путей, хотя одну сложную идею, составленную не изъ этихъ идей".

Эта аппелляція къ *общечеловѣческому сознанію*, доступному для всякаго, не нова—она была впервые примѣнена Декартомъ по вопросу о самосознаніи.

2. Небезинтересно указать, какъ смотритъ Локкъ на отношеніе души къ тѣлу, и къ тому, что въ ней самой происходитъ. У Лейбница подчеркивается принципъ самодѣятельности души. Монада не можетъ существовать безъ дѣйствій, а всѣ дѣйствія происходятъ изъ внутренняго начала.

По Локку же, *разумъ пассивенъ* при воспріятіи простыхъ идей. Этотъ принципъ сдѣлался рѣшающимъ для всей англійской психологіи (напр., для Юма). Наша душа — это какая то *сцена*, на которой де самостоятельно всплываютъ отдѣльные, въ данный моментъ сознаваемые психическіе акты.

Самодѣятельность разума у Локка ограничивается областью дѣйствія разума при комбинированіи простыхъ идей въ сложныя. По мнѣнію Локка, когда мы что-нибудь мыслимъ, то вполнѣ отчетливо представляемъ себѣ то, что мыслимъ. Это—принципъ Локка, такъ какъ онъ оперируетъ только съ человѣческимъ, и притомъ со зрѣлымъ и яснымъ, полнымъ сознаніемъ. Но вѣдь мы часто томимся какими-то смутными предчувствіями, понимаемъ, что находимся на пути къ выводу, но не можемъ еще овладѣть имъ.

Дальше Локкъ говоритъ, что нашъ разумъ и по отношенію ко внѣ пассивенъ, что онъ является только какъ бы зеркаломъ, въ которомъ находятъ свое отраженіе вещи. Поэтому, разъ передъ нами находятся вещи, мы не можемъ не наблюдать ихъ. Но, если это такъ, то какъ бы удивился Локкъ, этотъ наивный англичанинъ, увидѣвъ явленія гипноза, увидѣвъ, что люди часто говорятъ съ людьми, видятъ ихъ, хотя тѣхъ на самомъ дѣлѣ передъ ними и нѣтъ,—и не видятъ и не слышатъ стоящихъ передъ ними, если гипнотизёръ приказалъ имъ что-либо видѣть или чего-либо не замѣчать.

3. Какъ же представляетъ себѣ Локкъ способъ дѣйствія на душу предметовъ внѣшняго міра?

„Чтобы лучше раскрыть природу нашихъ идей и понятнѣе разсуждать о ней, полезно будетъ различать, поскольку онѣ являются идеями или воспріятіями нашей души и поскольку—видозмѣненіями матеріи въ тѣлахъ, возбуждающихъ въ насъ такія воспріятія, чтобы мы не думали, будто идеи — точные образы и подобія чего-то—присущаго предметамъ".

Съ одной стороны, онъ предполагаетъ, что наши идеи не суть подобія и не точныя фотографіи вещей. Но—что касается первой половины его тезиса, мы должны укорить Локка въ матеріализмѣ.

Послѣ открытій Декарта долженъбылъ бы Локкъ понять, что психологіи, какъ таковой, нѣтъ дѣла до того, какимъ образомъ идеи возбуждаются, и какъ физическія ощущенія переходятъ въ психическія состоянія. Декартъ уже выяснилъ, что ощущеніе есть несомнѣнная часть нашей души, и мы можемъ его разсматривать совершенно абстрактно, безъ отношенія къ соотвѣтственному органу и внѣшнимъ объектамъ воспріятія.

Аристотель и другіе отбрасывали ощущеніе изъ чистой психики въ область физіологическую (ощущеніе есть энтелехія органа). Декартъ говоритъ, что душевная жизнь едина: онъ не раздѣляетъ душу на слои, а разсматриваетъ ее единою, такъ, какъ наблюдаетъ ее въ сознаніи, ощущенія же считаетъ психическими, находящимся въ составѣ той же, единой души.

4. Дальнѣйшія разсужденія Локка о соотвѣтствіи между

идеею и матеріею показываютъ, насколько Локкъ былъ плохой философъ. Что такое идеи въ душѣ и качества вещей?

„Все, что душа *находитъ* въ себѣ, и что есть непосредственный объектъ воспріятія, мышленія или разума, я называю *идеею*; *силу* же, производящую въ нашей душѣ идею, я называю *качествомъ предмета*, въ которомъ сила находится. Снѣжный комъ имѣетъ силу порождать въ насъ идеи бѣлаго, холоднаго и круглаго. Поскольку силы, производящія эти идеи, находятся въ снѣжномъ комѣ, я зову ихъ *качествами*; поскольку онѣ суть ощущенія, я зову ихъ *идеями*".

Роль души, по Локку, пассивная. Она не творитъ простыхъ идей, но при интроспекціи обрѣтаетъ ихъ въ себѣ. Локкъ предлагаетъ намъ разсмотрѣть, какія силы присущи снѣжному кому (бѣлизна, холодъ). Для Локка нѣтъ сомнѣнія, что есть внѣ насъ предметы, которые дѣйствуютъ на душу, имѣютъ силу производить въ душѣ качества. Какія же качества въ этихъ предметахъ?

Демокритъ различалъ два рода качествъ у атомовъ: 1) качества, заключающіяся въ самихъ предметахъ (величина, фигура, поворотъ) и 2) затѣмъ качества только по *признанію*, — находящіяся въ душѣ, но самимъ атомамъ не присущія. Демокритъ стоялъ на *полукритической* точкѣ зрѣнія. Онъ понималъ, что атомы не сладки, не горьки, а только имѣютъ свои первичныя качества.

5. Локкъ разсуждаетъ гораздо примитивнѣе, чѣмъ Демокритъ.

„Изъ разсматриваемыхъ качествъ тѣлъ нѣкоторыя совершенно *неотдѣлимы* отъ тѣла, въ какомъ бы оно оно ни было состояніи; нѣкоторыя качества свои тѣла сохраняютъ постоянно, при всѣхъ измѣненіяхъ и какую бы силу ни приложить къ нимъ: нѣкоторыя качества постоянно находятся во всякой частицѣ матеріи доступнаго воспріятію объекта.

Возьмите зерно пшеницы и раздѣлите его пополамъ: каждая половина все еще обладаетъ плотностью, протяженностью, фигурой и подвижностью; раздѣлите его снова, и она всегда будетъ удерживать тѣ же самыя качества".

Эти качества онъ называетъ *первичными* (примарными) или первоначальными.

„Мнѣ кажется ,что они и порождаютъ въ насъ простыя идеи: плотность, протяженность, фигуру, движеніе или покой и *число*“ (sic).

Курьезно упоминаніе о числѣ, будто число—простая идея. Слѣдовательно, если одинъ шарикъ ударитъ меня, потомъ другой, то, по Локку, выходитъ, что не только каждый шарикъ ударяетъ, но (и который же изъ нихъ именно?) еще и шепнетъ, что ихъ не одинъ, а два. Это — чистѣйшій произволъ. Счетъ—функція разума.

6. Кромѣ первичныхъ качествъ, нужно еще различать секундарныя, вторичныя (по Демокриту νόμῳ, по признанію). Локкъ здѣсь впадаетъ въ двойную ошибку. Вторичныя качества это—„такія качества, которыя на дѣлѣ не находятся въ *самихъ вещахъ*, но суть силы (чего же? чьи? sic), производящія въ насъ различныя ощущенія первичными качествами: объемомъ, фигурою, связью и движеніемъ своихъ недоступныхъ воспріятію частицъ, какъ цвѣта, звуки, вкусы“.

Это непростительный способъ разсужденія и полнѣйшая путаница. — Вторичныя качества *нами* творятся или въ насъ лишь вводятся вещами? Конечно, вещами. А какъ же первичныя качества производятъ въ насъ идеи? — Очевидно, черезъ толчекъ, единственный способъ воздѣйствія тѣла. Такимъ образомъ объясненіе дается такое же, какъ и въ грубыя времена греческой психологіи (отъ вещей отдѣляются частицы), но древніе не думали, что токъ, исходящій на встрѣчу „идоламъ“ изъ моего глаза, есть моя душа.

„Если внѣшнія объекты не соединяются съ нашей душою, то, очевидно, что черезъ наши нервы, черезъ *нѣкоторыя* части нашего тѣла *нѣкоторое* движеніе должно передаваться отъ нихъ *мозгу*, или чувствилищу, чтобы въ душѣ могли возникнуть своеобразныя идеи этихъ объектовъ“.

Это какъ въ сказкѣ—„въ *нѣкоторомъ* царствѣ“... И все-таки непонятно, какъ же можетъ ощущеніе извнѣ передаться моей душѣ. Нельзя считать удовлетворительнымъ объясненіе

Локка, которое цѣликомъ сводится къ тому, какъ бы только довести дѣло до мозга.

Но *въ душѣ* они возникнутъ ли?—Это вопросъ.—Дойти до мозга значитъ ли дойти до души? развѣ мозгъ и душа одно и то же?

7. „Такъ какъ протяженность, фигура, число и движеніе тѣлъ могутъ быть восприняты зрѣніемъ *на разстояніи*", продолжаетъ Локкъ, „то очевидно, что недоступныя воспріятію тѣла должны исходить отъ нихъ къ глазамъ, и чрезъ нихъ посылать къ мозгу движенія, производящія тамъ (значитъ, гдѣ же? въ мозгу—или въ душѣ?) наши идеи о нихъ".

Опять возвратъ ко временамъ Демокрита. Эти частицы идутъ—идутъ, и до насъ дойдутъ, въ наше тѣло пройдутъ и по нервамъ въ мозгъ войдутъ. А гдѣ же и когда попадутъ въ сознаніе-то? Все это отзывается наивностью. Выходитъ, по Локку, что фигура, протяженность и даже число — все это отпечатывается въ нашемъ мозгу, и даже самое число, напр., посылаетъ какія-то свои частицы (тѣлесныя частицы числа — sic) къ намъ. — Какъ же производятъ впечатлѣнія качества вторичныя?

— „Можно усмотрѣть, что идеи вторичныхъ качествъ производятся въ насъ тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и идеи первичныя, т. е. воздѣйствіемъ недоступныхъ воспріятію частицъ на наши чувства. Предположимъ, что различія въ движеніи и фигурѣ, объемѣ и числѣ такихъ частицъ, дѣйствуя на органы, производятъ въ насъ различныя ощущенія цвѣтовъ и запаховъ тѣлъ, что., напр., фіалка, черезъ толчки такихъ частицъ матеріи, производитъ въ нашей душѣ идею голубого цвѣта и пріятнаго запаха этого цвѣта. Въ предположеніи, что Богъ соединилъ эти идеи съ совершенно непохожими на нихъ движеніями, такъ же мало невѣроятнаго, какъ то, что Онъ соединилъ идею боли съ движеніемъ рѣжущаго наше тѣло куска стали, совершенно непохожимъ на эти идеи".

Говоритъ Локкъ о *недоступныхъ* воспріятію частицахъ. Но откуда онѣ ему самому-то извѣстны? Кто ему шепнулъ о томъ, что̀ недоступно *ни для кого?* Локкъ считаетъ это научнымъ объясненіемъ.

Въ заключеніе, какъ всѣ англійскіе ханжи, онъ ссылается на Бога и его всемогущество — послѣ тирадъ въ духѣ голаго матеріализма и сенсуализма.

8. Простыя идеи не похожи на качество тѣла, вызвавшее идею.

„Кажется, легко заключить, что идеи первичныхъ качествъ тѣлъ суть ихъ подобія, образчики, существующіе въ самихъ тѣлахъ, но что идеи вторичныхъ качествъ вовсе не имѣютъ подобій. Въ самихъ (внѣшнихъ) тѣлахъ нѣтъ ничего подобнаго нашимъ идеямъ, а есть только способность производить въ насъ ощущенія".

Образчики находятся въ самихъ тѣлахъ. Раньше же именно говорилось, что между идеею и качествомъ тѣла нѣтъ подобія.

На этомъ покончимъ вопросъ о томъ, какъ внѣшнія вещи у Локка порождаютъ идеи. Лейбницъ установилъ ту свою гипотезу,—что монада не доступна внѣшнему воспріятію. Локкъ же въ этомъ вопросѣ совершенно безпомощенъ.

---

## 5. Воспріятіе, по Локку.

1. Глава о воспріятіи интересна въ томъ отношеніи, что въ ней Локкъ берется за вопросъ, затронутый такъ же и Лейбницемъ. Здѣсь можно видѣть, какъ одни и тѣ же факты душевной жизни въ обработкѣ различныхъ психологовъ-мастеровъ получаютъ совсѣмъ не одинаковое значеніе. Такъ, Локкъ очень близко идетъ по пути, который и его могъ бы привести къ открытію области безсознательнаго, но все-таки онъ ея не указалъ.

„Какъ часто можетъ человѣкъ замѣтить на себѣ, что, когда душа *упорно занята созерцаніемъ* нѣкоторыхъ объектовъ и изслѣдованіемъ нѣкоторыхъ идей, то она *не обращаетъ* вниманія на впечатлѣнія звучащихъ тѣлъ, производящихъ въ органѣ слуха тѣ же самыя измѣненія, которыхъ *обыкновенно бываетъ достаточно* для произведенія идеи звука. Органу мо-

жетъ быть данъ достаточный толчекъ, но послѣдній не достигаетъ вниманія души и за нимъ не слѣдуетъ воспріятія".

„Отсутствіе ощущенія зависитъ не отъ недостатка въ органѣ и не отъ того, что уши подвергаются болѣе слабому воздѣйствію, чѣмъ въ тѣхъ случаяхъ, когда они слышатъ; но такъ какъ впечатлѣніе, обыкновенно достаточное для произведенія идеи (хотя и проникаетъ черезъ обычные органы), не становится извѣстнымъ разуму и не отпечатлѣваетъ въ душѣ никакой идеи, то и не можетъ воспослѣдовать ощущенія".

Естественно спросить, куда же дѣвается это воспріятіе? Лейбницъ говоритъ, что это—воспріятіе черезчуръ *малое*, для котораго порогъ сознанія оказался очень высокимъ. Сейчасъ оно не сознаётся, но оно можетъ быть вскорѣ, потомъ, когда-нибудь сознано. Доказать это можно, продолживъ выше приведенный примѣръ.

Сейчасъ мы не обращаемъ вниманія на разговоръ, но нѣсколько минутъ спустя мы автоматически воспроизводимъ все намъ сказанное и вникаемъ въ него; стало быть, ощущеніе у насъ было, но подъ порогомъ сознанія, а не обратилось въ О. Это малое воспріятіе возрасло, сдѣлалось сознательнымъ. Локкъ совсѣмъ не справляется, куда же дѣлось воспріятіе, не достигшее сознанія. Для него оно просто на просто исчезло, обратилось въ нуль.

2. Не рѣшивъ вопроса, куда дѣваются малыя воспріятія, Локкъ переходитъ къ спеціально интересующему его вопросу, что нѣтъ врожденныхъ идей.

„Я не сомнѣваюсь, что дѣти вслѣдствіе работы своихъ чувствъ надъ воздѣйствующими на нихъ въ маткѣ объектами, еще до рожденія пріобрѣтаютъ немногія идеи, какъ неизбѣжныя воздѣйствія окружающихъ тѣлъ или испытываемыхъ ими нуждъ или неудовольствій. Къ нимъ причисляю я идеи голода и теплоты, съ которыми дѣти, вѣроятно, знакомятся всего раньше".

Оказывается, что идеи теплоты и голода все-таки идеи *внѣшняго* происхожденія; находясь въ маткѣ матери, ребенокъ уже имѣетъ внѣшнія ощущенія. Локкъ—очень хорошій наблюдатель, но какъ увидимъ опять ниже, слабый философъ; онъ

проходитъ мимо такихъ фактовъ, которые у Лейбница составляютъ основу многихъ философскихъ воззрѣній.

3. „Идеи ощущенія часто измѣняются сужденіемъ", сообщаетъ Локкъ. Дѣйствительно, напр., видѣть,—это очень сложный актъ, куда входитъ не только ощущеніе, но главнымъ образомъ сужденіе, какъ показалъ Декартъ. Вещи мы видимъ разумомъ; научиться младенцу видѣть—дѣло трудное.

„Когда мы ставимъ предъ глазами круглый шаръ одинаковаго цвѣта, то имъ запечатлѣвается идея плоскаго, различно-оттѣненнаго круга, съ различными степенями свѣта и яркости". Это такой же фактъ, какъ тотъ, что мы читаемъ не по буквамъ, а по словамъ и фразамъ, иногда комплексами фразъ.

Все это Локку извѣстно. Онъ знаетъ, что въ ощущеніе мы *вкладываемъ* идеи сужденія. Мы видимъ не глазами, а *умомъ*. Если бы мы видѣли однимъ глазами только, то видѣли бы въ данномъ случаѣ, искусно подобранномъ Локкомъ, только плоскость; если же мы, глядя на плоскость,—на основаніи различной степени оттѣненія — видимъ не плоскость, а именно шаръ, то мы этотъ „шаръ" *„видимъ"* уже не глазами, а *разумомъ*.

4. Разсуждая далѣе о привычкахъ и привычныхъ нашихъ дѣйствіяхъ, не требующихъ уже съ нашей стороны вниманія, Локкъ выступаетъ опять, какъ очень слабый метафизикъ. „Для насъ не покажется странною такая *безсознательность*", говоритъ онъ, „если мы подумаемъ, какъ быстро совершаются дѣйствія души. Какъ она сама не занимаетъ пространства, не имѣетъ протяженности, такъ и ея дѣйствія, *повидимому*", говоритъ Локкъ, „не требуютъ времени и свершаются въ предѣлахъ одного мгновенія. Какъ быстро наша душа, точно въ одно мгновеніе, окидываетъ однимъ взглядомъ всѣ части демонстраціи"...

Что же слѣдуетъ изъ этого разсужденія? Локкъ хочетъ справедливо сказать, что мы мыслимъ скорѣе, чѣмъ говоримъ: единымъ вѣдь взглядомъ можно обнять длинную логическую связь. Но онъ не додумался еще до того, что всякій актъ мышленія *безвременен*ъ, одномоментенъ. Идея времени получается изъ того, что мы наблюдаемъ *смѣну* душевныхъ актовъ. Локкъ

стоитъ на правильномъ пути, но къ одномоментальности не приходитъ, не даётъ философскаго обоснованія, а ограничивается лишь тѣмъ замѣчаніемъ, что де душа работаетъ очень быстро, быстрѣе, чѣмъ языкъ или пишущая рука. Здѣсь онъ даже употребляетъ слово „безсознательность", ходитъ вокругъ, но не строитъ никакой теоріи, ни теоріи времени, ни теоріи безсознательнаго.

„Привычки творятъ дѣйствія, укрывающіяся отъ нашего наблюденія. Люди, усвоившіе себѣ поговорки, чуть не во всякой фразѣ произносятъ звуки, которыхъ сами не слышатъ и не замѣчаютъ, но другіе воспринимаютъ ихъ. Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что мы идею ощущенія превращаемъ въ идею сужденія, и пользуемся одною для возбужденія другой".

Вотъ и все, что Локкъ по поводу всѣхъ этихъ фактовъ можетъ намъ предложить. Мы де не довольствуемся однимъ ощущеніемъ, но примѣшиваемъ къ нему разумъ. Какъ еще далеко до Лейбница!

5. Дальнѣйшее разсужденіе касается *сравнительной психологіи.*

„Способность воспріятія, кажется (!) мнѣ, устанавливаетъ границу между животнымъ царствомъ и низшими областями природы. Хотя многія растенія имѣютъ нѣкоторую степень движенія и при разнаго рода приложеніяхъ къ нимъ другихъ тѣлъ они очень быстро мѣняютъ свою фигуру и движенія и получили имя „чувствительныхъ" растеній отъ движенія, похожаго на то, которое слѣдуетъ въ животныхъ за ощущеніемъ, однако, я считаю все это чистымъ механизмомъ".

Въ этомъ случаѣ Локкъ отсталъ даже отъ грековъ. Еще греки говорили, что у растеній есть зачатки души. Въ наше время эта „виталистическая" теорія имѣетъ среди ботаниковъ еще болѣе признанія.

„Я думаю, что воспріятіе есть въ нѣкоторой степени у *всѣхъ* животныхъ, и хотя у нѣкоторыхъ природные пути для воспріятій такъ немногочисленны, и самыя воспріятія такъ темны и тусклы, что сильно отстаютъ отъ быстроты и разнообразія воспріятія у другихъ животныхъ, но они достаточны и мудро приспособлены къ условіямъ жизни существъ".

Вспомнимъ, какъ остроумно здѣсь разсуждаетъ Лейбницъ, указывая, какая разница между высшими и низшими монадами. Отъ тѣхъ же самыхъ словъ „тусклы", „темны" у Локка получается впечатлѣніе, какъ будто и онъ знаетъ разницу между высшими и низшими монадами, между перцепціями ясными и перцепціями малыми; но на самомъ дѣлѣ Локкъ ничего этого не знаетъ.

6. Заканчивая эту главу, Локъ говоритъ, что воспріятіе—первый шагъ къ знанію, путь для всего его матеріала, хотя самъ же вѣдь прежде говорилъ, что есть еще и другіе пути, напр., рефлексія.

„Чѣмъ меньше чувствъ у человѣка и у другого существа, чѣмъ малочисленнѣе и блѣднѣе проникающія черезъ нихъ впечатлѣнія, тѣмъ дальше они отъ познанія. Воспріятіе—путь, которымъ *все* (sic) наше знаніе входитъ въ душу".

Такая точка зрѣнія, будто все наше знаніе проистекаетъ изъ *внѣшняго опыта*, называется *сенсуализмомъ*. Выводъ у Локка очень неожиданный. Аристотель былъ осторожнѣе, онъ говорилъ: есть два пути познанія — индукція и силлогизмъ. По Локку, чѣмъ больше чувствъ, тѣмъ ближе къ познанію.

Но это вопросъ спорный; нѣкоторыя животныя имѣютъ больше чувствъ, чѣмъ человѣкъ (зоотомія находитъ шестое чувство у нѣкоторыхъ животныхъ), и чувства ихъ острѣе, нежели у человѣка. Такъ орелъ превосходитъ человѣка зрѣніемъ, собака обоняніемъ, кошка видитъ въ темнотѣ и т. д. Лейбницъ разсуждаетъ правильнѣе, а именно, что человѣкъ имѣетъ высшія умственныя способности, и не чувствами превосходитъ животныхъ. Превосходство есть, но въ разумѣ, а не въ чувствахъ.

## 6. Память, въ теоріи Локка.

1. Глава о *памяти* во всей области психологіи есть одна изъ наиболѣе важнѣйшихъ главъ; она тѣсно связана съ метафизической областію, такъ какъ ей приходится затрагивать вопросъ о *жизни души, какъ она живетъ, и какъ сохраняется*. Этотъ вопросъ, какъ мы видѣли выше, разработанъ Лейбницемъ очень обстоятельно.

При чтеніи Локка нужно соблюдать большую осторожность. Локкъ пишетъ очень подробно, но въ высшей степени неточно, а подчасъ и крайне тенденціозно. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Локкъ писатель *современный*; то, что онъ говоритъ, найдемъ и въ современной психологіи. Если мы будемъ правильно понимать Локка, то застрахуемъ себя отъ такихъ ошибокъ, какимъ подвергаются его толкователи и современные подражатели и послѣдователи.

2. Глава десятая II-й части „Опыта" говоритъ о памяти, какъ объ *удержаніи*. Что же представляетъ намъ Локкъ?

„Ближайшею способностью души, при помощи которой она дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ знанію, я называю", говоритъ онъ, удержаніемъ. Оно происходитъ двумя путями:

1) *дѣйствительнымъ удержаніемъ въ виду* на нѣкоторое время проникшей въ душу идеи, которое я называю *созерцаніемъ*.

2) Другой способъ удержанія есть *сила оживлять въ душѣ идеи*, которыя послѣ своего запечатлѣнія, исчезли или какъ бы улеглись въ сторонѣ, „скрывшись изъ виду".

Такимъ образомъ одна способность это—самое воспріятіе; потомъ другая—обусловливающая дальнѣйшій путь къ знанію—удержаніе. Это ученіе не оригинально. Аристотель выражается лучше, говоря, что всѣмъ животнымъ свойственна способность ощущенія, а нѣкоторымъ — еще и удержаніе въ душѣ содержанія воспріятія (т. е. память—*μνήμη τοῦ αἰσθήματος*). Локкъ, значитъ, повторяетъ Аристотеля и только ухудшаетъ его формулировку (см. VI главу сей книги).

3. Локкъ говоритъ здѣсь, что удержаніе совершается двумя путями:

1) созерцаніе, т. е. сохраненіе на виду умственнаго образа предмета;

2) путь тотъ, который мы называемъ теперь „воспоминаніемъ".

„Память, такъ сказать, есть *арсеналъ* нашихъ идей". Это очень удачное выраженіе Локка часто и теперь еще цитируется.

„Такъ какъ *ограниченная* душа человѣческая не въ состояніи

обозрѣвать *сразу много* идей, то необходимо было имѣть *складъ* для нихъ". Слѣдовательно, тутъ Локкъ вводитъ особый *законъ ограниченности сферы сознанія*: не все сразу, въ одинъ моментъ, можемъ мы охватывать сознаніемъ, не все содержаніе нашей души. Память есть какъ-бы складъ, куда ненужныя намъ теперь, сейчасъ идеи кладутся впредь „до востребованія".

4. До сихъ поръ Локкъ говорилъ все правильно, но далѣе онъ дѣлаетъ неожиданную и ненужную прибавку. „Но такъ какъ наши идеи суть *актуальныя* воспріятія души, которыя перестаютъ быть *чѣмъ-бы то ни было* (!), когда перестаютъ быть предметомъ воспріятія, то это нахожденіе нашихъ идей на складѣ памяти означаетъ только то, что душа во многихъ случаяхъ обладаетъ способностью (sic) оживлять бывшія въ ней воспріятія съ присоединеніемъ къ нимъ *добавочнаго воспріятія*, что эти идеи уже были прежде въ нашемъ сознаніи".

Здѣсь Локкъ впадаетъ въ фатальную ошибку. Онъ представляетъ дѣло такъ, что, разъ идея убралась изъ сознанія, то она обращается въ ничто, въ нуль. Отсюда Локку уже трудно придти къ созданію теоріи воспоминанія, ибо ex nihilo nihil!

5. Идея обратилась, по Локку, въ ничто, а потомъ она же опять всплываетъ въ душѣ. Но какимъ образомъ? Локкъ говоритъ, что идеи обратились въ ничто, а душа все-таки какъ-то имѣетъ способность оживлять разъ бывшія воспріятія. Но вѣдь это не объясненіе, а лишь словотолкованіе: толкуется слово „воспоминаніе". Это такое же „объясненіе", какъ въ комедіи Мольера: Почему опіумъ усыпляетъ? — потому, что онъ имѣетъ *снотворную силу* — vim soporificam... объясненія никакого.

По Локку, душа является какимъ-то магомъ, кудесникомъ: она воскрешаетъ обратившееся въ ничто. Да дѣлаетъ еще „добавочное воспріятіе", что де эта идея мнѣ уже знакомая, она де разъ была уже въ моей душѣ.

6. Далѣе, кромѣ констатированія фактовъ, Локкъ опять не даетъ никакого объясненія. Онъ скользитъ на границѣ фактовъ, отъ которыхъ можно бы перейти къ теоріи, но самой теоріи онъ создать не въ силахъ. Онъ думаетъ, якобы стоитъ

на строго эмпирической почвѣ, и прибѣгаетъ въ то же время къ самымъ невѣроятнымъ гипотезамъ, большею частью — къ голому матеріализму.

„Вниманіе и *повтореніе* много способствуютъ закрѣпленію идей въ памяти, но обыкновенно самое глубокое и прочное впечатлѣніе производятъ тѣ идеи, которыя сопровождаются *удовольствіемъ* или *страданіемъ*".

Совершенно вѣрно: чѣмъ больше человѣкъ заинтересованъ идеями, т. е. чѣмъ больше чувствованій связано съ этими идеями, тѣмъ прочнѣе онѣ сидятъ въ его памяти.

„Такъ какъ великое дѣло чувствъ заключается въ предупрежденіи насъ обо всемъ вредномъ или полезномъ, то мудро устроено природою, что страданіе сопровождается воспріятіемъ различныхъ идей".

Вполнѣ правильное наблюденіе.

7. Потомъ Локкъ переходитъ къ разсужденію, что идеи часто *блекнутъ* въ нашей памяти. „Что касается различныхъ степеней *прочности*, съ которою идеи отпечатлѣваются въ памяти, то можно замѣтить, что однѣ идеи производятся въ разумѣ объектомъ, только разъ, не больше, дѣйствовавшимъ на наше чувство.

Другія, хотя и чаще воспринимались чувствами, являются все-таки мало знакомыми, потому что душа, или по дѣтской безпечности, или у взрослыхъ, вслѣдствіе своего направленія въ другую сторону, занято всегда только одною вещью и не глубоко накладываетъ на себя отпечатокъ.

Для третьихъ идей память очень слаба, хотя впечатлѣнія внимательно отпечатлѣваются и повторяются.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ идеи быстро блекнутъ въ душѣ и часто *совершенно исчезаютъ* (sic) изъ разума, оставляя по себѣ такъ же мало слѣдовъ, какъ пробѣгающія по нивамъ тѣни. Душа совершенно лишена ихъ, какъ будто никогда ихъ не имѣла".

И тутъ видимъ прекрасное наблюденіе. Дѣйствительно, мы не можемъ не замѣтить, что нѣкоторыя идеи терпятъ въ душѣ ослабленіе. Но это вопросъ не такъ простъ, какъ думаетъ Локкъ. *Совершенно* идеи не блекнутъ и онѣ оконча-

тельно не обращаются въ полное небытіе. Бытіе, разсуждая даже апріорно, не можетъ обратиться въ небытіе. Мы знаемъ, что и самыя незначительныя впечатлѣнія могутъ возрастать иногда при подходящемъ случаѣ до значительныхъ размѣровъ. Встрѣченный мелькомъ человѣкъ иногда нѣсколько лѣтъ не выходитъ изъ памяти.

8. Что касается состава идей нашей памяти, то Локкъ разсуждаетъ обо этомъ такъ. „Много идей, проникшихъ въ душу дѣтей при началѣ ихъ жизни (нѣкоторыя идеи—удовольствіе и страданіе возникли, вѣроятно, до рожденія, другія во время младенчества) теряются совершенно, не оставляя ни малѣйшихъ слѣдовъ или не повторяются въ теченіе послѣдующей жизни".

Повтореніе—необходимое условіе для того, чтобы идеи стали крѣпче. Древніе педагоги установили правило: repetitio est mater studiorum. Но современные экспериментаторы доказали, что повтореніе въ смыслѣ педагогическаго закрѣпленія въ памяти имѣетъ значеніе только *до извѣстнаго предѣла*, а послѣ него повтореніе оказывается совершенно безплоднымъ. Въ этомъ пунктѣ Локкъ является матеріалистомъ.

Во многихъ учебникахъ психологіи и теперь еще проводится это матеріалистическое воззрѣніе: память впечатлѣній представляютъ, какъ матеріальные слѣды или черты на мозгѣ. Но еще Лейбницъ указалъ, что впечатлѣнія, часто повторяющіяся, оказываются всего слабѣе, обращаются въ малыя перцепціи теряютъ всякій интересъ и становятся привычными.

Въ этомъ пунктѣ современная психологія рѣзко расходится съ Локкомъ. Слѣдовательно, дѣло не въ томъ чтобы идеи повторялись. Часто лица тѣхъ людей, съ которыми мы имѣли ежедневное общеніе, остаются послѣ ихъ смерти для насъ расплывчатыми, именно потому, что впечатлѣнія, каждый день повторяющіяся, становятся незамѣчаемыми.

9. „Правда, у нѣкоторыхъ людей память очень тверда — и все же существуетъ несомнѣнное *разрушеніе* всѣхъ нашихъ идей, даже всего *глубже* отпечатлѣнныхъ. Если идеи отъ времени до времени не освѣжаются повторнымъ упражненіемъ нашихъ чувствъ, то отпечатокъ стирается и въ концѣ концовъ

отъ него не остаётся никакихъ видимыхъ слѣдовъ". Далѣе Локкъ сравниваетъ душу съ бронзою и мраморомъ, на которыхъ стираются черты, если ихъ не подновлять. Но дѣло-то въ томъ, что наша душа не камень и не металлъ.

„Идеи нашей молодости умираютъ часто раньше насъ". Опять неправда. Старики, имѣющіе слабую память о настоящемъ, удачно направляютъ свою память на событія дней своей молодости, и отчетливо помнятъ друзей своей юности и все, что̀ съ ними тогда было.

Локкъ здѣсь противорѣчитъ фактамъ. Именно идеи молодости всего дольше и живутъ въ насъ. По современной психологіи, абсолютно слабой памяти не существуетъ, а такъ называемые разсѣянные люди обращаютъ вниманіе на одинъ только родъ идей. Разсѣянный можетъ забыть то, что̀ онъ дѣлалъ сегодня, но въ области, его интересующей, онъ помнитъ все прекрасно.

10. Далѣе Локкъ говоритъ, что *повторныя* идеи врядъ ли могутъ быть потеряны вполнѣ, если душа вообще удерживаетъ какія-нибудь идеи. Но повторныя идеи, и по Лейбницу, и по современной психологіи, блекнутъ всего скорѣе, потому что отъ повторенія сознательное обращается въ безсознательное, и перцепціи все уменьшаются, умаляются.

„При воспоминаніи душа *часто* (!) *активна*, потому что появленіе заснувшихъ картинъ зависитъ *нерѣдко* (!) отъ воли". Совершенно вѣрное наблюденіе. Но при воспоминаніи мы различаемъ активную память отъ пассивной. Человѣкъ цѣнитъ память по стольку, поскольку она подчиняется его волѣ. Для насъ важнѣе активная память, т. е. произвольное воспоминаніе, такое, которымъ мы управляемъ по своему желанію.

11. Далѣе Локкъ такъ выражается, что „душа де сама отправляется на поиски скрытыхъ идей, устремляетъ на нихъ свой глазъ". Значитъ, онѣ гдѣ-то существуютъ, а не есть нуль, О, какъ онъ утверждалъ. Локкъ хорошъ, какъ наблюдатель, но, когда дѣло коснется теоріи, то онъ склоненъ думать, что идеи, бытіе, существующее въ нашемъ сознаніи, обращаются въ ничто.

„Память въ разумномъ существѣ необходима почти такъ

же, какъ способность воспріятія; она такъ важна, что при ея недостаткѣ всѣ остальныя способности безполезны. Въ памяти бываетъ два недостатка: 1) она можетъ *совершенно терять* идею; 2) она можетъ двигаться *медленно* и не находить съ быстротою своихъ идей, лежащихъ на складѣ".

Локкъ здѣсь самъ подчеркиваетъ, что для насъ важнѣе память активная, когда мы, по своему произволу, скоро можемъ вынимать изъ кладовой именно то, что намъ требуется. Здѣсь онъ опять исходитъ изъ матеріалистическихъ воззрѣній, будто душа можетъ потерять идеи и никогда ихъ не припомнить. Забывчивость объясняется въ наше время тѣмъ, что въ данный моментъ насъ интересуетъ нѣчто другое.

---

## 7. Мышленіе.

1. Въ главѣ о *различеніи* Локкъ пытается дать анализъ высшихъ актовъ душевной дѣятельности. Прекрасный анализъ этого далъ въ свое время Аристотель. Декартъ, первый философъ новѣйшаго времени, былъ не совсѣмъ доволенъ тѣми критеріями истины, условіями мыслительной способности, какія далъ Аристотель. Аристотель указываетъ законы мышленія а) тождества [1]) и б) противорѣчія.

Мыслительная дѣятельность совершается, по Аристотелю, въ формѣ 1) силлогизма черезъ средній терминъ и 2) силлогизма индуктивнаго. Требуется извѣстное сочетаніе посылокъ, чтобы совершился правильный силлогизмъ.

Декартъ возсталъ противъ Аристотеля. Когда его стали упрекать въ томъ, что онъ выставляетъ выводъ cogito ergo sum — и умалчиваетъ о большей посылкѣ (omnes, qui cogitant, sunt), то онъ возражалъ, что онъ и не желалъ это предста-

---

[1]) Формулировалъ ли Аристотель законъ тождества, — на этотъ счетъ мнѣнія ученыхъ историковъ философіи расходятся.

влять въ видѣ силлогизма. У Декарта здѣсь только аппелляція къ непосредственному психическому опыту. Ergo—это только соединяющій союзъ. Декартъ отказывался признать единственнымъ средствомъ познанія силлогизмъ; онъ указалъ въ качествѣ критерія на наше непосредственное сознаніе.

2. Декартъ начинаетъ убѣждать, что истина зависитъ не отъ того, соблюденъ ли законъ объ отсутствіи внутренняго противорѣчія: нужно, чтобы идеи, высказываемыя нами, были сознаваемы „clare et distincte“ (ясно и раздѣльно).

Но на самомъ дѣлѣ это—критеріи не логическаго знанія, а критеріи сознанія на его высшей ступени. При малыхъ перцепціяхъ нѣтъ ничего яснаго, ничего раздѣльнаго, говоритъ Лейбницъ. Этою неясностью характеризуется низшая степень сознанія; высшая же характеризуется ясностью сознанія и его раздѣльностью, т. е. каждая идея, каждая перцепція сознаётся нами во всей ея живой особенности, индивидуальности. И критеріи истины Декартовы относятся, стало быть, не къ знанію, а къ *сознанію*.

3. Локкъ вышелъ изъ Декарта, но оказался неблагодарнымъ. Локкъ часто смѣется надъ Декартомъ, но здѣсь внезапно повторяетъ то, что говорилъ Декартъ. Самое названіе главы „о различеніи“ непонятно, если не вспомнить сказаннаго Декартомъ — distincte: „нѣтъ познанія безъ различенія“.

Недостаточно имѣть спутанныя воспріятія чего-нибудь въ общемъ; пока у души не будетъ раздѣльнаго воспріятія различныхъ предметовъ и ихъ качествъ, до тѣхъ поръ она останется способной къ очень узкому познанію, полагаетъ Локкъ. Способность различать одну вещь отъ другой обусловливаетъ достовѣрность даже общихъ предположеній. На дѣлѣ она зависитъ отъ этой ясной, различающей способности души, которая утверждаетъ тождественность или различіе двухъ идей.

Здѣсь Локкъ неувѣренно блуждаетъ по стопамъ Декарта, такъ какъ Декартовъ критерій объ ясности и раздѣльности сознанія крѣпко засѣлъ у него. Различеніе, такъ, какъ его здѣсь излагаетъ Локкъ, состоитъ въ томъ, что душа утверждаетъ

различіе или тождественность двухъ идей; это значитъ: А есть А,—и А не есть поп-А.

4. Очевидно, Локкъ въ данномъ случаѣ смѣшиваетъ логическую способность познанія съ непосредственнымъ сознаніемъ. Декартъ сознательно стремился къ новому типу логики, къ новому методу изысканія истины; онъ писалъ много по этому вопросу. Локкъ не представлялъ себѣ *разницы* между *знаніемъ* и *сознаніемъ*.

По Локку, душа имѣетъ способность сразу познавать идеи,—усматривать ихъ различіе. Но вѣдь это требуетъ ихъ логическаго соотношенія, т. е. мыслительнаго акта, а отнюдь не есть принадлежность простого, непосредственнаго сознанія. Это — ошибка, подъ которою никогда не подписался бы Декартъ.

„Одна только ясность устраняетъ спутанность. Для надлежащаго различенія идей главнымъ образомъ нужна ихъ ясность и опредѣленность (Локкъ повторяетъ Декарта). Когда онѣ таковы, въ нихъ не будетъ никакой спутанности и ошибки". Это—безбожная тавтологія, хотя самъ то Локкъ и воображаетъ, будто что-то здѣсь объясняетъ.

5. Далѣе. „Взаимное сравненіе идей съ точки зрѣнія протяженія, степени, времени, мѣста или какихъ-нибудь другихъ условій, — есть вторая дѣятельность души по отношенію къ своимъ идеямъ, отъ которой зависитъ весь тотъ обширный кругъ идей, который обнимается отношеніемъ". Слѣдовательно, есть еще *сравненіе*, главный типъ всѣхъ нашихъ мыслительныхъ актовъ: у Аристотеля въ свое время было опредѣленно указано, что сравненіе, т. е. сопоставленіе, происходитъ съ точки зрѣнія объема понятій. Большее по объему понятіе ставится предикатомъ, меньшее—субъектомъ.

Удивительно, что Локкъ какъ бы самъ не понимаетъ того, что́ пишетъ. Первая способность души, говоритъ онъ, есть различеніе, либо отожествленіе; вторая—сравненіе. Но возможно ли отожествленіе или различеніе безъ сравненія, т. е. безъ логическаго мышленія?

Аристотель именно объясняетъ мышленіе или сужденіе, какъ *соединеніе* и *разъединеніе* понятій, *синтезисъ* или *діайрезисъ* мысленныхъ элементовъ (*ноэ́матонъ*). Все дѣло въ томъ, что

сравненіе или сопоставленіе — это первоначальная логическая дѣятельность, въ результатѣ которой и получается либо различеніе, либо отожествленіе. Какъ полезно бы было тутъ Локку вспомнить стараго Аристотеля! Помня его, Локкъ не впалъ бы въ подобнаго рода путаницу.

„Хотя у животныхъ, вѣроятно, достаточно раздѣльныхъ идей, — все же одному человѣческому разуму принадлежитъ, *повидимому*, способность различенія и сравненія. На мой взглядъ", говоритъ Локкъ, „животныя сравниваютъ свои идеи не далѣе чувственныхъ условій, связанныхъ съ самими объектами. Другой сравнительной способности, относящейся къ общимъ идеямъ, животныя, *вѣроятно*, не имѣютъ".

Какъ только дѣло коснется вопросовъ, выходящихъ изъ сферы обычныхъ наблюденій, у Локка такъ и пойдутъ словечки: „вѣроятно", „повидимому", „кажется"—слабость теоретическая, неувѣренность научнаго мышленія у него!

6. Локкъ находитъ еще *третью* дѣятельность—*соединеніе*. „Душа сопоставляетъ нѣкоторыя простыя идеи, полученныя ею изъ ощущенія или рефлексіи, и соединяетъ ихъ въ сложныя идеи. Соединяя вмѣстѣ нѣсколько единицъ, мы образуемъ идею „дюжины".

Но все это было уже сказано Аристотелемъ (всякое сужденіе бываетъ либо *соединеніемъ* мысленныхъ элементовъ, либо разъединеніемъ). Здѣсь Локкъ путается между Декартомъ и Аристотелемъ, а самъ не даётъ намъ ничего поучительнаго.

А рядомъ, тутъ же найдемъ мы у него очень дѣльное замѣчаніе по вопросу: „сравниваютъ ли животныя?

„Животныя, хотя воспринимаютъ и удерживаютъ вмѣстѣ нѣкоторыя сочетанія простыхъ идей (наружность, запахъ, голосъ хозяина составляютъ, вѣроятно, сложную идею хозяина у собаки, или вѣрнѣе, суть тѣ раздѣльные признаки, по которымъ она узнаетъ его),—но я не думаю, чтобы они когда-нибудь сами по себѣ соединяли ихъ и составляли сложныя идеи". Это — наблюденіе вѣрное. „Сука будетъ кормить лисятъ, играть съ ними, любить, какъ своихъ щенятъ; животныя, имѣющія много дѣтенышей, повидимому, совсѣмъ не знаютъ ихъ *числа*". Это опять фактъ, который всякому можно провѣрить.

У кошки можно утащить нѣсколько котятъ, и она не замѣчаетъ этого, потому что она не знаетъ счёта.

7. Дальнѣйшая степень познанія — *память*. „Закрѣпивъ въ своей душѣ идею повторными ощущеніями, дѣти начинаютъ мало-по-малу учиться употребленію знановъ". Здѣсь Локкъ повторяетъ свою старую теорію памяти, зависимость ея отъ *повторности* актовъ.

Любопытно замѣчаніе, что дѣти сами выдумываютъ себѣ слова, не желая заимствовать ихъ у другихъ.

„Такъ какъ слова являются внѣшними знаками внутреннихъ идей, а идеи получаются отъ частныхъ вещей, то число именъ было бы безконечно, если бы каждая идея имѣла свое имя". Слѣдовательно, мы изучаемъ міръ не по каждой отдѣльной конкретной вещи. Нужно было бы безконечное множество словъ, если бы для каждой идеи имѣлось особое имя. Такимъ образомъ, основное требованіе языка — экономія.

8. „Душа, говоритъ Локкъ, обобщаетъ частныя идеи, полученныя отъ отдѣльныхъ объектовъ. Это и называется *отвлеченіемъ*, при помощи котораго заимствованныя отъ частныхъ вещей идеи становятся общими представителями вещей одного и того же рода, а ихъ имена—общими именами". Что же такое отвлеченіе?

Локкъ такъ объяснилъ, что какъ будто ничего и не объяснилъ, а между тѣмъ это уже хорошо было растолковано Аристотелемъ. При помощи абстракціи, по ученію Локка, идеи становятся общими представленіями всего, что̀ существуетъ, соотвѣтственно отвлеченнымъ идеямъ. Но Локкъ этого не долженъ былъ говорить потому, что онъ не былъ платоникомъ, либо послѣдователемъ Аристотеля и не вѣрилъ въ транссубъективное существованіе идей во внѣшнемъ мірѣ.

Соотвѣтствующаго отвлеченнымъ идеямъ ничего въ природѣ не существуетъ. „Такія чистыя, голыя представленія, безъ вниманія къ тому, какъ, откуда и съ какими другими пришли они, разумъ откладываетъ, какъ образцы, для размѣщенія по родамъ реальныхъ существованій, поскольку они *соотвѣтствуютъ* этимъ моделямъ, и для соотвѣтственнаго ихъ

наименованія". Локкъ употребляетъ здѣсь даже платоновскую терминологію; разумъ берётъ образцы (парадѐйгмата), хранитъ ихъ; но на самомъ дѣлѣ ничего вѣдь этого быть не можетъ. Самъ Локкъ вѣдь прежде увѣрялъ, что, разъ идея выскочила изъ актуальнаго сознанія даннаго момента, она уже не существуетъ, обращается въ нуль, а стало быть, нечего (нули) и некуда складывать.

## ГЛАВА XI.

# ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

1. Приведеннаго выше, намъ кажется, достаточно, чтобы составить себѣ понятіе о положеніи психологіи, какъ науки, въ XVII столѣтіи. Мы прослѣдили нарожденіе этой науки въ ея совершенно новой концепціи, въ иной, чѣмъ у грековъ, плоскости мышленія—у Декарта. Мы видѣли, какъ психологическіе абрисы Декарта и его новый принципъ съ геніальнымъ пониманіемъ были подхвачены Лейбницемъ—и какъ подъ его перомъ психологія стала подножіемъ и основою метафизики. Въ Лейбницѣ мы усмотрѣли мыслителя, давшаго психологіи, этой новой тогда еще наукѣ, опредѣленное направленіе—именно метафизическое. Однако, эта метафизика не помѣшала ему сдѣлать надъ душою наблюденія первостатейной важности и установить нѣсколько эмпирическихъ законовъ сознанія.

Наконецъ въ лицѣ Локка мы видимъ уже психолога par excellence,—но психолога, желающаго стоять исключительно на почвѣ *эмпиріи* и питающаго нелюбовь къ широкой философской трактовкѣ психологическихъ проблемъ. Локкъ даётъ начало иному направленію въ наукѣ психологіи, направленію эмпирическому.

2. Такимъ образомъ, XVII-е столѣтіе является дѣйствительно, въ исторіи психологіи эпохою чрезвычайной важности. Сюда относится и самое зарожденіе этой науки въ мысли Декарта, безъ котораго ничто не бысть, еже бысть; сюда отно-

сится и бифуркація, раздѣленіе науки психологіи на два направленія или лагеря, между которыми она раздѣлена и до нашихъ дней.

А если такъ, то изученіе психологовъ XVII вѣка, особливо, изученіе Декарта, Лейбница, Локка имѣетъ и для современнаго психолога огромное значеніе. Намъ и доселѣ необходимо держаться, какъ компаса,—критицизма, завѣщаннаго Декартомъ намъ во II-мъ „Размышленіи". Намъ необходимо, признавъ Декарта, держаться опредѣленій души-монады, данныхъ Лейбницемъ. Наконецъ, отдавая должное эмпиріи, какъ цѣнному матеріалу, должно избѣгать ошибокъ, допущенныхъ Локкомъ, но раздѣляемыхъ многими современниками нашими. Локкъ хотѣлъ быть психологомъ *безъ философіи*. Этого же хотятъ и безчисленные „психологи" нашего времени. Многочисленными примѣрами показали мы на подлинныхъ словахъ Локка его полную безпомощность,—отвергая философію, разобраться даже и въ эмпирическомъ матеріалѣ психологіи. То же видимъ и у нашихъ психологовъ, эмансипирующихъ себя отъ философіи, ибо

Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin! [1])

3. Въ дополненіе намъ необходимо сказать еще нѣсколько словъ объ Юмѣ, завершающемъ собою циклъ развитія того періода психологіи, который связанъ съ XVII-мъ столѣтіемъ, хотя хронологически Юмъ выходилъ за эту рамку. Юмъ, какъ увидимъ мы, съ пользою для себя изучалъ Декарта, Лейбница и Локка. Мы ограничимся здѣсь лишь самыми необходимыми указаніями и будемъ кратки.

Первое, съ чего начинаетъ Юмъ, это его различеніе двухъ основныхъ типовъ содержанія нашего сознанія, а именно:

1) *Impressiones* и
2) *Ideae*.

4. Если бы Юмъ не былъ вѣренъ катихизису критицизма,

---

[1]) Въ Скюллу падаетъ тотъ, кто хочетъ избѣгнуть Харюбды!

завѣщанному Декартомъ, если бы онъ застрялъ на наивной точкѣ зрѣнія, то это его различіе между идеями и импрессіями (впечатлѣніями) сводилось бы въ общемъ къ тому, что импрессіи это то, что̀ напечатлѣно, вдавлено (imprimo) въ насъ вещами внѣшняго мiра, а идея есть общее названіе для явленій сознанія, установленное еще Локкомъ.

Однако, разницу импрессій отъ идей Юмъ объясняетъ иначе.

Декартъ въ первыхъ своихъ двухъ „Медитаціяхъ“ уже выяснилъ то, что наличность у насъ ощущеній ничуть не свидѣтельствуетъ еще о реальности внѣ нашего сознанія, транссубъективномъ существованіи внѣшняго предмета. Ощущеніе можемъ мы, по Декарту, трактовать вполнѣ самостоятельно, какъ чисто-психическія величины—безо всякой корреспонденціи ихъ, соотнесенія ко внѣшнему предмету, якобы ему соотвѣтствующему, и его вызвавшему.

Лейбницъ это открытіе Декарта положилъ въ основу всей своей монадологіи.

Ученія Лейбница и Декарта совершенно пропали для нашихъ современныхъ психологовъ, но не пропали онѣ для Юма...

Различіе импрессій и идей сводится и у него на разницу между ясными и раздѣльными актами, съ одной стороны,—смутными и неотчетливыми, съ другой,—словомъ, къ геніальному открытію Декарта, геніально использованному Лейбницемъ въ теоріи малыхъ перцепцій!

Отчасти того же касался и Локкъ, пытаясь установить различіе между простымъ воспоминаніемъ и реально переживаемымъ нами ощущеніемъ внѣшняго воздѣйствія. Послѣднее непроизвольно, не зависитъ отъ нашей воли и неотразимо. Но Юмъ объ этомъ „внѣ“ не хочетъ говорить, ибо онъ стоитъ на критической точкѣ зрѣнія.

Импрессія для Юма то, что̀ сильно поражаетъ нашъ духъ а идея—слабѣе.

5. Ощущенія и представленія Юмъ хочетъ свести къ одному порядку — и различіе между ними онъ видитъ единственно лишь количественное, въ энергіи, по силѣ ихъ дѣй-

ствія. Ощущенія, какъ настаивалъ еще Локкъ (правда, наивно вѣря въ ихъ внѣшнее происхожденіе), появляются съ большею силой, нежели воспоминанія, идеи.

Установивъ основное различіе между идеями и импрессіями, Юмъ осторожно идетъ далѣе и расширяетъ кругъ значенія, связаннаго съ каждымъ изъ признаковъ.

Подъ импрессіями, всплывающими въ душѣ съ неотразимою силой, онъ понимаетъ не одни только ощущенія, но и другіе простые, элементарные акты сознанія, какъ напр., эмоціи, страсти, аффекты—и это обстоятельство еще разъ подчеркиваетъ критицизмъ Юма.

И эмоціи, и ощущенія—все это одинаково импрессіи, ибо они съ большою и неотразимою силою появляются въ сознаніи. Каково ихъ происхожденіе, и точно ли онѣ обязаны своимъ существованіемъ раздраженію нашихъ чувственныхъ органовъ со стороны внѣшнихъ вещей, а другія—суть внутреннія переживанія нашей души, это Юмъ оставляетъ въ сторонѣ, ибо это вовсе не дѣло психологіи, если она хочетъ стоять на критическомъ основаніи.

6. Идеи сходны съ импрессіями, ибо онѣ суть снимки съ нихъ, ихъ портреты, фотографіи. Импрессіи—первое реальное и живое проявленіе акта въ сознаніи. Идеи—ихъ копіи, ихъ вторичное переживаніе, — и поскольку оно именно вторичное, — и болѣе смутное, болѣе вялое, менѣе энергичное.

Но это положеніе о сходствѣ между идеями и импрессіями ограничивается. Юмъ устанавливаетъ еще второе дѣленіе ихъ по составу— на

1) *сложныя* и
2) *простыя*.

Несомнѣннымъ гносеологическимъ закономъ является въ глазахъ Юма то положеніе, что имѣется на лицо безусловное соотвѣтствіе между простыми идеями и простыми импрессіями. Стало быть, теперь у насъ есть уже четыре класса душевныхъ явленій—по Юму, а именно:

I) импрессіи простыя;
II) импрессіи сложныя;

III) идеи простыя;
IV) идеи сложныя.

Каждая простая идея порождается соотвѣтственною простой импрессіею, каждая простая идея есть копія своей простой импрессіи.

Не то замѣчаемъ мы въ соотношеніи между импрессіями сложными и сложными идеями. Сложныя идеи не всегда соотвѣтствуютъ своимъ сложнымъ импрессіямъ—и здѣсь лежитъ корень многочисленныхъ человѣческихъ заблужденій,—а именно, когда сложныя идеи не копируютъ свои импрессіи и вовсе подчасъ имъ не соотвѣтствуютъ.

7. Въ приведенныхъ положеніяхъ Юма ясна его историческая зависимость отъ Декарта и Локка.

Отъ Локка Юмъ зависимъ въ различеніи простыхъ и сложныхъ элементовъ сознанія.

Къ Декарту и Лейбницу сводится различеніе между импрессіями и идеями съ точки зрѣнія силы и ясности этихъ явленій сознанія.

Вліяніе Декарта несомнѣнно и въ общей точкѣ зрѣнія Юма. Онъ не берется рѣшить вопросъ о происхожденіи импрессій,—суть ли онѣ результаты воздѣйствія на насъ со стороны внѣшнихъ причинъ, или же суть порожденія нашей монады (какъ училъ Лейбницъ). Юмъ замѣчаетъ лишь мимоходомъ, что импрессіи возникаютъ отъ „неизвѣстныхъ“ причинъ.

8. Юмъ останавливается еще на вопросѣ о томъ, что первичнѣе: идеи или импрессіи—и рѣшаетъ дѣло въ пользу пріоритета послѣднихъ. Импрессіи безусловно первичнѣе и безъ нихъ не могло бы возникнуть идей.

Появившись какимъ бы то ни было образомъ въ сознаніи, импрессія порождаетъ изъ себя свой слабѣйшій отпечатокъ и копію—идею.

Нѣкоторые изъ этихъ портретовъ-копій отъ первичныхъ импрессій, нѣкоторыя идеи сохраняются, по наблюденію Юма (и Локка), очень живо и долго, а иныя идеи выцвѣтаютъ.

Идеи, сохранившись въ памяти, могутъ въ свою очередь вызывать новыя *импрессіи* (удовольствія или страданія и т. п.). Эти вторичныя импрессіи опять копируются и могутъ имѣть

свои собственныя копіи—идеи. Отъ послѣднихъ въ свою очередь могутъ опять возникать новыя импрессіи и т. д. Стало быть, нельзя повсюду настаивать на первичности импрессій надъ идеями.

9. Перейдемъ теперь къ ученію Юма объ „я"; это ученіе имѣетъ не столько историческое значеніе, сколько еще и современно-научное.

Краткое обозрѣніе психологіи Юма убѣждаетъ насъ въ томъ, что въ своихъ теоріяхъ онъ въ общемъ шёлъ по стезѣ, проложенной Декартомъ, и если что заимствовалъ и у другихъ, то лишь такое, что не противорѣчило основамъ Декартова критицизма. Но теорія „я" у него оригинальна, хотя и неудачна.

---

## 10. Изложеніе мнѣнія Юма объ „я".

1. Для большаго удобства разсмотрѣнія мы снабдимъ каждую важнѣйшую мысль Юма особымъ нумеромъ [1]).

Для философовъ, говоритъ Юмъ, тожество и простота нашего „я" кажутся какъ нельзя болѣе достовѣрными. Но покоится ли это сужденіе на прочныхъ основахъ и на дѣйствительныхъ фактахъ?

а) *„Я" не есть элементарный пунктъ сознанія; и идея „я" не происходитъ отъ такового.*

I. Идея „я" должна, какъ и всѣ прочія, происходить отъ какого-либо „впечатлѣнія". Но обычное воззрѣніе не считаетъ „я" одною изъ импрессій наряду съ другими, а наоборотъ полагаетъ, что къ нему относятся всѣ наши различныя импрессіи и идеи.

---

[1]) Юмъ излагаетъ свою теорію „я" въ Treatise, I, 4, VI—по изд. Green и Grose, т. I, ст. 533—543.

б) *Элементарное самосознаніе должно было бы быть постоянныпъ за всю нашу жизнь.*

II. А если бы „идея" „я" и впрямь происходила отъ какого-либо „впечатлѣнія", то это послѣднее должно было бы постоянно оставаться однимъ и тѣмъ же безъ измѣненія и тянуться чрезо всю нашу жизнь, какъ это и утверждаютъ относительно „я".

в) *Сознаніе же показываетъ постоянную смѣну.*

III. Но такихъ впечатлѣній-импрессій не имѣется; наши впечатлѣнія постоянно смѣняются (смѣна моментовъ сознанія).

г) *„Я" неуловимо; а, значитъ, его и нѣтъ, по свидѣтельству сознанія.*

IV. Кромѣ того, можетъ ли когда-либо, хотя бы на мгновеніе, намъ удаться уловить свое собственное „я", какъ „я", въ его полной чистотѣ и самобытности? Погружаясь какъ можно глубже въ то, что́ я называю самимъ собою, своимъ „я", — „я" наталкиваюсь всегда только на какія-либо отдѣльныя перцепціи (данныя сознанія) [1]), какъ то: теплое, или холодное, свѣтлое, или темное, любовь, или ненависть, наслажденіе, или боль. Никогда не удаётся мнѣ поймать себя безъ какой-либо перцепціи или воспринять (сознать) что-либо иное, чѣмъ перцепціи. Когда мои перцепціи на нѣкоторое время совершенно исчезаютъ, напр., въ глубокомъ снѣ, „я" на столько же времени вовсе не существуетъ (!). Если бы со смертью исчезли всѣ мои представленія, и по разрушенія моего тѣла я не могъ бы болѣе ни мыслить, ни чувствовать, ни видѣть, ни любить, или ненавидѣть, то этимъ было бы совершенно уничтожено и мое „я"; нельзя придумать что-нибудь еще, что́ сдѣлало бы изъ моего „я" полное ничто.

---

[1]) „Перцепцію" у Юма отнюдь нельзя понимать только сенсуалистически, въ смыслѣ внѣшняго воспріятія.

*Юмово опредѣленіе „я“.*

V. То, что́ мы называемъ своимъ „я“, есть не что иное, какъ связка или куча разнообразныхъ перцепцій, которыя слѣдуютъ одна за другой со скоростью, превосходящей всякое представленіе, и которыя находятся въ постоянномъ движеніи и измѣненіи. Нельзя сдѣлать движенія глазомъ, чтобы сейчасъ же не измѣнить тѣмъ и нашихъ перцепцій;—но мышленіе еще измѣнчивѣе, чѣмъ зрительные образы; притомъ же и, кромѣ зрѣнія, этой перемѣнѣ способствуютъ всѣ прочія чувства и душевныя способности. Душа подобна сценѣ, на которой разнообразныя представленія смѣняются, изчезаютъ и перемѣшиваются другъ съ другомъ въ различныхъ положеніяхъ; но только мы не имѣемъ ни малѣйшаго знанія ни о мѣстѣ дѣйствія, ни о матеріалѣ сценъ. Смѣна представленій такова, что мы не можемъ говорить о нераздѣльности (простотѣ) представленій въ какой-либо моментъ времени или о тожествѣ ихъ въ различные моменты.

**Разборъ мнѣнія Юма объ „я“.**

2. Ad I. По мнѣнію Юма, обычное воззрѣніе не считаетъ „я“ элементарнымъ сознаніемъ (импрессіею), но тѣмъ, къ чему всѣ впечатлѣнія и идеи относятся. Между этими двумя мнѣніями нѣтъ противоположенія, которое видитъ Юмъ. Всѣ акты психическіе могутъ относиться именно къ элементарному „я“ которое, какъ мы знаемъ, надобно отличать отъ понятія „я“, и отъ его умственнаго образа. Въ своемъ мышленіи мы приписываемъ дѣятельности уже умственному образу „я“, но это приписываніе, да и вообще психологію, какъ науку о душѣ, нельзя смѣшивать съ самою ψυχή, моею психическою жизнью.

Ad II. Отличая понятіе „я“ отъ элементарнаго сознанія „я“ или самосознанія, мы указали тѣмъ уже на одно изъ тѣхъ „впечатлѣній“, изъ соотнесенія которыхъ получается знаніе объ „я“ или понятіе „я“. Это элементарное сознаніе „я“, подобно всѣмъ прочимъ элементамъ сознанія, „тянется чрезо всю нашу

жизнь"; оно входитъ въ психическую координацію всякаго и всѣхъ „теперь". Оно не измѣняется, потому что измѣнчивы лишь продукты мышленія и фантазіи, а элементарные акты сознанія не могутъ измѣняться: красное всегда есть красное, а не синее.

Итакъ, 1) элементарное самосознаніе не измѣняется;

но 2) наше знаніе о себѣ или умственный образъ насъ самихъ, нашего „я" мѣняется, по мѣрѣ углубленія и расширенія нашего самопознанія и по мѣрѣ достиженія нами зрѣлости, т. е. раскрытія всѣхъ функцій, къ какимъ мы только способны.

Равнымъ образомъ, 3) постепенно измѣняется въ теченіе исторіи философское и научно-психологическое понятіе „я".

Ad III. Наши акты дѣйствительно смѣняютъ одинъ другой, но, исчезая изъ „теперь", или выступая изъ даннаго момента сознанія, изъ данной психической координаціи, эти акты не утрачиваются навсегда; они всегда могутъ возвратиться, ибо въ душѣ вообще ничего не пропадаетъ (Лейбницъ): предаваться забвенію можетъ всякій актъ, только не само элементарное „я". Оно входитъ во всякую координацію психическихъ элементовъ, и если бы оно не вошло въ какую-нибудь группу, то эта группа не была бы вообще *моимъ* сознаніемъ, т. е. для меня ея вовсе не было бы.

Правда, мы можемъ наблюдать другое явленіе. Нѣкоторые ингредіенты какой-либо координаціи могутъ быть до того интенсивными, что какбы заслоняютъ собою и стараются вытѣснить изъ вниманія другіе, вмѣстѣ съ ними входящіе въ группу элементы, въ томъ числѣ и „я". Тогда имѣетъ мѣсто, такъ сказать, обратная пропорціональность сознанія функціоннаго и самосознанія субстанціоннаго [1]). Обыкновенно, чѣмъ сильнѣе сознаніе функціи (чувства, образа, мысли, ощущенія, движенія), тѣмъ слабѣе сознаніе своего „я" и сознаніе принадлежности этому „я" означенной функціи. Человѣкъ какбы забываетъ о своемъ собственномъ бытіи и весь (временно)

---

[1]) Ср. въ моей книгѣ: „О понятіи искусства", стр. 206 и теорію Джемса о „фиксаціонномъ пунктѣ".

предаётся одной изо всѣхъ своихъ возможныхъ функцій. Но элементарное самосознаніе всетаки на лицо. Мы не всегда думаемъ о нашемъ „я“ и не всегда философствуемъ надъ понятіемъ „я“—но всегда сознаёмъ въ разныхъ степеняхъ сознательности (интенсивности)—свое „я“.

Ad IV. „Я“ Давида Юма пыталось погрузиться въ то, что́ обычно называется „я“ (т. е. въ одинъ изъ моментовъ сознанія, или въ одно „теперь“), и не находило искомаго „я“, не находило ничего, кромѣ другихъ перцепцій и идей.—Странно было бы и найти его, если мы уже элиминировали его, если изыскивающее „я“ уже извлекло себя изъ общей координаціи даннаго момента. Совершенно правильно оно и находитъ лишь различныя *другія* составныя части момента, т. е. то, что́ есть „не-я“. Этотъ примѣръ, а равно и

Ad V. Юмово опредѣленіе „я“, какъ пучка или связки идей, и сравненіе его съ театромъ показываютъ, что Юмъ не отличалъ „я“ отъ общей совокупности, или суммы элементовъ даннаго момента сознанія, и наивно приравнивалъ „я“ именно этой суммѣ „теперь“. Впрочемъ, происходящее на сценѣ вѣдь требуетъ зрителя, который объединялъ бы наблюдаемое имъ—въ единство дѣйствія; а, слѣдовательно, и это сравненіе Юма уже предполагаетъ собою бытіе „я“, именно, какъ элементарнаго самосознанія,—потому что идея или понятіе „я“ не можетъ ни думать, ни наблюдать театральной сцены, а все это можетъ продѣлывать одно только живое „я“.

### *Позитивическое пониманіе жизни „я“, какъ серіи или цѣпи моментовъ сознанія.*

3. Разобранную нами теорію Юма повторяютъ (съ бо́льшими или меньшими оговорками) всѣ позитивисты, всѣ тѣ, кто отрицаетъ реальное бытіе „я“, смѣшивая знаніе объ „я“ (понятіе объ „я“)—съ элементарнымъ самосознаніемъ, и не отличая „я“ отъ суммы его функцій или отъ сложнаго механическаго единства каждаго даннаго момента сознанія. На механическое пониманіе „я“ указываютъ выраженія, напр., Тэна, что де вкусъ, страданіе, воспоминаніе суть не болѣе, какъ элемен-

ты, экстракты, отрывки субъекта (меня), и что, значитъ, эти послѣдовательныя событія (въ насъ) суть только послѣдовательныя составныя части нашего „я", что „я" равняется (какъ сумма?) всему этому разряду событій, ибо, если ихъ отнять, то будто бы ничего ужъ больше не останется, хотя эти событія и образуютъ одну непрерывную ткань, раздѣляемую нами на событія только ради наблюденія и т. д.

Неизбѣжнымъ выводомъ изо всѣхъ этихъ теорій будетъ, что жизнь „я" распадается на цѣпь отдѣльныхъ моментовъ сознанія: „я", читающее; „я", задумывающееся надъ прочитаннымъ; „я", перевертывающее страницу; „я", вспоминающее то, что́ было раньше и т. д. Все это—различные моменты сознанія и будто бы совершенно различныя „я", только обманчиво образующія призракъ единаго. „Я" есть лишь механически сцѣпленная серія явленій сознанія.

*Рядъ или цѣпь моментовъ сознанія во времени предполагаетъ безвременное „я".*

4. Разбивая „призрачное" единство „я", позитивисты противопоставляютъ ему какое-то „мы" и „нашъ", какбы позабывая, что „мы" есть лишь грамматическая замѣна единственнаго числа „я" множественнымъ числомъ, и что подобная словесная замѣна не изгоняетъ еще самосознанія „я" ни изъ души, ни изъ области философіи. И у позитивистовъ (кромѣ свойственнаго всякому существу индивидуальнаго самосознанія), въ самыхъ ихъ теоріяхъ, будто бы уничтожительныхъ для „я", оказывается „я" наблюдающее, объединяющее, сравнивающее, но только скрываемое подъ его же множественнымъ числомъ.

Если предположить себѣ, что какое-либо „я" представляетъ собою цѣпь событій A, B, C, D, E, F (хотя бы и со сливающимися концами и началами и съ непрерывнымъ переходомъ одного событія въ другое), то спрашивается: которое же изъ этихъ событій: A, B или C и т. д. есть то „мы" или „я", которое сравниваетъ, объединяетъ и т. п.? Идея единаго „я" образуется де (путемъ сложенія) изъ ряда внутреннихъ воспріятій, точно такъ же, какъ идея однаго дома изъ множества

внѣшнихъ воспріятій. Пускай эта идея „я“ есть идея ложная, но долженъ же существовать, быть на лицо—элементъ, который заблуждается, образуетъ эту „ложную“ идею, сводя множество воспріятій къ единству, — единый элементъ, который долженъ одновременно сравнить многое, удержать это многое въ своемъ мышленіи и привести его къ единству.

Этотъ приводящій къ единству элементъ долженъ, слѣдовательно, знать тѣ раздѣльныя воспріятія по одиночкѣ. Какъ бы непрерывно ни переходило А въ В, а В въ С, имѣется же точка ихъ раздѣльности, потому что иначе мы за всю бы жизнь имѣли въ сознаніи только что-нибудь одно; не было бы смѣны сознанія, не было бы жизни, и не было бы времени, не было бы самого отличія одного момента А отъ В и т. д. Ни А о В, ни В о С не могутъ ничего непосредственно знать другъ о другѣ, какъ два совершенно различныя событія, раздѣленныя между собою временемъ. Значитъ, некому образовывать хотя бы только и призрачную идею объ „я“. Но откуда же она взялась? Вѣдь идея „я“ существуетъ, и позитивисты пытаются же показать намъ ея происхожденіе.

5. Отъ этихъ противорѣчій можно спастись только въ томъ случаѣ, если признать единое и тождественное самосознаніе, которое одинаково входитъ во всякій моментъ сознанія, во всякую психическую координацію, которое производитъ разнообразныя функціи, въ томъ числѣ мышленіе. Оно-то и можетъ сразу и одновременно взвѣшивать и сравнивать множество фактовъ, приводить ихъ къ единству и образовывать понятія „я“, времени, явленія, субстанціи и т. д. Это „я“, непосредственно сознающее себя во всякій моментъ времени и могущее въ единомъ актѣ объять мыслью всѣ времена, всѣ свои отдѣльныя „теперь“, само необходимо должно быть безвременно, непричастно времени (которое есть его собственное понятіе) или порядку, въ которомъ это „я“ располагаетъ свои отдѣльные моменты сознанія, входя во всѣ ихъ, и не исчерпываясь ни однимъ изъ нихъ. Если бы это „я“ само было временнымъ, т. е. было однимъ изъ моментовъ сознанія, то намъ пришлось бы опять формулировать нелѣпость, т. е. признать временную безвременность.

Одно изъ звеньевъ цѣпи, напр., C, необходимо будучи, какъ мы видимъ, безвременнымъ и сравнивая одновременно какъ предшествующія A, B, такъ и послѣдующія D, E, т. е. мысля, — тѣмъ самымъ въ силу понятія мышленія прервало бы единство цѣпи, прекратило бы своею безвременностью теченіе событій.

Притомъ, такихъ объединяющихъ моментовъ не могло бы быть болѣе одного. Предположимъ, что объединяли бы сразу, напр., и C, и E, два момента; такъ какъ мы сознаёмъ себя единымъ „я", а не двойнымъ, то, очевидно, и C, и E должны бы были снова объединиться еще въ одномъ, третьемъ—D, которое сразу могло бы мыслить и C, и E. Итакъ, понятіе единаго „я", если бы даже вмѣстѣ съ позитивистами считать его ложнымъ, самою своею наличностью предполагаетъ уже единое и безвременно самосознаніе. Безъ „я" элементарнаго нѣтъ и не можетъ быть самой позитивической „цѣпи".

*Безъ единаго самосознанія невозможны* а) *ни мышленіе,* б) *ни фантазія,* в) *ни память,* г) *ни психическая координація вообще.*

6. Наличность „я" обусловливаетъ собою самое существованіе и теченіе психической жизни во всѣхъ проявленіяхъ сознанія, напр., мышленіи, фантазіи, памяти, координаціи психическихъ атомовъ:

а) Въ мышленіи соотносятся два или нѣсколько пунктовъ сознанія; они одновременно сравниваются между собою, къ нимъ прилагается точка зрѣнія, и на основаніи послѣдней — пункты, раздѣльные прежде, вступаютъ въ нѣкоторое, вновь образующееся единство. Все это возможно, какъ мы видѣли, лишь для единаго самосознанія, которое въ этомъ случаѣ не есть 1) ни соотносительное единство, 2) ни одинъ изъ соотнесенныхъ пунктовъ, 3) ни точка зрѣнія, но объемлетъ ихъ всѣхъ сразу, одновременно или, лучше сказать, безвременно. Итакъ, мышленіе, какъ психическая дѣятельность, предполагаетъ наличность единаго самосознанія.

б) Фантазія тоже соотноситъ различныя отдѣльныя детали въ единую (техническую) систему образа, не подчиняясь ло-

гическимъ критеріямъ. И здѣсь происходитъ соединеніе многаго во едино, что́ возможно лишь при существованіи единаго самосознанія, имѣющаго въ себѣ сразу всѣ детали. И дѣятельность фантазіи тоже предполагаетъ собою единое „я".

И фантазія, и мышленіе объединяютъ уже готовые элементы, имѣющіеся или когда-то имѣвшіеся въ сознаніи. Эти элементы на время (для нашего перспективнаго воззрѣнія) выступали изъ сферы „теперь", но они, какъ мы знаемъ, никуда не исчезали. Ибо, если бы они окончательно обратились въ ничто, то отнюдь не могли бы и вернуться. Самое самосознаніе, напр., при очень глубокомъ снѣ (безъ сновидѣній) или при обморокѣ, при летаргіяхъ достигаетъ такой слабой степени напряженности, что мы какбы теряемъ свое „я", какбы не существуемъ для себя (хотя и не обращаемся въ ничто, какъ полагаютъ Юмъ (и Локкъ). Но человѣкъ ежедневно просыпается и не считаетъ себя другимъ, а упавшій въ обморокъ можетъ отъ него очнуться и опять вернуть себѣ себя, признать свое „я". Это признаніе есть опять-таки актъ мышленія, состоящій въ данномъ случаѣ въ сравненіи двухъ образовъ: 1) теперешняго и 2) прежняго, а, слѣдовательно, служитъ опять доказательствомъ непрерывающагося самосознанія [1]). Прежній же образъ хранится въ памяти; такимъ образомъ, мы видимъ, что

в) и мышленіе, и фантазія требуютъ памяти. Но память возможна лишь у единаго, непрерывающагося самосознанія, непричастнаго времени.

г) Наконецъ, каждое „теперь", каждая психическая координація, каждое звено изъ „серіи" или цѣпи явленій сознанія (которую выдаютъ за „я") указываетъ на бытіе единаго „я". Если бы каждое такое „событіе" или каждый „моментъ сознанія" не соотносился съ какимъ-либо „я", то онъ былъ бы ничьимъ, а, значитъ, и вовсе никогда не сознавался бы никѣмъ, т. е. вовсе не существовалъ бы. Актъ сознанія суще

---

[1]) Ср. у Тейхмюллера, Безсмертіе души, переводъ подъ ред. проф. Е. А. Боброва, стр. 48—50 и 82—88.

ствуетъ лишь вмѣстѣ съ „я", которое отличаетъ отъ себя—и его, и всѣ прочіе акты; связывая ихъ въ координацію, оно отъ себя придаетъ всѣмъ имъ единство психической группы или ассоціаціи, единство „момента сознанія".

Итакъ, и мышленіе, и фантазія, и память, и психическая координація или ассоціація вообще (все это безспорныя явленія или факты душевной жизни) указываютъ на существованіе единаго самосознанія или единаго, живого, элементарнаго „я", безъ котораго вообще душевная жизнь вовсе невозможна.

*Метафизическое опредѣленіе „я".*

7. Древніе греческіе универсалисты въ своихъ поискахъ вѣчнаго, неизмѣннаго бытія или субстанціи, не видя его въ матеріальномъ мірѣ чувственныхъ ощущеній, перенесли субстанцію въ міръ духовный и думали обрѣсти ее въ идеяхъ, въ общихъ понятіяхъ. Новая гносеологія показала, что и понятія суть не подлинное и не неизмѣнное бытіе, а только одинъ изъ элементовъ сознанія, притомъ еще элементъ производный, вторичный. Если уже что-либо подходитъ подъ понятіе субстанціи, то это, разумѣется, можетъ быть лишь однимъ изъ элементовъ непосредственнаго сознанія или первичнаго бытія. Среди этихъ элементовъ имѣется, какъ мы видимъ, одинъ, который своимъ существованіемъ обусловливаетъ всѣ другіе элементы: и первичные, и вторичные. Элотъ элементъ есть именно самосознаніе. Поэтому метафизическимъ опредѣленіемъ самосознанія будетъ: „я" есть субстанція. Но метафизическихъ примѣненій понятія самосознанія мы не будемъ разсматривать: здѣсь мы и не хотѣли прилагать къ „я" никакихъ другихъ категорій, кромѣ чисто психологическихъ.

*Психологическое опредѣленіе „я" и понятіе души.*

8. Чтобы вывести психологическое опредѣленіе „я", мы обратимъ вниманіе на слѣдующее. „Я" входитъ во всякую психическую координацію и связывается или соотносится со всякимъ элементомъ сознанія: и первичнымъ, и производнымъ.

Разсматривая всю цѣпь моментовъ сознанія какого-либо „я“, мы не найдемъ и двухъ группъ, вполнѣ схожихъ по составу. Но во всѣхъ этихъ группахъ постоянно встрѣчается одинъ и тотъ же общій элементъ, именно самосознаніе или элементарное „я“: всѣ эти группы или моменты сознанія принадлежатъ единому, одному и тому же „я“. Слѣдовательно: самосознаніе или „я“ въ психологическомъ смыслѣ есть единый элементъ сознанія, непремѣнно и необходимо соотносящійся съ каждымъ, безъ исключенія, другимъ элементомъ сознанія, или единый общій соотносительный пунктъ для всякаго иного душевнаго акта или бытія.

КОНЕЦЪ.

# Оглавленіе.

Стр.

ГЛАВА I.

Народныя вѣрованія относительно души. 1

ГЛАВА II.

Первоначальныя научныя попытки объяснить душу.

1. Анаксименъ . . . . . 9
2. Гераклитъ . . . . . 10
3. Парменидъ . . . . . 14

ГЛАВА III.

Психологія матеріализма и позитивизма.

1. Демокритъ . . . . . 16
2. Эмпедоклъ . . . . . 22
3. Протагоръ . . . . . 24

ГЛАВА IV.

Подготовка психологіи идеализма.

1. Анаксагоръ . . . . . 26
2. Сократъ . . . . . 29

ГЛАВА V.

Платонъ . . . . . 33

1. Положеніе психологіи въ системѣ Платона . 34
2. Идеи и матерія . . . . . 35
3. Міръ и міровая душа . . . . . 41
4. Психологія Платона . . . . . 42
5. Миѳическое ученіе Платона о душѣ . . . 49
6. Значеніе психологіи Платона . . . . . 51

ГЛАВА VI. *Стр.*

Аристотель . . . . . 53
1. Основы Аристотелевой метафизики . . . . 54
2. Ученіе о причинахъ . . . . . 56
3. Понятіе „природы“ . . . . . 61
4. Общее ученіе о душѣ, какъ животворческой силѣ . . . . . 62
5. Психологія Аристотеля . . . . . 65
6. Значеніе психологіи Аристотеля . . . . . 72

ГЛАВА VII.

Судьбы Аристотелевой психологіи . . . . 75

ГЛАВА VIII.

Положеніе науки психологіи въ XVII столѣтіи. Декартъ . . . . . 81
I. Новый методъ. Первый шагъ — абсолютное сомнѣніе . . . . . 82
II. Второй шагъ. „Я“ существуетъ . . . . . 84
III. Третій шагъ. Опредѣленіе „я“ . . . . . 85
IV. Декартъ и Аристотель . . . . . 89
V. Мышленіе и сознаніе . . . . . 91
VI. Значеніе психологіи Декарта, какъ новой эпохи въ развитіи этой науки . . . . . 96

ГЛАВА IX.

Лейбницъ . . . . . 102
1. Источники „монадологіи“ . . . . . 103
2. Опредѣленія монады . . . . . 105
3. Понятіе взаимодѣйствія . . . . . 108
4. Жизнь монады . . . . . 111
5. Понятіе перцепціи и открытіе безсознательнаго . . . . . 114
6. Душа и механизмъ . . . . . 117
7. Человѣкъ и животное . . . . . 121
8. Значеніе психологіи Лейбница . . . . . 124

Стр.

ГЛАВА X.

Локкъ.

1. Трудъ Локка и его задачи . . . . . 125
2. Раздѣленіе идей и ихъ происхожденіе . . . 128
3. Высшія простыя идеи: сила, бытіе, единство, послѣдовательность . . . . . 131
4. Идеи души и качества предметовъ . . . . 134
5. Воспріятіе . . . . . 139
6. Память . . . . . 143
7. Мышленіе . . . . . 149

ГЛАВА XI.

Заключеніе . . . . . 155
Изложеніе мнѣнія Юма объ „я“ . . . . . 160
Разборъ мнѣнія Юма объ „я“ . . . . . 162