



## КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

*Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete, von Dr. Fr. I. Stein. Wien 1874.*

Сочиненіе это посвящено вопросу, важность котораго и доселѣ еще не вполне сознается моралистами. Неясное сбивчивое опредѣленіе понятія «моральнаго принципа» у многихъ этиковъ заставляеть автора прежде всего дать возможно точное опредѣленіе «моральнаго принципа». Принципъ этотъ, по его опредѣленію, совсѣмъ не то, что основная формула или аксіома какой либо философской или богословской этики, но есть тотъ фундаментъ, изъ котораго одного, какъ изъ высочайшаго идеальнаго принципа, можетъ быть понято нравственно доброе, и посредствомъ котораго, какъ наивысшаго реальнаго принципа, нравственное доброе становится въ дѣйствительности тѣмъ, чѣмъ оно есть въ идеѣ. Моральный принципъ—это верховный нравственный канонъ, норма жизни, законодательный принципъ, или, какъ выражается Кантъ, категорическій императивъ, то есть, тотъ первозаконъ, въ которомъ всѣ отдѣльныя нравственныя заповѣди получаютъ свою обязующую силу, по силѣ котораго онѣ являются какъ добродѣтели и обязанность. Какъ между многими міровоззрѣніями можетъ быть истиннымъ только одно, такъ и истинный моральный принципъ можетъ быть только одинъ, а между тѣмъ ихъ очень много и



каждый изъ нихъ хочетъ стать въ ряду остальныхъ первымъ наивысшимъ; отсюда, для ученаго моралиста возникаетъ необходимость сдѣлать такую или иную классификацію этихъ принциповъ, въ которой бы всѣ они были сведены къ одному наивысшему принципу или по крайней мѣрѣ подчинены ему; — опытовъ такой классификаціи со временъ Канта очень много. Неудовлетворяясь ни однимъ изъ этихъ опытовъ, авторъ справедливо полагаетъ, что всѣ цоселѣ извѣстныя формулы этического принципа имѣютъ свой корень или въ чувственной или въ разумной природѣ и сообразно этому различаетъ: 1) патологическіе принципы, которые всѣ матеріальнаго и эмпирическаго характера, именно — евдемонистическіе принципы удовольствія, пользы и чести; матеріально-эстетическіе принципы — моральнаго чувства, нравственнаго вкуса, симпатіи и религіознаго чувства, и наконецъ морально-индифферентные принципы — воспитанія, законодательства и моральной эмансипаціи, и 2) раціональные или идеальные принципы, и между ними опять принципы матеріально-идеальные — совершенства мудрости, приличія, абсолютнаго закона и человѣческой идеи, и формально-идеальные — принципъ Аристотелевской умѣренности, принципы Зенона, Канта, Фихте, Росмини и др., богословскій же принципъ воли Божіей можетъ быть съ равнымъ правомъ отнесенъ какъ къ тому, такъ и къ другому разряду раціональныхъ принциповъ.

Перваго рода принципы — патологическіе, со всѣми ихъ частными видами, авторъ выбралъ для своего историко-критическаго изслѣдованія въ виду того обстоятельства, что «этика удовольствія, мораль интереса и чести, въ послѣднее время слишкомъ высоко стала поднимать голову и отравлять своимъ ядомъ и науку и тѣмъ больше разныя этическія формы эмпирической жизни. Кроме того, въ настоящее время кружатъ многимъ головы и другія ложныя этическія теоріи, теорія напр. полагающая и основаніе и послѣднее достоинство нравственности въ чувствованіяхъ;



особенно же скептицизмъ, считающій нравственность чисто-человѣческимъ изобрѣтеніемъ и др. Показать теоретическую несостоятельность и практическій вредъ этихъ теорій,—вотъ задача автора. Задачу эту онъ выполняетъ прежде всего историческимъ путемъ—дѣлаетъ историко-критическій обзоръ извѣстнѣйшихъ теорій, построенныхъ на какомъ либо изъ трехъ поименованныхъ видовъ патологическаго принципа. На первомъ планѣ—теоріи, построенныя на принципѣ евдемонистическомъ, въ трехъ его видахъ—удовольствія, пользы и чести. Евдемонистовъ авторъ дѣлитъ на «гедонистовъ» защитниковъ болѣе или менѣе грубаго принципа удовольствія, и утилитаристовъ, которые полезное, какъ ступень или средство къ счастію, полагаютъ высочайшимъ принципомъ нравственнаго и основою всякаго права; при чемъ за главное принимаютъ или пользу индивидуальную (егоистическій утилитаризмъ), или интересы общественныя и общечеловѣческія (филантропическій или социальный утилитаризмъ, куда относится и меркантилизмъ, а также древній и новѣйшій коммунизмъ и социализмъ); если же, въ добавокъ къ этому, какая либо изъ этихъ теорій строится на принципѣ воли Божіей, то она есть утилитаризмъ религіозный. Какъ ни хорошо это дѣленіе въ теоретическомъ отношеніи, но оно представляетъ много затрудненій на практикѣ—при сортировкѣ отдѣльныхъ моралистовъ, потому что всѣ они болѣе или менѣе рѣшительно ставятъ личное благополучіе въ число цѣлей человѣческой жизнедѣятельности: евдемонисты ставятъ его цѣлію человѣка непосредственно, утилитаристы же—посредственно, то есть, допускаютъ личную пользу какъ средство и путь къ счастію; социальный утилитаризмъ ищетъ пользы и счастія всѣхъ въ совокупности, а съ тѣмъ вмѣстѣ и каждаго отдѣльнаго; наконецъ, нѣкоторые смѣшиваютъ обѣ эти теоріи и ставятъ критеріемъ нравственной дѣятельности безразлично то благополучіе частное, то общее. Вслѣдствіе этого, о частнѣйшихъ подраздѣленіяхъ отдѣльныхъ моралистовъ не мо-



жетъ быть и рѣчи, и по необходимости приходится довольствоваться классификаціею по главному направленію ихъ,—такъ и дѣлаетъ авторъ.

Особенно плодотворною почвою для развитія патологическихъ принциповъ морали былъ въ новѣйшее время натурализмъ, который, послѣ реформаціи, распространился вездѣ, а особенно въ Англіи, и который сначала развивался уединенно подлѣ христіанской этики, не трогая ея и не обнаруживая на нее прямого вліянія, но потомъ сталъ врываться въ нее и перерабатывать на свой ладъ. Этотъ натурализмъ, отвергая откровеніе, какъ источникъ нравственнаго, старался все содержаніе морали вывести исключительно изъ сознанія естественнаго человѣка. При этомъ, тѣ, которые, подобно Локку, держались сенсуализма или эмпиризма относительно человѣческаго познанія, натурально, и этику построивали или на принципѣ пользы, или на принципѣ счастья, большею же частію смѣшивали оба эти принципа (Гоббесъ, Воластонъ, Коллинзъ, Боллинброкъ, І. Милль, Гартлей, Бентамъ). Другіе же пытались вывести всѣ нравственныя понятія изъ врожденнаго моральнаго чувства или инстинкта (Шафстбери, Гутчесонъ, Адамъ Смитъ), причеиъ однакожъ многіе не могли побѣдить не только субъективнаго или объективнаго утилитаризма (Юмъ), но и евдемонизма (Шафстбери, Юмъ). Но если англійскіе моралисты остановились еще на полъ-дорогѣ, колеблясь между принципомъ чистаго евдемонизма и принципомъ утилитаризма и стараясь уравнивать эгоистическіе элементы своей этики идеею общаго блага и совершенства, то французы «философскаго вѣка» поспѣшили вывести послѣдніе итоги изъ этихъ принциповъ и стали проповѣдывать открытый эгоизмъ и эпикуреизмъ. Аббатъ Кондильякъ отецъ французскаго сенсуализма, былъ вмѣстѣ и основателемъ грубо-чувственной морали, которая не осталась безъ вліянія на образованіе этическихъ идей во Франціи. Дидро былъ открытый эпикуреецъ, а Гельвецій держался эпикуреизма, близ-



каго къ соціальному утилитаризму. Вмѣстѣ съ Гельвеціемъ послѣдователемъ Локковской философіи былъ Руссо, который сущностью нравственности полагалъ свободное, безпрепятственное удовлетвореніе и развитіе натуральныхъ инстинктовъ. Вольтеръ также стоялъ въ зависимости отъ Локковскихъ воззрѣній; въ своей морали онъ смѣшивалъ полезное съ пріятнымъ и приближался къ соціальному евдемонизму. Ла-Метри, открытый матеріалистъ, съ циническимъ нахальствомъ, верховнымъ принципомъ морали объявилъ наслажденіе чувственными удовольствіями. Въ духѣ Гельвеція училъ и де-Ламберъ, только онъ нѣсколько смягчилъ его сенсуалистическій эгоизмъ, поставивши въ число принциповъ морали любовь къ людямъ. Французскія идеи мало по малу стали овладѣвать и умами Германіи. Здѣсь, правда, не явилось ничего похожаго на французскую «Систему природы», но все же и здѣсь стала проповѣдываться евдемонистическая и утилитаристическая мораль, съ тою впрочемъ разницею, что здѣсь мораль эта всегда соединяема была съ религіозно-нравственными элементами. Такъ, Штейнбартъ основою всякой религіи и морали полагалъ любовь къ самому себѣ и послѣднею цѣлію человѣческаго существованія считалъ счастье, но при этомъ его принципъ счастья всегда имѣлъ религіозную окраску. Гегелевскій пантеизмъ родилъ Штрауса, Фейербаха и другихъ проповѣдниковъ евдемонизма, а выросшій изъ естествознанія новѣйшій матеріализмъ далъ Молешота, Фохта, Бюхнера и другихъ, которыхъ воззрѣнія уже очень близки къ идеямъ Системы природы.

Впрочемъ, не въ этой исторической части сочиненія, лежитъ центръ его тяжести, но во 2-й части, гдѣ подвергаются критическому анализу патологическіе принципы морали. Изъ многихъ доводовъ противъ принципа удовольствія лучше всего построены авторомъ доводъ психологическій, утверждающій, что «безхарактерное, не устойчивое чувство удовольствія не можетъ быть твердымъ моральнымъ принципомъ». Говоря, противъ этого принципа, авторъ,



естественно, не могъ пройти молчаніемъ вопроса объ отношеніи между добродѣтелью и счастіемъ, а также между добродѣтелью и надеждою на будущее вѣчное блаженство. Что касается этого послѣдняго пункта, то относительно его высказывали сильное сомнѣніе не только такіе люди какъ Фейербахъ, Штраусъ, Шопенгауэръ, Фрауэнштедтъ, которые въ этомъ случаѣ высказывали только послѣднее слово своего основного пантеистическаго міросозерцанія, но даже многіе мыслители теистическаго направленія, особенно съ 16 вѣка. Объ этомъ—нѣсколько словъ. Для того, кто далекъ отъ христіанскаго міровоззрѣнія, въ самомъ дѣлѣ, трудно признать упованіе будущаго блаженства вполнѣ чистымъ и достойнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности,—потому что, по всей видимости, упованіе это вытекаетъ не изъ чего иного, какъ изъ любви къ себѣ, изъ стремленія къ евдемонизму, почему Шопенгауэръ и назвалъ его утонченнымъ, замаскированнымъ эгоизмомъ. Но, что самолюбіе не можетъ быть главнымъ а тѣмъ болѣе исключительнымъ мотивомъ нравственности,—что напротивъ безкорыстіе и самоотверженіе служатъ существеннымъ признакомъ добродѣтели,—это общій и очень древній постулатъ чело-вѣческаго сознанія: еще въ мірѣ языческомъ, вопреки эпикурейскому евдемонизму, многими высказывалось требованіе, чтобы нравственно доброе было совершаемо ради себя же самого, а не ради какихъ бы то ни было внѣшнихъ благъ; это же ученіе повторяли и многіе изъ христіанскихъ философовъ. Однако же, если ближе всмотрѣться въ эту на видъ блестящую, самоотверженную стоическую мораль, въ эту добродѣтель ради добродѣтели, то оказывается, что и здѣсь главнымъ мотивомъ нравственнаго служить нѣчто очень близкое къ эгоизму и притомъ гордому эгоизму, поелику послѣднею цѣлію своею эта мораль полагаетъ ни болѣе ни менѣе, какъ успокоеніе, удовлетвореніе того же чело-вѣческаго я, и притомъ удовлетвореніе исключительно средствами его же самого. Только христіанство своимъ мотивомъ любви Бо-



жией примиряетъ эти два, повидимому противоположные, фактора нравственности, съ одной стороны самолюбіе и стремленіе къ блаженству, а съ другой безкорыстное, самоотверженное служеніе добродѣтели, беззавѣтное повиновеніе нравственному закону или категорическому императиву. Любовь Бога къ человѣку есть живѣйшій мотивъ для самоотверженной добродѣтели, но! любовь къ Богу есть вмѣстѣ и стремленіе къ источнику блаженства, которое испытывается уже и въ самомъ началѣ нравственнаго дѣланія въ актѣ самой же этой любви и которое достигнетъ всей своей полноты съ завершеніемъ этой любви—въ будущемъ вѣчномъ общеніи съ Богомъ. Такимъ образомъ, мотивъ блаженства, въ обыкновенномъ своемъ видѣ чисто эгоистическій, здѣсь становится мотивомъ къ самоотверженной добродѣтели, и слѣдовательно является въполнѣ достойнымъ принципомъ нравственности. Изъ доводовъ противъ утилитаризма, какъ принципа морали, заслуживаетъ вниманія слѣдующій. Именно, авторъ доказываетъ, что принципъ этотъ въ приложеніи его къ области права необходимо ведетъ къ положенію, что «сила выше права» или по крайней мѣрѣ къ положенію, что «право не выше силы». Совершенно вѣрно,—потому что въ міровоззрѣніи, по которому вся жизнедѣятельность человѣка вытекаетъ изъ однихъ необходимыхъ законовъ, и право его можетъ простирается не далѣе его натуральныхъ потребностей и силъ. Но человѣкъ есть не всецѣло и исключительно натуральное существо, но существо разумное и свободное, а потому и его натуральное право, хотя вытекаетъ изъ его натуральныхъ потребностей, не можетъ всецѣло исчезать въ однѣхъ этихъ потребностяхъ, но должно подчиняться господству разумной воли и высшаго закона. Вслѣдствіе этого, право человѣка въ иныхъ случаяхъ больше, а въ иныхъ и меньше, чѣмъ его сила. Онъ не долженъ дѣлать неограниченнаго употребленія изъ своей силы, помня, что онъ не исключительно принадлежитъ натурѣ, что онъ есть столько же родовое существо,



сколько и индивидуумъ и что поэтому силу свою онъ можетъ осуществлять не иначе, какъ согласно съ тѣми законами, которыми опредѣляется отношеніе индивидуумовъ другъ къ другу и ко всему роду,—согласно съ законами, которые, какъ нормы нравственности и права, конечно, установлены Богомъ примѣнительно къ потребностямъ человѣческой природы. Только въ предѣлахъ этихъ законовъ человѣкъ можетъ дѣлать употребленіе изъ своей силы, только на такого рода дѣятельность онъ имѣетъ право и правъ онъ только тогда, когда поступаетъ такимъ именно образомъ. Даже въ животномъ мірѣ можно встрѣчать много случаевъ, гдѣ индивидуумы пользуются своею силою гораздо меньше, чѣмъ сколько могли бы, судя по величинѣ ихъ силы, и это, конечно, вслѣдствіе инстинктивнаго повиновенія тому закону, который будучи закономъ природы каждаго отдѣльнаго индивидуума, въ тоже время есть законъ жизнеразвитія и сохраненія цѣлаго рода; человѣкъ же, кромѣ того, можетъ и долженъ съ совнаніемъ и свободою подчиняться законамъ моральнаго міроуправленія, и оттого онъ только есть въ собственномъ смыслѣ субъектъ и обладающій правомъ и подчиненный праву. Однакожъ, изъ сказаннаго уже видно, что сила и право, не смотря на все свое различіе, стоятъ другъ съ другомъ въ тѣсной внутренней связи; и эта связь, несомнѣнно тѣснѣе, чѣмъ какъ представляетъ ее авторъ, считая силу и власть только составною частію, естественнымъ обнаруженіемъ права. Власть, кромѣ того, есть вмѣстѣ и источникъ права, потому что происхожденіе права, по крайней мѣрѣ исторически, стоитъ въ непосредственной зависимости отъ власти. Право возникаетъ изъ настоятельной потребности закона или нормы взаимоотношеній, а это послѣдняя всегда предполагаетъ общественное состояніе, въ которомъ не всѣ обладаютъ равными натуральными и моральными силами и которое поэтому можетъ устраиваться не иначе, какъ на порядкѣ подчиненія однихъ другимъ, слѣдовательно, на отношеніяхъ силы или власти.



Но такъ бываетъ не только при первомъ возникновеніи права, но и во всей дальнѣйшей его исторіи, потому что и всякое преобразование права бываетъ только въ томъ случаѣ, когда отдѣльная ли то личность или цѣлое общество обладаетъ достаточною силою для того, чтобы всѣхъ привести къ дѣйствительному повиновенію новому праву или закону. Съ возрастаніемъ знанія и силы какъ индивидуума такъ и общества, возрастаетъ и его право, которое, при первыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, переходитъ въ общеобязательный законъ.

Изъ принциповъ объективнаго утилитаризма прежде всего останавливается авторъ на принципѣ общественности. Совершенно справедливо, между прочимъ, онъ поставляетъ на видъ, что, при всей важности общественнаго порядка для интеллектуальнаго и моральнаго развитія человѣка, принципъ общественности уже потому не можетъ быть высочайшимъ канонѣмъ права и морали, что изъ него могутъ быть выведены права и обязанности только для родового существа, но не для индивидуума; принципъ этотъ страдаетъ не меньшею односторонностію, чѣмъ напримѣръ цинизмъ Діогена или Антисѣена, въ которомъ напротивъ человѣкъ совершенно отрывается отъ общества и предоставляется исключительно себѣ одному.—Съ общественностію въ тѣсной связи стоитъ филантропія, но и она, доказываетъ авторъ, не можетъ быть высочайшимъ принципомъ морали ни въ формѣ семейственности, ни въ формѣ общественности, ни въ формѣ національности, ни въ формѣ патріотизма. Принципъ всеобщаго братства, конечно, шире всѣхъ этихъ принциповъ и кромѣ того очень близокъ къ христіанскому закону универсальной любви къ ближнимъ, но и онъ не можетъ быть верховнымъ принципомъ морали по причинѣ своей неосуществимости.—Сознавая слабость и эгоистическаго и соціальнаго евдемонизма, опирающагося исключительно на самомъ себѣ, нѣкоторые пытались соединить его съ принципомъ божественной воли и тѣмъ утвердить его на богословской основѣ,



выходя изъ того положенія, что воля Божія больше ничего и не имѣетъ въ виду кромѣ индивидуальнаго и всеобщаго благополучія человѣчества, что и сама она блаженна лишь въ той мѣрѣ, въ какой наслаждаются счастьемъ люди. Такъ, Кругъ пытался доказать, что филантропія есть единственная наивысшая добродѣтель, конечная цѣль всѣхъ религій; эту мысль свою онъ старался утвердить на изреченіяхъ св. Писанія, въ которыхъ заповѣдуются любовь къ ближнимъ, заключая изъ нихъ, что св. Писаніе и вообще любовь къ ближнимъ ставитъ не только выше любви къ самому себѣ, но и любви къ Богу и представляетъ обѣ эти формы любви въ отношеніи къ любви къ ближнимъ, какъ средства къ цѣли. Воззрѣніе это авторъ поражаетъ его же оружіемъ, то есть, мѣстами же св. Писанія, изъ которыхъ заключаетъ, что не любовь къ ближнимъ есть источникъ для любви къ Богу, но наоборотъ, любовь къ Богу служитъ источникомъ и послѣднею цѣлью и для любви къ ближнимъ и для любви къ самому себѣ.— Чтобы всесторонне показать несостоятельность соціального евдемонизма, авторъ переходитъ къ опроверженію двухъ особыхъ формъ его политическаго и политико-экономическаго утилитаризма. Первый изъ нихъ обладаетъ не однимъ, а двумя различными моральными критеріями, изъ коихъ одинъ назначается для малыхъ и слабыхъ, а другой—для великихъ и сильныхъ міра сего (Гегель, Гервингусъ), особенно же для правителей (Макіавелли, Вильгельмъ), которые съ своей государственной дѣятельности должны сообразоваться главнымъ образомъ съ обстоятельствами времени, но не съ нравственнымъ для всѣхъ остальныхъ обязательнымъ закономъ: достоинство ихъ поступковъ зависитъ единственно отъ послѣдствій, и если послѣднія счастливы, то поступки съ государственной точки зрѣнія, хороши, какъ бы ни были они мерзки съ точки зрѣнія обыкновенной морали. Подобное воззрѣніе, пожалуй и имѣетъ нѣкоторый смыслъ въ такой неестественной и неисторической теоріи, какъ теорія Гоббеса, которая государство



считаетъ продуктомъ вынужденнаго соглашенія, результатомъ договора, вынужденнаго личными интересами индивидуумовъ, и по которой въ государствѣ война большинства народа противъ меньшинства правителей должна быть постояннымъ явленіемъ, но никакого смысла не имѣетъ въ истинномъ понятіи государства, по которому цѣль государства есть основывающееся на справедливости осуществленіе нравственной идеи въ предѣлахъ великой человѣческой ссмы, въ формѣ права, и съ тѣмъ вмѣстѣ достиженіе тѣсно связаннаго съ осуществленіемъ этой идеи общаго благополучія. При истинной идеѣ государства, возможна только одна общая для всѣхъ мораль, и границы этой морали должны сливаться съ границами политики.

Въ экономическомъ отношеніи филантропія обыкновенно приходитъ къ коммунизму и социализму. Выходя изъ идеи равенства всѣхъ людей, защитники этой теоріи требуютъ, чтобы блага и удовольствія раздѣлены были между всѣми равномерно, отняты были у богатыхъ и раздѣлены между бѣдными. Однакожъ, не трудно видѣть, что несостоятельна и самая теорія равенства, на которой построивается вся эта система, ибо, во-первыхъ, не смотря на равенство всѣхъ по происхожденію, по природѣ и по назначенію, родъ человѣческій представляетъ такое множество индивидуальныхъ и физическихъ и особенно духовныхъ разностей, что рѣдко встрѣчаются въ немъ даже двое совершенно похожіе другъ на друга индивидуума. «Какъ въ матеріальномъ мірѣ природа, такъ въ моральномъ мірѣ исторія ежедневно и ежечасно производитъ неравенства, и при томъ такъ, что чѣмъ быстрѣе и всестороннѣе въ этой послѣдней развитіе силъ, тѣмъ пестрѣе въ ней разнообразіе,—а потому желать, чтобы не было этого разнообразія и этого неравенства значитъ ни болѣе ни менѣе, какъ осуждать природу и исторію на вѣчный застой, на непробудный сонъ, на смерть» Это—вмѣстѣ противъ обѣихъ системъ. Въ частности, противъ коммунистовъ авторъ доказываетъ право человѣка, какъ



свободнаго существа. на личную собственность, а противъ социалистовъ и ихъ главнаго положенія—что трудъ долженъ быть единственнымъ источникомъ собственности, доказываетъ необходимость наследственнаго права, указывая при этомъ между прочимъ на то, что человѣкъ и вообще не все имѣетъ посредствомъ труда, но многое получаетъ и отъ природы или вѣрнѣе отъ Бога. Въ концѣ концовъ, относительно обѣихъ этихъ теорій авторъ приходитъ къ тому заключенію, что филантропизмъ этого рода на практикѣ всегда необходимо превращается въ прямую свою противоположность, поелику осуществиться онъ можетъ не иначе, какъ путемъ насилія отдѣльныхъ надъ цѣлымъ или цѣлаго надъ отдѣльными, и слѣдовательно не иначе, какъ путемъ попранія личной свободы и самостоятельности. Не эта химерическая филантропія, но только филантропія истинно-христіанская—естественный результатъ истинной любви къ Богу и къ ближнимъ—указываетъ вѣрный путь къ достиженію всеобщаго блага; только это благо совсѣмъ не то, что уравненіе всѣхъ въ пользованіи земными благами, но только возможное усовершеніе и благополученіе каждой части цѣлаго, на сколько это достижимо безъ ущерба совершенству остальныхъ многочисленнѣйшихъ и важнѣйшихъ элементовъ.

Заключеніемъ критическаго анализа утилитаризма служатъ разсужденіе объ отношеніи полезнаго къ честному. Литтературными защитниками чести, какъ принципа морали, были между другими Мандевиль, Фридрихъ II, Монтескье;—но, при неопредѣленности и неустойчивости понятія о чести, при трудности достигнуть общаго признанія, при непредразчислимомъ своенравіи общественнаго мнѣнія, отъ котораго собственно и зависитъ честь или безчестье,—и этотъ принципъ не годится быть верховнымъ канономъ нравственности. Ктому же, и эта теорія понимаетъ человѣка исключительно какъ общественное, родовое существо и, слѣдовательно, не имѣетъ никакихъ данныхъ для обязанностей



индивидуальных; не говоря уже о томъ, что внутреннее расположение челоуѣка, самый корень нравственнаго, она предоставляет совершенному произволу случая. Даже несомнѣнно высшій этого принципъ собственно моральной чести не годится по крайней мѣрѣ быть верховнымъ принципомъ морали, потому что онъ указываетъ на что-то высшее его собственнаго необходимаго предположенія и основанія.

Эстетическіе принципы, полагающіе норму нравственнаго въ чувствованіяхъ, стали входить въ моду съ 17 столѣтія, какъ реакція безсердечному, механическому сансуализму Гоббеса и ему подобныхъ. Сюда относятся принципы нравственнаго чувства, симпатіи и религіознаго чувства (Шафстбѣри, Гутчесонъ, Юмъ, Робинетъ, Адамъ Смитъ, Руссо, Шопенауеръ, Гербартъ, нравственный фанатизмъ и псевдо-мистическій квіетизмъ). Какъ ни важна роль чувствъ въ области этического, но они не могутъ быть принципомъ морали уже по тому одному, что онѣ такъ всецѣло зависятъ отъ разныхъ внутреннихъ состояній и вѣншихъ возбужденій, что не бываютъ одинаковы всегда даже у одного челоуѣка, не только у всѣхъ; утверждать мораль на чувствахъ значило бы допускать столько же различныхъ системъ ея, сколько отдѣльныхъ людей и сколько разъ мѣняются чувства каждаго изъ нихъ. Гербартовскій принципъ чувства нравственной красоты устраняется слѣдующимъ совершенно справедливымъ соображеніемъ. Принципъ этотъ фактически основывается на смѣшеніи добраго въ себѣ съ формою его явленія. Именпо, когда въ какомъ либо предметѣ мы видимъ соединеніе истиннаго и добраго, мы называемъ его прекраснымъ, и испытываемъ въ тоже время удовольствіе отъ созерцанія его. Красота есть единство истины и добра или точнѣе, есть форма явленія этого единства. Такимъ образомъ, красота, отражающаяся въ насъ чувствомъ удовольствія, указываетъ на нѣчто лежащее подъ нею или внутри ея. Или проще, удовольствіе указываетъ на красоту, а красота на истину и внутреннее



добро, а изъ этого очевидно, что чувство удовольствія или вкуса неизмѣримо далеко отъ того, чтобы быть первѣйшимъ принципомъ морали.

Наконецъ, индифферентистическіе принципы, о которыхъ авторъ говоритъ въ послѣднемъ отдѣлѣ своей книги, полагаютъ источникъ нравственнаго въ причинности, лежащей внѣ предѣловъ индивидуальной человѣческой воли—въ воспитаніи (педагогическій принципъ) или въ законодательствѣ (политическій принципъ). Изъ этого чисто внѣшняго пониманія нравственнаго необходимо слѣдуетъ еще особый высшій принципъ нравственной эмансипаціи или эмансипирующій принципъ. Считая несостоятельность этихъ воззрѣній очевидною для всякаго, авторъ не слишкомъ долго останавливается на нихъ и опровергаетъ ихъ только бѣглыми по мѣткими соображеніями.

Показывая такимъ образомъ несостоятельность патологическихъ принциповъ, авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ косвенно ведетъ апологію въ пользу христіанскаго принципа. Кто, минуя предположенія христіанской вѣры, хочетъ достигнуть понятія и принципа добраго чисто антропологическимъ путемъ, тотъ всегда въ опасности, исключительно обративъ свое вниманіе или на чувственную или на раціональную природу человѣка, или на индивидуальный или на соціальный его характеръ, укоротить другую противоположную сторону и затѣмъ натурально придти къ теоріи по меньшей мѣрѣ односторонней, если не къ совсѣмъ ложной. Въ каждой изъ разсмотрѣнныхъ попытокъ найти понятіе и раскрыть содержаніе нравственности, безспорно есть своя доля истины, но ни въ одной нѣтъ полной истины, потому что въ нихъ духовная сторона человѣческой природы или совсѣмъ забывается или излишне подчиняется чувственности, но нигдѣ не признается во всей ея глубинѣ и широтѣ, или индивидуальный характеръ человѣка преувеличивается въ ущербъ общественному, или наоборотъ, и все это отъ недостатка правильной основы христіанскаго міро-



воззрѣнія. Для кого истина только въ эмпирическомъ опытѣ, для того и добро только въ томъ, что эмпирически полезно; кто держится механическаго или матеріалистическаго міровоззрѣнія, тотъ и человѣка будетъ считать не болѣе, какъ самозамкнутымъ атомомъ, а затѣмъ и конечною цѣлію человѣка будетъ не что другое, какъ удовлетвореніе потребностей его атомистической сущности. Многіе, конечно, могутъ придти и къ лучшему въ сравненіи съ этимъ резульату, къ принципу наримѣръ общаго благополучія, но если на пути своемъ они ничѣмъ болѣе не руководятся, кромѣ того эмпирическаго опыта, что всеобщее выше индивидуальнаго, то они не въ состояніи достигнуть полнаго примиренія между двумя этими формами человѣческой жизнедѣятельности. И если коммунисты и социалисты напротивъ начинаютъ отрицаніемъ родовой идеи, органической связи человѣческихъ индивидуумовъ, то отъ ихъ попытокъ меньше всего человѣчество можетъ ожидать себѣ счастья. Только съ высоты специально-христіанской точки зрѣнія можно обоарѣть всѣ потребности и наклонности человѣческой природы и оцѣнить, разграничить права каждой изъ нихъ; съ этой же только точки зрѣнія открывается съ одинаковою ясностію и индивидуальный и общественный характеръ человѣка. Поэтому, выросшій изъ христіанства такъ называемый принципъ воли Божіей есть единственно истинное воззрѣніе, поелику въ немъ только гармонически совмѣщаются и находятъ себѣ удовлетвореніе всѣ стороны человѣческаго существа, наждадъ сообразно своему удѣльному достоинству и праву. Правда, и здѣсь есть своего рода гетерономія, но она совсѣмъ не такая чисто внѣшняя какъ гетерономія педагогическая и политическая, потому что законы божественной воли представляютъ собою вовсе не внѣшнее и чуждое ничто для нравственной натуры человѣка, но напротивъ во всѣхъ потребностяхъ и стремленіяхъ этой послѣдней встрѣчаютъ себѣ сердечный откликъ, такъ что воля божественная и нравственная природа человѣка, какъ будто другъ друга посто-



янно ищутъ, чтобъ всегда быть вмѣстѣ и вмѣстѣ стремиться по одному направленію.

Книга Штейна представляетъ одинъ изъ не многихъ католическихъ опытовъ, гдѣ съ чисто религіозною тенденціею соединяется строго научное изслѣдованіе. Католическому богословію въ этомъ новомъ направленіи желаемъ успѣха, отъ автора же разсмотрѣннаго сочиненія надѣмся, что онъ свой трудъ о принципахъ морали закончитъ такимъ же критическимъ изслѣдованіемъ еще не тронутаго имъ рода принциповъ—раціональных или идеальныхъ.

*Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. Mit besonderer Rücksicht auf das Volksschulwesen, für Lehrer, deren Bildner und Leiter, herausgegeben von Dr. L. Kellner. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Drei Bände. Essen 1869—1871.*

Воспитывать значитъ образовать человѣка, помогать правильно развиваться внутреннимъ и внѣшнимъ формамъ его жизни,—важнѣйшее и труднѣйшее изъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ. Первоначальное право воспитанія принадлежитъ естественно Тому, Кто самъ же и создалъ человѣка, Богу; людямъ же принадлежитъ это право лишь на столько, на сколько ихъ уполномочиваетъ Богъ, поставляя однихъ изъ нихъ какъ священниковъ, другихъ какъ правителей, третьихъ какъ родителей и старшихъ родственниковъ, остальныхъ какъ учителей и наставниковъ, надѣленныхъ особенными умственными и нравственными дарами. Въ это великое, священное служеніе никто не долженъ вступать, не засвидѣтельствовавъ предварительно своихъ правъ на него авторитетомъ или особенными дарованіями: человѣкъ слишкомъ высокое существо, чтобъ служить для экспериментовъ перваго встрѣчнаго плотника или щелконера.

Итакъ, первымъ універсальнымъ воспитателемъ людей былъ, есть, какъ и всегда будетъ, самъ высочайшій Создатель ихъ. Онъ



самъ начертывалъ пути исторіи, возбуждающей, образующей, развивающей скрытые задатки человѣческаго духа. Онъ велъ іудеевъ и язычниковъ ко Христу, приготовлялъ ихъ возрожденіе, спасеніе во Христѣ. Онъ послалъ на землю Спасителя, апостоловъ съ своимъ словомъ, установилъ таинства, дабы многочисленное раздробленное человѣчество соединить въ одну тѣсно сплоченную однородную семью, поставивъ непремѣннымъ условіемъ для достиженія этого, чтобы всѣмъ людямъ, всѣмъ человѣческимъ дѣтямъ даваемъ былъ только тотъ образъ, который явилъ Онъ людямъ въ образѣ Единороднаго Сына своего Иисуса Христа; всякое другое образованіе человѣческаго духа Онъ повелѣлъ считать ложнымъ, для Него негоднымъ и для человѣка пагубнымъ. Онъ образуетъ великія земныя формы человѣчества посредствомъ поставляемыхъ имъ царей и другихъ предержавныхъ властей, образуетъ и меньшія этихъ семейныя формы посредствомъ отцовъ и матерей, учащееся юношество—посредствомъ мудрыхъ учителей, молодыхъ ремесленниковъ посредствомъ мастеровъ, товарищей и друзей—посредствомъ болѣе опытныхъ друзей и товарищей, и въ добавокъ ко всему этому онъ надѣляетъ призванныхъ особыми дарованіями для обученія и воспитанія другихъ. Но всѣмъ, принимающимъ на себя это великое дѣло онъ строго запрещаетъ красть, подобно Прометею, его священный огонь и дѣлать изъ него произвольное, кощунственное употребленіе, вмѣсто правильнаго возгрѣванія его въ образуемомъ человѣческомъ духѣ. Огонь, который долженъ согрѣвать, оживлять и образовывать человѣка, воспитатель можетъ брать не отъиуду, какъ только огъ самаго Бога, и пользоваться имъ долженъ не иначе, какъ по точному смыслу божественныхъ Его предписаній; онъ долженъ больше всего предоставлять образованіе человѣка свободному дѣйствію этого священнаго огня и всегда беречься, чтобы выплавленные имъ формы не исказить излишкомъ собственныхъ усилій. Вообще же, во всей педагогической дѣятельности



воспитатель долженъ имѣть въ виду одно—привести воспитываемаго въ такое полное и жизненное общеніе съ Богомъ и Христомъ, чтобы онъ и на всю жизнь остался въ этомъ общеніи, на какомъ бы поприщѣ, въ какомъ бы званіи и состояніи ни пришлось ему трудиться для этой общей цѣли человѣчества. Богъ есть не только Богъ іерархіи, но и Богъ государства, науки, искусства, всякой чистой радости, вообще неизсякаемый живоносный источникъ всего истиннаго, прекраснаго, полезнаго, чистаго, добраго, справедливаго.

Основной и высочайшій законъ всякаго воспитанія, всякаго образованія сердца и духа, и въ школѣ и внѣ школы, есть поэтому объективность, которая всѣ идеалы воспитанія почерпаетъ не въ маломъ и способномъ заблуждаться человѣческомъ духѣ, но въ Томъ, Кто перемыслилъ всю вселенную и все человѣчество и свои идеи и мысли раскрылъ своимъ словомъ жъ людямъ, своими дѣйствіями въ человѣческой исторіи. Иисусъ Христосъ Богочеловѣкъ, въ которомъ обитала вся полнота Существа Божія тѣлеснѣ, есть единственная всебогатая вседовлѣющая объективность для человѣческаго воспитанія и обученія. Онъ не училъ языкамъ и математикѣ, Онъ не начертывалъ гражданскихъ и уголовныхъ законовъ, не училъ земледѣлію и промышленности, не читалъ своимъ апостоламъ лекцій ни объ отдаленныхъ мірахъ неба, ни объ отдаленныхъ новооткрытыхъ странахъ земли, но зато Онъ проповѣдалъ и собственною жизнію оправдалъ тѣ принципы, которые въ состояніи образовать и усовершенить во всякомъ добрѣ не только индивидуума, но и міръ весь. А потому, слѣдуетъ только не преслѣдовать Христа, какъ Онъ былъ преслѣдуемъ и гонимъ въ свое время, но открыть Ему свободный доступъ ко всѣмъ тайникамъ человѣческаго духа, тогда и Онъ самъ все станетъ привлекать къ Себѣ, все образовывать Своею божественною силою по своимъ божественнымъ нормамъ.



Поэтому, руководящей точкой для историка воспитанія должна быть слѣдующая: онъ безусловно одобряетъ все отъ Бога идущее и къ Богу ведущее, но не иначе какъ съ оружіемъ строгой критики встрѣчаетъ все, утверждающееся исключительно на человѣческой мудрости въ предметъ столь важномъ — божественномъ, какъ воспитаніе. Онъ не можетъ безъ всякаго уваженія отнестись къ гениальнымъ догадкамъ естественной педагогической мудрости Сократа, Руссо, Конфуція, Базедова и под., но во всѣхъ этихъ системахъ истиннымъ онъ признаетъ лишь то, что сколько нибудь приближается къ христіанской объективности. Обстоятельства и условія времени онъ, конечно, взвѣшиваетъ, но онъ не можетъ сдѣлать для него истинною ни систему воспитанія іезуитовъ, ни систему филантропистовъ, ни другую подобную чисто-человѣческую систему.

Окинемъ бѣглымъ взоромъ исторію воспитанія, какъ она представляется въ сочиненіи Бельера.—Въ языческомъ и іудейскомъ воспитаніи дурная сторона та, что то и другое было партикулярное, національное. Но нельзя сказать, чтобы въ особенностяхъ послѣднее изъ нихъ — іудейское было совершенно лишено божественной объективной основы; оно основывалось на объективныхъ истинахъ и фактахъ божественнаго откровенія, а потому и истиннымъ было на столько, на сколько вытекало изъ духа и смысла Откровенія. Но и язычеству не безусловно не доступна была та-кая основа, и ему не безусловно недоступны были идеи Бога и безсмертія, идеи истиннаго, добраго и прекраснаго, а съ тѣмъ вмѣстѣ не невозможно было, значитъ, и воспитаніе въ духѣ этихъ идей. И дѣйствительно, у Сократа напр., Пифагора и отчасти у Цицерона мы встрѣчаемся съ такими идеалами, которые, въ извѣстныхъ по крайней мѣрѣ чертахъ своихъ, могутъ годиться и для общей новѣйшей педагогики. Но это рѣдкія исключенія; обыкновеннымъ же идеаломъ воспитанія, даже у большей части философовъ, было воспитаніе сообразно съ потребностями



званія и состоянія, съ требованіями общества и государства.— Воспитаніе, образованіе и обученіе перваго періода христіанской эры (до 9-го вѣка, то есть, до появленія правильно организованныхъ школъ), во многихъ отношеніяхъ должно быть признано образцовымъ: подобно Іерониму, и многіе другіе отцы церкви единственно достойный человѣческаго подражанія идеаль видѣли въ идеаль, данномъ Іисусомъ Христомъ; чтобы этотъ идеаль представить и предложить для подражанія во всей его полнотѣ и чистотѣ, они искали его и указывали своимъ питомцамъ въ словѣ Божіемъ, въ ветхозавѣтныхъ прообразахъ, въ священнодѣйствіяхъ церкви и такимъ образомъ вели дѣло воспитанія методомъ, въ высшемъ смыслѣ нагляднымъ и объективнымъ.— Съ 9-го вѣка начали возникать правильно организованныя школы, въ которыхъ не довольствовались уже прежнимъ безыскусственнымъ преподаваніемъ христіанскихъ истинъ, но старались сообщать ихъ въ логически искусственной схемѣ. Аристотелевская логика и построенная на ней христіанская схоластика были главнѣйшими предметами обученія, и вся задача воспитанія заключалась въ механической дрессировкѣ мысли, съ которою тѣсно соединялась не менѣе грубая практическая дрессировка розгой и другими подобными орудіями. Этотъ насильственный механизмъ былъ господствующею системою воспитанія вплоть до 17-го столѣтія: реформація, въ первое свое время, не сдѣлала въ этой области никакого существеннаго улучшенія, а іезуитскія школы и того менѣе. Механизмъ этотъ стиралъ все живое и оригинальное—индивидуальность мысли и дѣятельности, національность типа и языка: всякій могъ мыслить не иначе, какъ по категоріямъ Аристотелевской логики, поступать не иначе, какъ въ смыслѣ точныхъ предписаній устава, говорить и писать не иначе, какъ полатыни. Счастливое исключеніе въ этомъ общемъ направленіи представляютъ только великіе схоластики перваго времени, почерпавшіе жизненные силы противъ этого механизма въ



своемъ религіозномъ мистицизмѣ, да двѣ-три личности изъ числа самихъ дѣятелей образованія юношества. — Однако, явились наконецъ и люди, которые со всею ясностію поняли несостоятельность этой системы воспитанія, со всею рѣшительностію выставили противъ нея новыя начала воспитанія, и такимъ образомъ начали собою новый періодъ исторіи педагогики. Основателемъ новой педагогики былъ Вольфгангъ Ратихій, котораго основное положеніе было: «сначала вещь, а потомъ ея образъ и способъ, сперва матерія, потомъ правило, — сначала языкъ, а потомъ грамматика». Иначе говоря, по мысли Вольфганга, содержаніемъ воспитанія должна быть ясная, положительная и внутренне-живая, дѣятельная христіанская добродѣтель, вся же логическая механика въ немъ — дѣло второстепенное, не существенное. Но Вольфгангъ самъ не былъ ни счастливымъ педагогомъ, ни счастливымъ учителемъ, — принципъ свой онъ только высказалъ, но не развилъ его со всею послѣдовательностію. Гораздо счастливѣе его былъ Амосъ Коменскій, который въ своемъ *Orbis pictus* тотъ же самый принципъ утвердилъ и послѣдовательно раскрылъ на базисѣ вѣры въ абсолютную объективность — въ Бога и Сына Его Іисуса Христа. Отъ этихъ-то двухъ личностей ведетъ начало новая педагогика. Конечно, новѣйшіе педагоги, не исключая самаго Песталоцци, не могутъ быть названы ихъ учениками или послѣдователями въ строгомъ смыслѣ слова, но ихъ идеи, послѣ ихъ смерти, постоянно и доселѣ еще какъ-бы носятъ въ воздухѣ, вдыхаются и выдыхаются всѣми лучшими педагогами, хотя послѣдніе большею частію и не сознаютъ этого: отселѣ уничтоженіе схоластическаго механизма, оживленіе мысли и воли становится характеристическою чертою теорій и существеннымъ стремленіемъ всѣхъ педагоговъ до нашихъ дней. Только, не всѣ они однимъ и тѣмъ же путемъ идутъ къ этой общей цѣли. Англіійскіе реалисты — Бэконъ, Локкъ и др. выходятъ изъ эмпирическаго опыта и все сводятъ къ непосредственной пользѣ и потребности.



Базодовъ и филантрописты всецѣло сосредоточиваясь на мірѣ, забываютъ о Богѣ, измышляютъ чистаго человѣка и чистое человечество и учатъ своихъ питомцевъ иногда слишкомъ уже наглядно, пытаются показать имъ даже происхожденіе человѣка согласно съ своимъ объективнымъ принципомъ. Объективный идеалъ Руссо—это человѣческая природа со всеѣми ея непосредственными, неизвращенными культурою, потребностями и стремленіями. Роховъ ищетъ послѣдней основы всякаго образованія въ душѣ, въ помыслахъ и стремленіяхъ самаго ребенка, откуда, по его мнѣнію, можетъ быть получено все доброе и прекрасное путемъ простаго непринужденнаго развитія. Песталоцци лучшій изъ субъективистическихъ педагоговъ замѣчателенъ своимъ рѣшительнымъ требованіемъ наглядности для всякаго образованія: всякая истина, всякое добро и красота должны одѣваться предъ воспитанникомъ въ ясный образъ, оживать въ мѣткомъ словѣ истины, въ прекрасной формѣ, въ добрыхъ людяхъ. Съ этой стороны Песталоцци былъ образцомъ подражанія для многихъ—для Фихте, Жанъ-Поль-Рихтера, Стефани, Гразера, Дистервега и др.; но даже и нынѣ его методика только совершенствуется въ частностяхъ, но не измѣняется въ основаніяхъ. Песталоцци—субъективистъ, то есть, это—заслуживающій полнаго уваженія рационалистъ, всюду желающій добра, даже ищущій Бога; но все таки, какъ рационалистъ, онъ понимаетъ и міръ и человѣка по идеямъ объективной откровенной истины. Но были и такіе педагоги, чьихъ исторія не можетъ упрекнуть и въ этомъ недостаткѣ, которые Песталоццевскую наглядную методику умѣли соединить съ объективною истинною откровеніемъ, которые хотѣли образовать человѣка не иначе, какъ по его первообразу, какъ онъ открывается взору въ Иисусѣ Христѣ, во всемъ истинномъ и прекрасномъ,—таковы были: Фельбигеръ, Киндерманъ, Зелеръ, въ особенности Овербергъ.—Такимъ образомъ, воспитаніе и вышло (въ педагогикѣ отеческой) изъ объективной религіозной основы и воз-



вратилось къ ней (въ лицѣ лучшихъ новѣйшихъ педагоговъ). И въ будущемъ нельзя желать иного воспитанія, кромѣ религиозно-христіанскаго, которое, естественно, должно лежать главнымъ образомъ на пастыряхъ церкви; но чтобы завоевать себѣ это право и сохранить его за собою въ соперничествѣ съ свѣтскими педагогами, пастыри церкви сами должны получать всестороннюю педагогическую подготовку. Таковы въ общемъ содержаніе и тенденція разсматриваемой исторіи воспитанія.

*Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit, v. Moritz Carriere. 4 Bd. Leipzig 1874.*

Авторъ этого, безспорно, замѣчательнаго сочиненія поставилъ себѣ задачею, представить исторію искусства въ связи съ исторіею развитія культуры въ цѣлостномъ очеркѣ, безъ сухаго схематизма и утомительныхъ подробностей. Задача, очевидно, слишкомъ широкая и неудобосущественная. Пути отдѣльныхъ искусствъ и всѣхъ остальныхъ сторонъ культуры, а равно и пути развивавшихъ ихъ народностей и индивидуумовъ такъ расходятся и разнообразно переплетаются между собою, что автору, по необходимости, пришлось разсматривать ихъ не въ совокупной цѣлости, а въ раздробленной отдѣльности, а за тѣмъ удалось представить вмѣсто «исторіи искусства» только исторію многихъ различныхъ искусствъ. Авторъ, дѣйствительно, избѣжалъ мертваго схематизма, но не избѣжалъ подробностей и, такъ какъ эти подробности вмѣсто того чтобы быть «утомительными», напротивъ чрезвычайно интересны, то все это должно быть отнесено скорѣе къ лучшимъ достоинствамъ его сочиненія, чѣмъ къ недостаткамъ. Онъ, конечно, не первый начинатель исторіи искусствъ; его предварили на этомъ поприщѣ Буркардтъ, Шакль, Клейнъ и другіе, но никто изъ его предшественниковъ не собралъ такой массы относящагося сюда матеріала и не обработалъ



этого матеріала въ такую яркую, привлекательную картину. Въ этой картинѣ особенно ярко нарисованы—философскій духъ возрожденія, быстрое развитіе въ этотъ періодъ образовательнаго искусства въ Германіи, Италіи, Испаніи, Франціи, поэзія возрожденія, италіанская и французская идиллія, романтическій эносъ, италіанская драматика, испанскій и англійскій театръ, французскій классицизмъ, литература революціи и реакціи въ Англіи, а также—Макиавелль, Леонардо, Микелъ-Анжело и Рафаэль, Витторіа Колонна, Лютеръ, Гольбейнъ, Сервантесъ и Кальдеронъ, Шекспиръ, Бенъ-Джонсонъ, Рабелэ, Корнель, Расинъ и Мольеръ, Кромвель и Милтонъ. Указываемъ только лучшія главы книги, находя и невозможнымъ и излишнимъ входить здѣсь въ подробности сочиненія, состоящаго изъ четырехъ объемистыхъ весьма содержательныхъ томовъ.

*La philosophie de l'histoire, par Prof. Lorent. Paris 1870.*

Въ этомъ своемъ сочиненіи Лоранъ только суммируетъ тѣ философскія идеи, которыя, приводилъ въ 12 томахъ своей исторіи человѣчества. Одинаково расходясь и съ католичествомъ и съ протестантскою ортодоксією, Лоранъ въ своей «Философіи исторіи» выходитъ изъ двухъ главныхъ понятій—съ одной стороны имманентнаго Бога, который открывается въ природѣ и въ исторіи, а съ другой—всесторонняго прогресса человѣчества: оба эти понятія, по его мнѣнію, одинаково существенны для философіи исторіи, которая одинаково невозможна какъ безъ того, такъ и безъ другаго; опущеніе или даже только укороченіе одного котораго либо изъ нихъ и было причиною всѣхъ ошибочныхъ воззрѣній на человѣческую исторію отъ Боссюэта и до Бокля. Боссюэтъ понималъ человѣческую исторію какъ чисто чудесное и совершенно произвольное правленіе Божіе, (gouvernement miraculeux), и тѣмъ самымъ уничтожалъ человѣческую свободу и человѣческій прогрессъ, а Вико, въ добавокъ къ этому, еще утверж-



далъ, что средневѣковая и новая исторія представляетъ собою не болѣе, какъ повтореніе формъ древней исторіи;—это *fatalisme antique*. Представителями фатализма случая (*fatalisme du hasard*) были Вольтеръ и Фридрихъ II: первый изъ нихъ не отвергая Бога, училъ теоретически, послѣдній-же—практически, что исторію управляетъ чистый случай, что великія событія происходятъ изъ ничтожныхъ поводовъ, а часто и изъ явныхъ глупостей; оба, такимъ образомъ, одинаково уничтожали и божественное міроуправленіе и человѣческій прогрессъ. Послѣ того, какъ Кантъ нанесъ смертельный ударъ этой теоріи случая, выступилъ на сцену фатализмъ натуралистическій (*fatalisme de la nature*). Къ послѣдователямъ этого рода фатализма прежде всего долженъ быть отнесенъ Монтескье, который все въ человѣческой исторіи выводилъ изъ вліяній климата и почвы, потомъ Гердеръ, для котораго исторія человѣчества была не болѣе какъ «исторіей природы» и наконецъ Ренанъ; который все въ человѣческой исторіи объяснялъ различіемъ расъ. Теорія Тьера, утверждающая право сильного и извиняющая всякое насиліе и преступленіе необходимостію его, можетъ быть названа фатализмомъ революціоннымъ (*fatalisme revolutionnaire*). Гегель былъ представителемъ фатализма пантеистическаго, смѣшивающаго міръ съ Богомъ и уничтожающаго человѣческую свободу. Очень гордая, но малосмысленная философія Огюста Конта, обратившая человѣка въ машину, съ точки зрѣнія позитивизма, можетъ быть названа фатализмомъ позитивнымъ. Бокль отрицаетъ всякій религіозный и моральный импульсъ въ человѣческой исторіи и, подобно Монтескье, и Гердеру, все думаетъ объяснить вліяніями природы; отдѣльные факты онъ обращаетъ въ такіе всеобщіе и непреложные законы, что при нихъ становятся совершенно невозможными и божественное міроуправленіе, и человѣческая свобода и человѣческій прогрессъ,—это—фатализмъ общихъ законовъ (*fatalisme des lois generales*).



Всѣхъ этихъ ложныхъ воззрѣній Лоранъ думаетъ избѣжать посредствомъ равномернаго приложенія къ человѣческой исторіи двухъ основныхъ понятій или факторовъ ея, сообразно которымъ и книгу свою дѣлитъ на двѣ главныя части: 1) Богъ въ исторіи (Dieu dans l'histoire) и 2) прогрессъ; — мы остановимся главнымъ образомъ на первой части, представляющей исторію съ точки зрѣнія Божественнаго міроуправленія, потому что въ этомъ и состоитъ собственно оригинальность философіи Лорана, между тѣмъ какъ прогрессъ служить основнымъ понятіемъ для всѣхъ новѣйшихъ историковъ. Спрашивается, прежде всего, какъ можно доказать божественное міроуправленіе въ человѣческой исторіи, какъ отличить его отъ естественныхъ элементовъ исторіи, падающихъ частію на сторону человѣческой самодѣтельности, а частію на сторону внѣшнихъ независящихъ отъ нея историческихъ условій? Очень просто, отвѣчаетъ Лоранъ: всякое историческое происшествіе непременно вытекаетъ изъ такихъ или иныхъ мотивовъ свободной человѣческой воли и совершается въ такихъ или иныхъ расчетахъ — цѣляхъ, и съ этой стороны оно есть чисто человѣческое дѣло; но самые результаты а особенно отдаленнѣйшіе результаты всякаго историческаго происшествія зависятъ уже вовсе не отъ человѣческой воли, потому что, какъ показываетъ исторія, эти результаты бывають часто гораздо меньше человѣческихъ расчетовъ, иногда гораздо больше, иногда же бывають и прямо противоположны этимъ расчетамъ. Кому же, теперь, должно принадлежать произведеніе этихъ результатовъ? Если бы послѣ строгаго изученія исторіи оказалось, что всѣ нити ея переплетаются наугадъ, безъ всякаго порядка и смысла, тогда, конечно, пришлось бы каждое такое сплетеніе ея нитей объяснять простымъ случаемъ и въ случаѣ признать движущую силу исторіи; но если бы пришлось убѣдиться, что всѣ историческія нити, большею частію даже прямо наперекоръ всѣмъ человѣческимъ расчетамъ, сплетаются въ одну правильную прекрасную



ткань утвержденія добраго на землѣ, тогда кому приписали бы мы плетеніе этой ткани, какъ не премудрому и доброму принципу, стоящему и выше человѣка и выше природы, то есть, Богу?—Но исторія представляетъ собою именно такую ткань. Такъ, древніе народы почти постоянно вели кровавыя войны, и однако-жъ эти войны, особенно для грековъ и римлянъ, были великою школою цивилизаціи. Однакожъ народы эти вели войны ради войнъ и совсѣмъ по инымъ побужденіямъ и значить, добрые результаты ихъ войны были не ихъ собственнымъ преднамѣреннымъ дѣломъ, но именно дѣломъ провидѣнія Божія. Потомъ, если варвары приходятъ съ сѣвера, чтобы разрушить весь древній христіанскій міръ, а между тѣмъ спасаютъ и обновляютъ христіанство,—если они покоряютъ аріанъ папѣ, и сами того не желая, если они стараются сохранить единство подъ властію римскаго императора, и однакожъ разрушаютъ универсальную монархію, то все это также есть дѣло Божіе, только совершенное человѣческими руками. Папство и императорская власть, стремясь къ абсолютному универсальному господству, конечно, водились только эгоистическими цѣлями, но благодаря этимъ, стремившимся все поглотить, силамъ, мелкія народности сплотились въ огромныя, благоустроенныя націи; такимъ образомъ, и онѣ были въ рукахъ провидѣнія орудіями человѣческаго блага. Идеи Вольтера и Руссо, конечно, прежде всего произвели революцію, но сама революція была горниломъ человѣческаго очищенія и сѣменемъ его всестороннихъ возрожденія и обновленія. Постоянныя войны и стремленіе къ универсальной монархіи Наполеона I, конечно, сами по себѣ, были нарушеніемъ и законовъ божественныхъ и законовъ человѣческихъ, но и онѣ въ рукахъ провидѣнія послужили орудіемъ человѣческаго благополучія. поелику только благодаря имъ, вездѣ распространились идеи 1789 года. Все это, конечно, хорошо; только сверхъестественное міроуправленіе вовсе не исключаетъ собою въ человѣческой исторіи



и естественныхъ причинъ; безъ провидѣнія исторія, конечно, будетъ безжизненной механикой конечныхъ причинъ, но за то и безъ этихъ причинъ она будетъ непонятнымъ чудомъ, какъ это и случается часто въ книгѣ Лорана. Такъ напр. средневѣковыя ереси, безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій, приписываются въ ней допущенію Божію, движеніе турокъ противъ Карла V также, безъ дальнихъ разсужденій, представляется дѣломъ провидѣнія ко благу протестантовъ, какъ чистое чудо представляется въ ней тотъ фактъ, что союзники, низвергшіе Наполеона, сами приняли принципы 1789 года, прежде рѣшительно имъ ненавистные и проч. и проч. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ, очевидно, исторія рѣшительно ничего не пріобрѣтаетъ отъ божественнаго міроуправленія, поелику оно здѣсь есть на болѣе, ни менѣе, какъ *asylum ignorantiae* ближайшихъ историческихъ причинъ и обстоятельствъ, которыя для серьезнаго историка, во всякомъ случаѣ, должны составлять самое первое: прежде всего исторія, а потомъ пожалуй уже и метафизика. Въ то же время Лоранъ на всякое историческое происшествіе на всякую историческую личность смотритъ съ точки зрѣнія предуготовленія по отношенію къ будущему и съ точки зрѣнія результата по отношенію къ прошедшему. Всякое историческое явленіе имѣетъ для него цѣну лишь на столько, на сколько оно съ одной стороны обѣщаетъ великіе результаты, предуготовляетъ лучшее будущее, а съ другой, на сколько само оно есть благотворный результатъ подобныхъ ему явленій прошедшаго. Такъ напр. онъ всячески старается показать благотѣльные послѣдствія крестовыхъ походовъ, историческую пользу походовъ Александра Македонскаго, и наоборотъ іудейскую религію выводитъ изъ египетской, христіанскую изъ іудейской и т. под. Конечно, и такое представленіе исторіи можетъ быть хорошо, но только тогда, когда при этомъ не упускается изъ виду, что всякое историческое явленіе прежде всего имѣетъ свою собственную особенную причинность



и свою собственную цѣну, а потомъ уже имѣетъ такую или иную цѣну относительную въ связи съ предшествовавшими ему и слѣдовавшими за нимъ явленіями; но, это-то именно и забывается на всякомъ шагѣ въ книгѣ Лорана. Не смотря на это, однакожь, есть много мѣстъ въ его книгѣ, заслуживающихъ полного вниманія: таковы, наприм., мысли объ отношеніи историка къ прошедшему, критика теоріи Боссюэта, сужденіе о Вольтерѣ, представленіе культурныхъ взаимоотношеній между греками и римлянами, а также отношенія между Италіей и провинціями во времена римской имперіи, мысли о возстаніяхъ различныхъ національностей противъ палства, сужденіе о характерѣ реформации Цвингли, представленіе началъ и плодовъ французской революціи. Особенно же заслуживаетъ серьезнаго вниманія вторая часть, въ которой авторъ разсматриваетъ исторію съ точки зрѣнія второго своего принципа—прогресса и представляетъ исторію прогресивнаго развитія человѣчества отъ древнѣйшихъ временъ и до 1846 года въ трехъ слѣдующихъ схемахъ: 1) индивидуумъ и его права—развитіе свободы и равенства; 2) индивидуумъ и его обязанности—религіозный и нравственный прогрессъ, и 3) національности и человѣчество—прогрессъ международныхъ отношеній.

*Natur und Gott, Studien über die Entwicklungsgesetze im Universum und die Entstehung des Menschengeschlechts, mit einer Prüfung der Glaubensbekenntnissen. Heintr. Baumgärtner. Leipzig 1870.—Über die Entstehung der Welt. v. C. S. Cornelius. Halle 1870.*

Два одновременныя почти изслѣдованія по одному и тому же вопросу, но пришедшія къ прямо противоположнымъ результатамъ!.

Авторъ перваго изъ нихъ, извѣстный уже оригинальностью или вѣрнѣе страстностью своихъ идей, Баумгартнеръ цѣлію сво-

\*



его изслѣдованія имѣлъ не столько «умножить сокровища науки», сколько «разсмотрѣть важнѣйшія положенія религіозныя въ свѣтѣ свободнаго естествознанія». Противъ этихъ религіозныхъ положеній онъ поставляетъ два слѣдующія, по его мнѣнію неоспоримыя аксіомы естествовѣдѣнія, во 1-хъ что «между царствомъ растительнымъ и царствомъ животнымъ есть самая внутренняя органическая связь», потому что «первоначальные организмы и того и другаго царства имѣли для себя одинъ общій источникъ въ органической первоклѣточкѣ, и во 2-хъ что развитіе этихъ организмовъ совершалось не медленнымъ, постепеннымъ и постояннымъ измѣненіемъ органическихъ типовъ, какъ это утверждалъ Дарвинъ, но путемъ превращеній періодическихъ. Совершенно послѣдовательно, поэтому, онъ не только считаетъ возможнымъ происхожденіе человѣка путемъ превращенія типа обезьянъ, но и допускаетъ происхожденіе людей и отъ другихъ типовъ животнаго царства на томъ основаніи, что при ограниченіи однимъ родомъ обезьянъ, осталось бы необъяснимымъ во 1-хъ происхожденіе людей въ мѣстахъ, гдѣ не было вовсе обезьянъ, а во 2-хъ физическое и нравственное различіе человѣческихъ расъ, имѣющее свое послѣднее основаніе, конечно, не въ чемъ иномъ, какъ въ особенностяхъ различныхъ родовъ животныхъ, отъ которыхъ онѣ произошли. Къ этимъ новымъ предкамъ человѣческаго рода и въ самомъ дѣлѣ авторъ причисляетъ наприм. слона, который, по устройству своего мозга и своимъ психическимъ способностямъ болѣе всѣхъ другихъ животныхъ приближается къ обезьянѣ и потому долженъ быть признанъ прародителемъ даже лучшихъ человѣческихъ расъ, между тѣмъ какъ отъ морской собаки могли произойти только такіе бѣдно-надѣленные народы, какъ наприм. Ескимосы. Съ этою слишкомъ смѣлою и страшною гипотезою соединяются не менѣе смѣлыя гипотезы геологическія, гипотеза наприм. «образованія земныхъ пластовъ путемъ наслоенія совнѣ—изъ матеріи міроваго пространства», или гипотеза «организирую-



шихъ вліяній вселенной посредствомъ электро-двигательнаго тока» и т. под. И все это придумано авторомъ съ цѣлію примирить враждующія вѣроисповѣданія и религіозныя партіи, способствовать утвержденію полной религіозной терпимости и радикальному преобразованію системы образованія. Цѣли, конечно, весьма хорошія, только гипотеза, что онѣ могутъ быть достигнуты такимъ средствомъ, какъ убѣжденіе, что одни изъ людей произошли отъ обезьянъ, другіе отъ слоновъ, а третьи отъ морскихъ собакъ, — кажется превосходить своею странностію и невозможностію всѣ остальные гипотезы автора.

Къ совершенно противнымъ выводамъ относительно происхожденія міра пришелъ авторъ другаго сочиненія, посвященнаго этому же вопросу, Корнеліусъ. Выводы эти касаются, въ частности, происхожденія солнечной системы, происхожденія земной планеты и происхожденія организмовъ. Что касается, прежде всего, солнечной системы, то противъ теорій, утверждающихъ вѣчность, безначальность ея, авторъ поставляетъ на видъ, что уже самое вращательное движеніе планетъ, безъ котораго и сами онѣ не мыслимы, не можетъ быть движеніемъ вѣчнымъ, первоначальнымъ, то есть, безпричиннымъ, но напротивъ необходимо предполагаетъ позади себя причину и притомъ причину внѣшнюю, потому что объяснять это движеніе изъ него же самаго или изъ осуществляющихъ его планетъ нельзя безъ явнаго противорѣчія закону упругости или дѣятельности; такъ называемая *causa immanens* здѣсь рѣшительно не мыслима, и потому на мѣсто ея должна быть поставлена сила или причина внѣшняя, сообщившая солнечной системѣ первый импульсъ вращательнаго движенія. — Не болѣе состоятельна теорія вѣчнаго, безпричиннаго круговращенія и по отношенію къ земной планетѣ; напротивъ, временное происхожденіе земли необходимо допустить какъ съ точки зрѣнія теоріи плутоической, такъ и съ точки зрѣнія теоріи неплутоической. «Непредубѣжденная критика обѣихъ этихъ



геологическихъ теорій необходимо ведетъ къ предположенію, что всѣ тѣ предварительные геологическіе процессы, которые будто бы образовали землю, совершались не иначе, какъ при участіи огня и воды—агентовъ, которые сами требуютъ изъясненія; вѣчнымъ процессомъ круговращенія нисколько, поэтому, не изъясняется происхожденіе земной планеты».—Если же необходимо допустить временное происхожденіе и солнечной системы и земной планеты, то временное происхожденіе организмовъ само собою уже отсюда слѣдуетъ. Но и независимо отъ этого, вѣчность организмовъ становится совершенно невѣроятною вещью въ виду того обстоятельства, что въ низшихъ слояхъ земли нигдѣ не встрѣчаются остатки высшихъ органическихъ формъ. Эта невѣроятность обратится въ рѣшительную невозможность, если подвергнуть строгому анализу представленіе вѣчнаго существованія организмовъ. Вѣчность эта ни въ какомъ случаѣ, конечно, не можетъ относиться къ рожденію или размноженію организмовъ, потому что представлять въ такомъ видѣ вѣчность организмовъ значило бы ни болѣе, ни менѣе, какъ допускать *regressum in infinitum*, то есть, допускать безконечный причинный рядъ, состоящій изъ однихъ условныхъ членовъ, и потому не имѣющій ни начала, ни конца. Если же въ этомъ безконечномъ ряду условныхъ членовъ усвоить нѣкоторымъ изъ организмовъ значеніе членовъ первоначальныхъ, удерживая въ тоже время вѣчность вообще органическаго царства, то это значитъ допустить существованіе такихъ организмовъ, которые наполняли свою жизнь все безконечное прошедшее до появленія обыкновенныхъ условныхъ организмовъ. Но въ такомъ разѣ эти безусловные организмы, очевидно, ничего не будутъ имѣть общаго съ нынѣшними условными и кратковременными организмами и, значитъ, происхожденіе этихъ послѣднихъ все таки остается безъ всякаго изъясненія. Болѣе вѣроятности, повидимому, представляютъ гипотезы, ограничивающія вѣчность органической природы перво-



## — 375 —

начально простѣйшими зачаточными органическими формами, именно гипотеза, утверждающая *generatio aequivoca* и Дарвиновская гипотеза естественнаго подбора. Но эти гипотезы въ сущности вовсе не изъясняютъ того, что хотятъ изъяснить, поелику обѣ онѣ въ сущности только повторяютъ ту древнюю пантеистическую натуръ-философію, которая, желая вывести эмпирически-данные организмы изъ одной первоформы, для этой цѣли допускала абсолютное бываніе, то есть, бываніе безъ всякой причины, какъ основной принципъ міра. Но, если безпричинное бываніе даже съ абстрактно-философской точки зрѣнія есть самопротиворѣчивое понятіе—*contradictio in adjecto*, то, съ точки зрѣнія строгаго естествознанія, такое бываніе есть совершенная невозможность, а потому чистая нелѣпость, поелику естествознаніе не знаетъ и не можетъ знать ни одного явленія, которому бы не было никакой причины. Но Дарвиновская теорія несостоятельна и для своей ближайшей цѣли—изъясненія нынѣшняго разнообразія организмовъ изъ первоначально одинаковыхъ органическихъ формъ, потому что строгое естествознаніе какъ ничего не знаетъ о первоначально одинаковыхъ органическихъ формахъ, такъ ничего не знаетъ о томъ, какъ и когда это однообразіе перешло въ разнообразіе, и въ особенности не знаетъ ничего о превращеніи однѣхъ органическихъ формъ въ другія, однихъ животныхъ въ другія, низшихъ родовъ ихъ въ высшіе.—Все это, конечно, слишкомъ не оригинально въ сравненіи съ смѣлыми гипотезами Баумгартнера, но зато, несомнѣнно, прочнѣе, справедливѣе этихъ гипотезъ.

*Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, v. Dr. M. Heinze. Oldenburg 1872.*

Авторъ этого сочиненія, извѣстный ученому міру своими трудами, посвященными разработкѣ стоической философіи, представляетъ въ своей книгѣ исторію ученія о логосѣ въ греческой



философіи отъ Гераклита до неоплатониковъ включительно. По требованію самаго существа дѣла, авторъ больше всего обратилъ вниманія на ученіе Гераклита, у котораго впервые появляется это понятіе, потомъ на ученіе стоиковъ, раскрывшихъ это понятіе со всею обстоятельностью и наконецъ—на ученіе Филона, которое, стоя въ тѣснѣйшей связи съ стоическимъ, представляетъ собою послѣднее его завершеніе; въ несомнѣнности этой связи авторъ, справедливо, видитъ достаточное основаніе причислить еврея къ числу греческихъ философовъ. Что авторъ не съ особенною обстоятельностью излагаетъ ученіе такихъ свѣтилъ греческой философіи, какъ Платонъ и Аристотель, то это скорѣй хорошо, чѣмъ дурно, потому что сочиненіе его, отъ обстоятельнаго обозрѣнія всего матеріала, который могъ быть почерпнуть у этихъ философовъ, матеріала притомъ не слишкомъ благодарнаго, могло бы расплыться и много потерять въ своей связности и наглядности; зато, явное отвращеніе автора къ неоплатонизму не имѣетъ, кажется, себѣ никакого достаточнаго основанія. Рассмотрѣніе евангельскаго ученія о Словѣ авторъ совершенно исключилъ изъ предѣловъ своего труда, какъ ученіе, по его мнѣнію, относящееся собственно къ области богословія, но въ тоже время онъ хорошо понималъ, что его исторія логоса, оборванная на греческой философіи, не будетъ имѣть законченнаго вида и потому въ краткомъ, но довольно полномъ и ясномъ очеркѣ представилъ значеніе этаго понятія для метафизики во всей послѣдующей философіи—до Гегеля, Шопенгауера и Гартмана.

*Body and mind. An inquiry into their connection and mutual influence, specially in reference to mental disorders, by Henry Mandsley. London 1870.*

Авторъ настоящаго сочиненія о душѣ и тѣлѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ — Менделей самъ прямо сознается, что принадлежитъ къ числу матеріалистовъ, но при этомъ оговаривается,



что онъ учитель не того ненавистнаго всѣмъ матеріализма, который главною задачею своею ставитъ не научное изслѣдованіе того, что подлежитъ такому изслѣдованію, не метафизическое отрицаніе того, что лежитъ за предѣлами строгой науки,—отрицаніе послѣднихъ основаній религіи и нравственности, Бога и безсмертія,—но того хорошаго матеріализма, который, ограничиваясь предѣлами строгаго знанія, не хочетъ отрицать того, что лежитъ за этими предѣлами и готовъ допускать не только бытіе Бога, но и безсмертіе человѣческой души. «Мнѣ кажется, говоритъ онъ, что ничего безбожнаго нѣтъ въ положеніи, что душа есть дѣятельность матеріи. Напротивъ, кто вѣруетъ во всемогущество Божіе, тотъ не можетъ отрицать, что Богъ можетъ сдѣлать матерію способною мыслить и чувствовать. И потому, что касается личнаго безсмертія человѣка, то и эту истину или надежду матеріалистъ не имѣетъ прямой надобности оспаривать, напротивъ, понимая безсмертіе матеріалистически, онъ можетъ даже утверждать его на матеріалистическихъ же основаніяхъ; и ап. Павелъ, вмѣсто того, чтобъ считать душу безжизненною и пустою, проповѣдывалъ напротивъ воскресеніе тѣла». Не заподозривая искренности самого автора въ этой его апологіи своего матеріализма, мы однакожъ позволяемъ себѣ усумниться въ справедливости этой апологіи относительно вообще матеріализма. Конечно, представляя Бога всемогущимъ можно допустить, что Богъ можетъ и изъ бездушной матеріи произвести чувствующую и разумную душу, но зато также ничего нѣтъ невозможнаго и въ представленіи, что Богъ какъ матерію сотворилъ независимо отъ души, такъ и душу независимо отъ матеріи, а потому кто рѣшительно отвергаетъ это послѣднее предположеніе и утверждаетъ какъ единственно истинное только первое, тотъ, очевидно, руководится уже чѣмъ-то совсѣмъ инымъ, чѣмъ благочестивое признаніе всемогущества Божія. Что же касается того безсмертія, которое, по мысли Менделѣя, можетъ допускать и матеріалистъ, то безсмер-



тіе это въ сущности есть только отрицаніе или прямая противоположность того безсмертія, которое обѣщается религіею, и постулируется здравой философіей и психологіей. Что апостолъ Павелъ проповѣдывалъ воскресеніе тѣла, то отсюда вовсе еще не слѣдуетъ, будто онъ это воскресеніе или безсмертіе представлялъ матеріалистически, то есть, что онъ считалъ возможнымъ воскресеніе тѣла безъ соединенія его съ тою же самою душою, которая нѣкогда оживляла его, но кто считаетъ душу простою функцией матеріи, тотъ, кажется, необходимо долженъ допустить, что съ разрушеніемъ тѣла уничтожается и эта функція и если можетъ все-таки утверждать безсмертіе, то развѣ въ томъ только смыслѣ, что разложившіеся элементы разрушеннаго смертію тѣла нѣкогда снова соединятся въ цѣльный живой организмъ, организмъ способный между другими функціями и къ тѣмъ функціямъ, которыя извѣстны подъ именемъ души. Но, въ такомъ случаѣ, очевидно, эта душа будетъ совсемъ новая по отношенію къ прежней, душа начавшая чувствовать и мыслить, кообще проявлять себя какъ душа только съ того момента, когда стало живымъ новое тѣло, но вовсе не продолжавшая жить до этого времени непрерывно съ момента разрушенія прежняго тѣла; въ концѣ концовъ, значитъ, матеріалистическое безсмертіе есть тоже самое безсмертіе, которое мы нынѣ еще видимъ постоянно собственными глазами, то есть постоянное умираніе и постоянное рожденіе новыхъ тѣлъ съ новыми душами, но не то безсмертіе, котораго всѣ мы ждемъ по ту сторону нынѣ наблюдаемаго нами круговращенія жизни и смерти.

Но, обратимся къ самой психологіи Менделѣя. Душа есть функція или дѣятельность тѣла, это основное ея положеніе. Чтобы утвердить это положеніе, Менделѣй прежде всего старается показать, что а ріогі нѣтъ никакого достаточнаго основанія отвергать предположеніе, усвоющее матеріи способность развиваться къ самосознанію, потому что, такъ аргументируетъ онъ, даже въ



въ неорганическомъ, а потомъ даже въ царствѣ безсознательныхъ организмовъ мы видимъ, что матерія, при извѣстныхъ комбинаціяхъ ея элементовъ, производитъ явленія изумительныя, указывающія на нѣчто гораздо высшее простаго механизма произведшихъ ихъ силъ. Если же такъ, то кто можетъ съ точностію опредѣлить, до какихъ предѣловъ простирается подобная дѣятельность природы? Словомъ. ничего нѣтъ невозможнаго въ томъ, что душа есть простой продуктъ извѣстныхъ сложныхъ комбинацій матеріи, а что она дѣйствительно есть не что иное, какъ такой продуктъ, это доказываетъ безчисленное множество фактовъ, дѣлающихъ несомнѣннымъ всестороннее вліяніе тѣла на душу.—Подобныхъ фактовъ, иногда весьма интересныхъ, дѣйствительно, Менделей приводитъ такую огромную массу, что можно совершенно согласиться съ его положеніемъ, что тѣло имѣетъ всестороннее вліяніе на душу. Но, отсюда еще очень далеко до вывода, что испытывающая это вліяніе тѣла душа сама есть не что иное, какъ продуктъ тѣла, потому что если неоспоримо всестороннее вліяніе тѣла на душу, то также неоспоримо и вліяніе души на тѣло, и если бы кто либо на основаніи этого вліянія сталъ утверждать наоборотъ, что тѣло есть продуктъ души, то что могъ бы возразить противъ этого Менделей съ точки зрѣнія своей теоріи? Потому что на чемъ основывается такое рѣшительное предпочтеніе тѣлу въ отношеніяхъ взаимодѣйствія его съ душою? На томъ развѣ, что тѣло осязательнѣе души? Но это вѣдь, очень грубое и совѣмъ не научное основаніе. Или быть можетъ, на томъ наблюденіи, что при рожденіи каждаго человѣка, или по крайней мѣрѣ при первоначальномъ рожденіи перваго организма, тѣло предшествуетъ появленію души? Но, что касается перваго организма, то рожденія его никто изъ естествоиспытателей не наблюдалъ, что же касается рожденія новыхъ организмовъ нынѣ, то также никакой естествоиспытатель ни вообще не знаетъ, какъ въ сущности совершается это зарожденіе, ни того



въ частности, совмѣстно ли въ этомъ актѣ являются къ жизни душа и тѣло, или же тѣло предшествуетъ душѣ, или наоборотъ. Если бы кому либо изъ матеріалистовъ удалось гдѣ либо видѣть и другимъ показать, что организмъ, способный къ психическимъ отправленіямъ, рождается изъ простыхъ элементовъ матеріи, безъ того внутренне-связующаго и организирующаго ихъ центральнаго живаго атома или дѣателя, который и называемъ мы душою, то тогда и только тогда матеріализмъ былъ бы правъ, утверждая, что душа есть простой продуктъ матеріи.

Сочиненіе Менделѣя состоитъ изъ трехъ отдѣловъ, которые озаглавливаются такъ: 1) физическія свойства духовныхъ явленій въ здоровомъ состояніи человѣка, 2) болѣзненные явленія духа, ихъ причины и связь съ разстройствомъ нервной системы, 3) объ отношеніи между болѣзнями тѣла и разстройствомъ духа.

Первый отдѣлъ могъ бы имѣть огромную цѣну въ психологической наукѣ, какъ опытъ кропотливаго подбора и научной обработки фактовъ, проясняющихъ отношенія между душою и тѣломъ, если бы этихъ фактовъ не подводилъ авторъ подъ свои, напередъ составленные, теоріи. Теоріи эти детерминизмъ и дарвинизмъ. Въ дарвинизмѣ авторъ дѣлаетъ еще шагъ впередъ тѣмъ, что распространяетъ эту теорію кромѣ тѣла и на душу человѣка, именно, проводить мысль, что душа человѣка могла произойти путемъ естественнаго подбора изъ души низшихъ животныхъ точно также, какъ и его тѣло. Для этой цѣли, онъ входитъ въ разсмотрѣніе душевныхъ болѣзней человѣка, и особенно тѣхъ изъ нихъ, которыя повидимому очень похожи на различныя явленія животной жизни. Такимъ образомъ, онъ приводитъ цѣлый рядъ такихъ фактовъ, гдѣ душевно больной не только въ выраженіи лица, но и во всемъ поведеніи является подражателемъ дѣйствій какого либо изъ животныхъ — обезьяны, быка, козла, гуся, пѣтуха и т. под. и всѣ подобныя случаи, безъ дальнихъ разсужденій, трактуетъ какъ атавизмы (отъ *atavus* праотецъ),



то есть, какъ возвращенія къ какому либо первотипу и слѣдовательно какъ неопровержимые аргументы въ пользу дарвинизма. Выводъ, слишкомъ поспѣшный и немножко странный для чело-вѣка, у котораго постоянно на устахъ слова «строгое изслѣдо-ваніе», «строгое естествознаніе»! Что чело-вѣкъ иногда можетъ упасть до ступени низшей животенной жизни, случаи эти, без-спорно, бываютъ, но что эти случаи происходятъ не отъ ата-визма, а отъ другихъ болѣе близкихъ причинъ, это знаетъ даже плохой врачъ и не очень строгій естествоиспытатель.

Во 2-мъ и 3-мъ отдѣлахъ авторъ разсматриваетъ отноше-нія между психическими болѣзнями и болѣзнями тѣла. Здѣсь онъ во многихъ случаяхъ только повторяетъ многое изъ прежняго своего сочиненія «Физиологія и патологія духа», именно сообра-женія о бугорчаткѣ и сопровождающемъ ее разстройствѣ духа, пластическое изображеніе пути, какимъ часто гибнутъ цѣлыя се-мейства отъ разныхъ тѣлесныхъ и душевныхъ болѣзней и проч. Со всею рѣшительностію авторъ утверждаетъ наследственность предрасположеній къ той или другой душевной болѣзни; эти пред-расположенія суть, по его мнѣнію, только особенный видъ пред-расположеній къ разнымъ нервнымъ болѣзнямъ; тоже самое бо-лѣзненное предрасположеніе, которое отца семейства приводитъ въ домъ умалишенныхъ, въ дѣтихъ его обнаруживается или какъ неудержимый позывъ къ разнымъ преступленіямъ и другимъ сумасбродствамъ. Все это уже, конечно, больше походить на вы-воды строгаго естествознанія, только строгому естествоиспыта-телю не мѣшало бы знать, что и здѣсь бываетъ не мало исклю-ченій, показывающихъ, что душевныя болѣзни далеко не всегда являются прямымъ результатомъ разстройства тѣлеснаго, но очень часто прямо начинаются въ самой же душѣ и потомъ наоборотъ сами ведутъ къ разстройству тѣла.

Заключеніемъ книги служить довольно большое прибавленіе, имѣющее къ ней частію прямое, а частію только косвенное от-



ношеніе. Особеннаго вниманія въ немъ заслуживаетъ только вторая глава, въ которой авторъ, послѣ критики различныхъ воззрѣній относительно жизненной силы, излагаетъ свое собственное воззрѣніе на этотъ предметъ. Въ этомъ вопросѣ самъ авторъ не можетъ быть прямо отнесенъ къ числу антивиталистовъ, поелику онъ не отрицаетъ прямо жизненной силы, а только понимаетъ ее не такъ, какъ обыкновенно понимаютъ виталисты. Антивиталистъ онъ лишь на столько, на сколько не дѣлаетъ никакого специфическаго различія между жизненною силою и остальными силами природы. Во всякой особенной формѣ жизни онъ ищетъ обнаруженія обыкновенной физической силы, которая въ этой формѣ стоитъ на извѣстной ступени развитія, но сама по себѣ способна обращаться какъ въ высшія, такъ и въ низшія силы или формы. Средствомъ къ такому превращенію, по мысли его, служатъ извѣстныя комбинаціи элементовъ матеріи, обыкновенно называемыя организмами: низшіе организмы имѣютъ своимъ назначеніемъ превращать низшія формы силы въ высшія формы силы и такимъ образомъ приготавливать почву для высшихъ организмовъ. Основной законъ этого процесса такой: всякая сила вознаграждаетъ своимъ количествомъ то, чего не достаетъ ей въ качествѣ. Сообразно этому закону, требуется всегда для произведенія одной количественно меньшей, по качественно высшей силы большее количество силъ качественно низшихъ, и наоборотъ, одна высшая сила, разлагаясь на низшія силы, производитъ большее количество силъ послѣднихъ. Такимъ образомъ, значитъ, по представленію Менделѣя, жизнь состоитъ не въ чемъ, иномъ, какъ въ томъ, что многія физическія силы, такъ сказать, сплочиваются въ одну высшую такъ называемую жизненную силу, смерть же состоитъ въ томъ, что эта сгустившаяся жизненная сила снова разрѣшается въ отдѣльныя, составлявшія ее, физическія силы. — Опять гипотеза, свидѣтельствующая только о смѣлой мысли автора, но не о «строга-научномъ» изслѣдованіи,



потому что гдѣ факты, на которыхъ опирается эта гипотеза? Развѣ Менделѣю, или другому кому либо изъ естество-испытателей, приходилось видѣть, какъ при зарожденіи живаго существа, низшія силы соединяются въ одну высшую жизненную силу, или, какъ со смертію его эта одна высшая сила разлагается на свои составныя низшія силы? Милліоны животныхъ ежедневно умерщвляются и тысячи людей ежедневно умираютъ, но кто изъ естество-испытателей хоть на одномъ смертномъ случаѣ показалъ, на какія именно физическія силы распалась въ актѣ смерти объединявшая ихъ въ себѣ жизненная сила? И наоборотъ, кто видѣлъ когда либо, какъ именно теплота, электричество и другія физическія силы соединяются и превращаются въ жизненную силу? Что жизнь для поддержанія своего нуждается и въ теплотѣ, и въ свѣтѣ и въ электричествѣ и въ другихъ физическихъ силахъ, это извѣстно не только изъ науки, но и изъ простаго ежедневнаго опыта, но отсюда еще очень далеко до заключенія, что жизнь этими же силами непосредственно и производится. Никто не сманеетъ оспаривать положенія Менделѣя, что «жизнь не стоитъ въ прямой противоположности къ безжизненному, равно какъ и наоборотъ», поелику всякій знаетъ, что жизнь даже поддерживается то прямымъ воспріятіемъ ею въ себя безжизненнаго, то косвенными на нее вліяніями со стороны послѣдняго, но отсюда все таки далеко еще до вывода, что жизнь есть не болѣе, какъ высшая форма развитія безжизненнаго. Совершенно послѣдовательно съ своей точки зрѣнія, Менделѣй въ смерти видитъ простое потуханіе жизни, но развѣ и въ самомъ дѣлѣ смерть производитъ на насъ впечатлѣніе простаго потуханія и ничего болѣе? Не представляется ли, напротивъ, умираніе всякаго живаго существа и человѣка тѣмъ болѣе въ видѣ насильственнаго процесса, въ видѣ мучительной агоніи, въ видѣ послѣднихъ отчаянныхъ усилій жизни отстоять себя какъ можно долѣе противъ враждебно дѣйствующихъ на нее физическихъ силъ? Мы не гово-



римъ уже ни о томъ, что чувствуетъ и мыслить въ этой агоніи человѣческая душа, думаетъ ли она, что съ концемъ этой агоніи и сама она совершенно потухнетъ, или же чааетъ и за предѣлами ея продолженія своей жизни, ни о томъ, что чувствуемъ и мыслимъ въ подобныхъ случаяхъ мы живые и здравые, хотя и это все не мѣшало бы имѣть въ виду естествоиспытателю, пишущему сочиненіе не объ одномъ только тѣлѣ человѣка, но и о душѣ его; тогда, быть можетъ, онъ допустилъ бы вмѣсто матеріалистическаго, вещественнаго, совсѣмъ иное, духовное безсмертіе человѣка.— Не менѣе смѣла, но вмѣстѣ и не менѣе произвольна и другая гипотеза Менделеева, утверждаемая имъ въ томъ же трактатѣ о жизненной силѣ, именно, гипотеза, что на самомъ дѣлѣ въ природѣ существуетъ не много силъ, а только одна сила, что наблюдаемыя нами многія силы суть только различныя обнаруженія этой одной всеобщей и основной силы. Согласно этой гипотезѣ, Менделеевъ даже притяженіе и отталкиваніе сводитъ къ одному общему началу, обыкновенное же различіе этихъ двухъ противоположныхъ силъ или законовъ міроваго механизма объясняетъ ограниченностію человѣческаго воззрѣнія, иллюзіею, протекающею оттого, что человѣкъ, въ своемъ наблюденіи міра всегда бываетъ связанъ такою или иною точкою зрѣнія и всякій предметъ разсматриваетъ не иначе какъ въ связи съ самимъ собою, по особымъ законамъ и формамъ своего мышленія. Но намъ кажется, что тотъ фактъ, что человѣкъ не можетъ разсматривать міра помимо отношенія его къ себѣ самому, не имѣетъ здѣсь никакого значенія, потому что какъ несомнѣнно то, что отношеніе человѣка къ различнымъ силамъ различно, такъ несомнѣнно и то, что различіе это имѣетъ свое основаніе не въ самомъ человѣкѣ, или по крайней мѣрѣ не въ немъ одномъ. Различіе это, слѣдовательно, можетъ быть изъяснено только отъ внѣ и, значить, само собою указываетъ на существованіе различныхъ силъ. Притомъ же, если различныя силы всѣ вмѣстѣ



суть только различныя обнаруженія одной и той же, то должно лежать гдѣ либо основаніе, по которому эта единая сила въ одномъ случаѣ обнаруживается такъ, въ другомъ совсѣмъ иначе. Это основаніе можетъ лежать или въ самой этой силѣ, или внѣ ея въ чемъ либо иномъ: въ первомъ случаѣ, очевидно, вмѣсто одной силы, все таки вышло бы двѣ или даже болѣе, поелику такимъ основаніемъ можетъ быть только нѣчто дѣятельное, слѣдовательно, тоже сила, въ послѣднемъ же случаѣ этимъ основаніемъ, очевидно, должно явиться нѣчто уже совершенно не похожее на сложный механизмъ различныхъ силъ, нѣчто простѣйшее, тождественное себѣ, идеальное, и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто рѣшительно независимое отъ этихъ силъ, по отношенію къ нимъ трансцендентное, безконечно высшее надъ ними. Этотъ второй членъ диллемы и есть основное предположеніе теизма, предположеніе единственно возможное въ рассматриваемомъ случаѣ: что въ мірѣ дѣйствуютъ различныя силы, фактъ не оспоримый, но также несомнѣнно и то, что онѣ дѣйствуютъ не врозь, а согласно; это согласіе должно же имѣть себѣ основаніе; такимъ основаніемъ, можетъ быть такая единая сила, которая бы сама будучи тождественною, имѣла возможность давать такое же, то есть, тождественное или единообразное направленіе всѣмъ различнымъ силамъ; но такой силы въ мірѣ мы не видимъ въ ряду физическихъ силъ, слѣдовательно, сила эта есть внѣмірная, сверхъестественная, духовная, премудрая, словомъ Богъ. Если бы Менделѣй шелъ путемъ такого именно силлогизма, тогда его гипотеза единой всеобъемлющей силы имѣла бы не вѣроятный только, но и несомнѣнный характеръ, тогда, вѣроятно, и вообще онъ пришелъ бы къ результатамъ болѣе прочнымъ въ научномъ отношеніи и къ болѣе удовлетворительнымъ въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи, чѣмъ къ какимъ въ самомъ дѣлѣ пришелъ.



*Das Wesen der Menschenseele. Eine Vorschule für empirische Psychologie, v. Dr. Mathäus F. Lerch. Wien 1874.*

Если Менделей въ своемъ сочиненіи низвергъ человѣческую душу въ бездну нижечеловѣческой животной сферы, то авторъ настоящаго сочиненія—Лерхъ поднимаетъ ее изъ этой бездны и снова ставить на высокомъ человѣческомъ пьедесталѣ. Объясненіе такой громадной разности въ результатахъ изслѣдованія объ одномъ и томъ же предметѣ лежитъ всецѣло въ различіи или даже противоположности руководящихъ принциповъ этихъ двухъ авторовъ: первый изъ нихъ матеріалистъ, второй напротивъ идеалистъ и рѣшительный врагъ матеріализма, съ которымъ и въ самомъ дѣлѣ борется въ своемъ сочиненіи. Относительно борьбы съ какимъ бы то ни было врагомъ существуетъ два правила, изъ коихъ одно гласитъ, что врага слѣдуетъ поражать его же собственнымъ оружіемъ, а другое совѣтуетъ высматривать особенно слабые пункты враждебной стороны и на нихъ главнымъ образомъ нападать. Которое изъ этихъ правилъ въ случаѣ дѣйствительной борьбы должно быть выполнено прежде, понятно само собою: безъ оружія опасно нападать даже на слабые пункты, а тѣмъ болѣе на сильные, значить, прежде всего оружіе, а потомъ слабые пункты. Нашъ авторъ, напротивъ, прежде подумалъ о слабыхъ пунктахъ, а потомъ уже вспомнилъ и объ оружіи и отъ того побѣда его потеряла почти половину того блеска, который могла бы имѣть при обратномъ методѣ борьбы. Слабая сторона въ матеріализмѣ—метафизика, оружіе же его—эмпирическое изслѣдованіе. Нашъ авторъ и направилъ прежде всего всѣ свои силы на метафизику, на метафизическіе вопросы о душѣ: что такое душа? откуда душа? куда стремится душа? какая судьба ожидаетъ ее? Рѣшеніемъ этихъ вопросовъ сразиться съ матеріализмомъ, это, по его собственнымъ словамъ, есть главная задача его сочиненія. Авторъ, несомнѣнно, не забылъ и объ оружіи—о научно-эмпи-



рической сторонѣ дѣла; доказательствомъ этому служить самое заглавіе его сочиненія «Приготовительная школа къ эмпирической психологіи». Но онъ вспомнилъ объ этой сторонѣ уже послѣ: главною задачею своего сочиненія онъ поставилъ не ее, а метафизическую сторону, она слѣдовательно для него дѣло второстепенное, несущественное. И отъ этого, въ самомъ дѣлѣ, много потерялъ авторъ: если бы онъ прежде всего выполнилъ эту послѣднюю задачу своего сочиненія, «какъ школы опытной психологіи», то его метафизическія изслѣдованія имѣли бы болѣе наглядности и научной основательности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его аргументы противъ матеріализма имѣли бы болѣе убѣдительности, между тѣмъ какъ въ настоящемъ видѣ сочиненія и приготовительная школа эмпирической психологіи не утверждена на прочномъ фундаментѣ и доводы противъ матеріализма не имѣютъ надлежащей остроты и силы. Вслѣдствіе такой неправильной постановки задачи, авторъ даже многіе метафизическіе вопросы могъ только намѣтить и поставить проблематически, но не рѣшить ихъ съ надлежащею основательностію, какъ напримѣръ вопросы о метафизическомъ понятіи матеріи и отношеніи его къ понятію души, о причинномъ отношеніи между матеріальною и нематеріальною субстанціею и др. По этой же причинѣ, метафизическая дедукція у автора часто не совпадаетъ съ эмпирическою индукціею и не покрывается ею, какъ напримѣръ въ понятіи о душѣ, какъ постоянно— дѣятельной силѣ, или даже въ понятіи о субстанціи, на которомъ опирается вся его теорія о человеческой душѣ. Правда, построиваетъ онъ это понятіе эмпирически, но однако никакъ не можетъ съ надлежащею точностію обозначить его, большею частію смѣшиваетъ его съ самостоятельностью или самодѣятельностію, потомъ даже выводитъ изъ него существенныя свойства духа и такимъ путемъ совершенно послѣдовательно приходитъ къ положенію, что понятіе субстанціи приложимо вездѣ, гдѣ есть духъ и само въ сущности тождественно съ понятіемъ



духа, — къ положенію, которое, очевидно, поставляетъ въ необходимость или душѣ животныхъ совершенно отказать въ субстанціальности, или же и ей, наравнѣ съ духомъ человѣческимъ, приписать существенныя духовныя свойства. Въ разсужденіи о душѣ животныхъ особенно бросается въ глаза эта неясность, сбивчивость представленія: душу эту авторъ характеризуетъ какъ «конкретно-реальное существо», и даже какъ «простое существо», однако тутъ же отнимаетъ у этого конкретно-реального и простаго существа субстанціальность, и только этимъ спасаетъ специфическое отличіе души человѣческой отъ души животной. Теорія автора о душѣ животной сама по себѣ совершенно вѣрна, но отъ неопредѣленности понятія души человѣческой, она такъ спутанна, что, вмѣсто вѣрнаго оружія противъ матеріализма, скорѣй сама есть слабый пунктъ, открытый для нападеній со стороны послѣдняго. — Впрочемъ, эти слабыя стороны сочиненія, кромѣ постановки задачи, много зависѣли и отъ философской, именно эклектико гербатовской точки зрѣнія автора. Въ своемъ сочиненіи онъ долго идетъ рука объ руку съ Гербартомъ, и только въ концѣ два или три раза косвенно полемизируетъ съ его школою; при этомъ, онъ цитируетъ даже разныя схоластическія положенія, которыя только вводятъ читателя въ сомнѣніе относительно твердости его руководящей точки зрѣнія. Мы не порицаемъ прямо автора за то, что онъ, особенно въ метафизическихъ вопросахъ, многимъ заимствовался у Гербарта: Гербартъ приучалъ своихъ учениковъ къ самоотчетливому, послѣдовательному мышленію противъ игры фантазіи, къ трезвому изслѣдованію противъ гегелевской фразеологіи, и вводя ихъ въ основныя предметы естество-



вѣденія и особенно психологiи, тѣмъ самымъ приготовлялъ для борьбы съ матеріализмомъ. Нашъ авторъ, такимъ образомъ, не сдѣлалъ важной ошибки въ выборѣ; но онъ долженъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самостоятельно, а не такъ эклектически, пользоваться Гербартомъ, онъ долженъ былъ яснѣе сознавать свое къ нему отношеніе, а для этого хорошо помнить отношеніе метафизики Гербарта къ платонизму и ѳеизму.

И только о методической сторонѣ сочиненія. Что же касается самаго содержанія его, то оно представляетъ очень не много новаго: авторъ большею частію или прямо повторяетъ, или только выворачиваетъ аргументы и положенія гербартіанской школы. Впрочемъ, выворачиваніе это онъ иногда дѣлаетъ весьма удачно: не безъ искусства изслѣдованъ вопросъ о способностяхъ души, а опроверженіе генерационизма и утвержденіе креационизма принадлежатъ къ лучшимъ частямъ книги.—Главною темою сочиненія, которая раскрывается въ трехъ главахъ—«бытіе и сущность души», «отношеніе души къ тѣлу» и «существенныя свойства души», служитъ положеніе, «*anima forma corporis*». Это свое положеніе или опредѣленіе души авторъ точнѣе выражаетъ такимъ образомъ: «душа есть чувственно-духовная субстанція»; это свое воззрѣніе на душу онъ называетъ «мягкимъ дуализмомъ» и старается подтвердить его новѣйшими психологическими изслѣдованіями. Мы въ этомъ случаѣ, говоритъ авторъ, утверждаемъ совсѣмъ не то, что утверждаетъ рѣшительный грубый дуализмъ, напротивъ мы прямо отвергаемъ его и, такъ какъ «спиритуализмъ не безъ основанія трактуется многими, какъ игра фантазіи, то



свое воззрѣніе мы считаемъ единственно способнымъ противостоять психологіи матеріализма, потому что только съ этой точки зрѣнія могутъ быть удовлетворительно рѣшены такіе вопросы, какъ напримѣръ вопросъ о взаимодействіи между тѣломъ и душою, о первомъ возникновеніи сознанія, а также вопросы—откуда душа, гдѣ пребываетъ она въ тѣлѣ и т. под. Очень сомнительно, и сомнѣніе это лучше всего оправдывается сочиненіемъ автора, которое дѣйствительно всецѣло построено на теоріи этого «мягкаго дуализма», но въ которомъ всѣ поименованные вопросы разрѣшены далеко не вполне удовлетворительно.—Въ главѣ о существенныхъ свойствахъ души авторъ особо говоритъ о сознаніи и особо о самосознаніи, но, кажется, очень смутно различаетъ одно отъ другаго: сознаніе онъ опредѣляетъ какъ знаніе о внутреннихъ состояніяхъ душевныхъ, какъ «нашихъ состояніяхъ», самознаніе же какъ знаніе о самомъ носителѣ этихъ состояній о я. Намъ кажется, что «мой» «нашъ» само собою уже предполагаетъ я, или, если я стою уже на той ступени сознанія, гдѣ состоянія своей души я сознаю, какъ мои собственные, то вмѣстѣ съ тѣмъ я имѣю уже и мысль или сознаніе о своемъ я, т. е. обладаю самосознаніемъ; сознаніе и самосознаніе, такимъ образомъ, сливаются у автора въ одинъ нераздѣльный актъ. Если автору хотѣлось различить сознаніе отъ самосознанія, то первое онъ долженъ былъ опредѣлить, какъ «знаніе только о состояніяхъ безъ мысли о я», послѣднее же отнести къ числу позднѣйшихъ актовъ духовной жизни, какъ это сдѣлалъ напримѣръ въ своей психологіи Фортляге.—Еще въ числу лучшихъ мыслей автора, должна бытъ отнесена та, давняя уже впрочемъ, мысль его, что существенная



свойства или силы души—сознание, самосознание, разумъ и свобода суть только всеобщія и необходимыя формы осуществленія единого недѣлимаго существа души. Но эта хорошая мысль много лучше своего выполненія. Именно, здѣсь авторъ съ одной стороны крѣпко стоитъ на Герbartовской точкѣ зрѣнія, всецѣло допускаетъ механизмъ представленій, но въ тоже самое время съ другой стороны выдвигаетъ на первый планъ понятіе субстанціи и поставляетъ, какъ основное, довольно неясное положеніе, что въ каждомъ отдѣльномъ актѣ сознанія осуществляется все существо души, что обѣ поименованныя формы ея дѣятельности происходятъ изъ единого существа души, какъ реального принципа, ежесекундно полагающаго себя самостоятельно противъ небытія и инобытія. Когда же авторъ говоритъ, что самосознание (мысль о я) не можетъ быть выводимо генетически изъ сознанія, что человѣкъ приходитъ къ мысли о я только вслѣдствіе разговорнаго обращенія къ нему, какъ къ ты, что я является только при посредствѣ ты, то здѣсь онъ прямо уже отрекается отъ прежней мысли, что обѣ существенныя формы дѣятельности могутъ быть выводимы только изъ единого недѣлимаго существа души. Авторъ, впрочемъ, и въ самомъ дѣлѣ пробуетъ иногда вывести отсюда различныя формы душевной дѣятельности, только это не всегда ему удастся. Особенно неудачна его попытка относительно дѣятельности воли, осуществленія свободы,—и неудача эта произошла больше всего отъ того, что совершенно упущенъ изъ виду важнѣйшій и глубочайшій феноменъ душевной жизни—чувство, безъ котораго не изъяснимо ни сознаніе съ самосознаніемъ, ни свободная дѣятельность воли; безъ чувства, внѣшніе предметы не



— 392 —

могутъ имѣть для насъ никакой цѣны, а если пѣтъ предъ нами различно-цѣнныхъ предметовъ, то не можетъ быть и выбора между ними. Не смотря однакожъ на эти недостатки, сочиненіе Лерхе производитъ на читателя весьма благопріятное впечатлѣніе и искренне-серіознымъ отношеніемъ къ важнѣйшимъ психологическимъ вопросамъ, и многими дѣльными мыслями относительно этихъ вопросовъ, и особенно доброю тенденціею въ рѣшеніи этихъ вопросовъ.

Г. М.