II. Обзоръ книгъ.

1. МЕТАФИЗИКА.

E. v. Hartmann. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte. Leipzig, 1889.

Это небольшое сочиненіе (127 стр.), написанное въ замѣчательно ясной и общедоступной формѣ, принадлежитъ къ самымъ блестящимъ и остроумнымъ критическимъ изслѣдованіямъ высоко даровитаго мыслителя. Гартманъ задается цѣлью разсмотрѣть всѣ возможныя точки зрѣнія относительно проблемы познанія, но, строго говоря, его изслѣдованіе захватываетъ лишь часть этого многосложнаго вопроса—споръ между идеализмомъ и реализмомъ. Авторъ начинаетъ съ «наивнаго реализма», ходячаго представленія простыхъ смертныхъ, которые думаютъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ намъ являются, какъ мы ихъ непосредственно воспринимаемъ,—воззрѣніе, которое опровергается какъ физикой (стр. 16) и физіологіей органовъ чувствъ (24), такъ и философскимъ разсужденіемъ, доказывающимъ «субъективную идеальность всего содержанія нашего сознанія» (35—40). Затѣмъ разсматривается «трансцендентальный идеализмъ» въ его различныхъ формахъ—образцовый разборъ, обличающій съ большою силою полную несостоятельность этой точки зрѣнія. По мнѣнію Гартмана, есть только одинъ послѣдовательный идеализмъ—*нелѣпый* идеализмъ, который не признаетъ ничего внѣ сознанія, не допускаетъ внѣ

его пространства, времени, причинности, никакой реальности, никакихъ вещей и существъ. Всякій другой идеализмъ непослѣдователенъ, заключая въ себѣ постороннія реалистическія примѣси. Такъ, если я допускаю реальность сознающихъ, чувствующихъ существъ внѣ моего сознанія въ нисходящемъ или восходящемъ порядкѣ сознательности, мой идеализмъ уже непослѣдователенъ, не безусловенъ. Въ своемъ раннемъ сочиненіи («Критическое обоснованіе трансцендентальнаго реализма») Гартманъ пытался доказать, что всякая примѣсь идеализма приводитъ послѣдовательнаго мыслителя къ абсурду абсолютнаго иллюзіонизма. Здѣсь, наоборотъ, онъ доказываетъ, что всякій идеалистъ, чтобы избѣжать этого абсурда,—вынужденъ быть непослѣдовательнымъ. Но такая непослѣдовательность есть лишь постепенное приближеніе къ «трансцендентальному реализму». Гартманъ указываетъ четыре ступени «непослѣдовательнаго идеализма» (70): *во первыхъ*, признаніе никому ненужныхъ «вещей въ себѣ» внѣ пространства и времени и безъ причинной связи съ явленіями; *во вторыхъ*, признаніе трансцендентальной причинности, т.-е. причинной связи между вещами въ себѣ, сущими внѣ времени и пространства, и явленіями, воспринимаемыми нами въ пространствѣ и времени; *въ третьихъ*, признаніе трансцендентальной, независимой отъ сознанія реальности времени, въ которомъ проявляется дѣйствіе скрытыхъ внѣпространственныхъ причинъ; и наконецъ, *въ четвертыхъ*, признаніе независимой отъ сознанія реальности пространства. Переходя такимъ образомъ отъ ступени къ ступени, мы приходимъ къ «трансцендентальному реализму», въ которомъ авторъ совершенно справедливо видитъ основное органическое предположеніе человѣческаго сознанія, коренной постулатъ инстинкта, воли, разума, нравственнаго и религіознаго чувства, науки и философіи. Мы отсылаемъ читателя къ блестящей аргументаціи автора. Рѣдко читали мы съ бо́льшимъ удовольствіемъ книгу, трактующую о столь отвлеченныхъ вопросахъ: это—художественный образецъ философской полемики. Мы позволимъ себѣ лишь одно критическое замѣчаніе. Если есть только одинъ послѣдовательный, но нелѣпый идеализмъ при множествѣ болѣе или менѣе глубокомысленныхъ, но *непослѣдовательныхъ*, идеализмовъ, то по противуположности есть также только одинъ истинный и послѣдовательный реализмъ при множествѣ непослѣдовательныхъ реализмовъ. Какъ ни превосходно критическое изслѣдованіе Гартмана, его

собственный реализмъ не кажется намъ ни послѣдовательнымъ, ни соотвѣтствующимъ тѣмъ основнымъ и справедливымъ требованіямъ человѣческаго сознанія, о которыхъ онъ упоминаетъ. Въ основаніи всѣхъ вещей, всѣхъ существъ онъ признаетъ единый безсознательный міровой духъ—міровую мысль (идею) и міровую волю. По отношенію къ этому міровому субъекту всѣ отдѣльныя явленія никакой реальности не имѣютъ и всѣ отдѣльныя существа или субъекты являются лишь «сложными группами отправленій», о чемъ Эд. Гартманъ подробно распространяется въ цѣломъ рядѣ философскихъ сочиненій. Отдѣльныя вещи, отдѣльныя явленія обладаютъ лишь относительной реальностью для этихъ преходящихъ относительныхъ субъектовъ,—чего въ сущности никто изъ нѣмецкихъ «трансцендентальныхъ идеалистовъ» никогда не думалъ отрицать. Въ извѣстномъ смыслѣ Гартманъ ближе къ субъективному идеализму, чѣмъ многіе изъ этихъ мыслителей, потому что онъ признаетъ *качества* вещей за простыя явленія субъективнаго человѣческаго сознанія, за «психическія реакціи»: онъ видитъ въ воспринимаемыхъ нами вещественныхъ качествахъ «простые символы сложныхъ количественныхъ отношеній» (121). Авторъ «Философіи безсознательнаго» не признаетъ никакого сознанія внѣ индивидуальныхъ эмпирическихъ сознаній, тогда какъ другіе нѣмецкіе идеалисты признавали высшее, трансцендентальное сознаніе, въ которомъ общія родовыя *качества* вещей и существъ получаютъ универсальный, объективный характеръ и постольку обладаютъ объективной и всеобщей реальностью, независимой отъ частныхъ, индивидуальныхъ сознаній.

С. Тр.

В. Кудрявцевъ. Начальныя основанія философіи, примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Вып. 1. Начальныя основанія гносеологіи и естественнаго богословія. Москва 1889 г. (226 стр.).

Уже по одному заглавію можно сказать, каковы тѣ философскія положенія, на сторонѣ которыхъ симпатіи автора. Прирожденныя идеи, свобода воли, безсмертіе души, теистическіе принципы — вотъ данныя, на которыхъ онъ старается утвердить свое философское міросозерцаніе. Все это вещи далеко не новыя, и читатель, взглянувъ на заглавіе, вѣроятно, не обратитъ осо-

беннаго вниманія на книгу г. Кудрявцева. Это будетъ очень жаль.

Книга предназначена для изучающихъ философію. Въ большинствѣ учебныхъ книгъ въ изложеніи матеріала царитъ почти безраздѣльно догматизмъ. Проф. Кудрявцевъ пошелъ по иному пути и этимъ на дѣлѣ обнаружилъ глубокое пониманіе истиннаго духа философіи. Нельзя не видѣть однако, что пріемъ, котораго держится авторъ въ своемъ изложеніи, не всегда выгоденъ для него. Ему не разъ приходится отдѣлываться простой аналогіей вмѣсто доказательства. По временамъ онъ вполнѣ искренно признаетъ за возраженіемъ противника неоспоримую силу.

Вопросъ о познаніи получалъ различную постановку. Разобравъ, какъ относятся къ нему философія здраваго смысла, философія непосредственнаго чувства, скептицизмъ, абсолютный и методическій, и позитивизмъ, авторъ переходитъ къ самому ученію о познаніи. Въ немъ онъ различаетъ три формы: познаніе эмпирическое, раціональное и идеальное.

Эмпирическое познаніе имѣетъ не одинаковую цѣну въ глазахъ матеріализма и идеализма. Въ основѣ ихъ лежитъ необходимое и въ существѣ своемъ вѣрное требованіе разума — требованіе единства міросозерцанія. Неудача ихъ оттого, что начала, объединяющаго обѣ стороны мірового бытія, разумъ искалъ въ самомъ-же міровомъ бытіи. Но если мы признаемъ высочайшее существо, отличное отъ міра, то вмѣсто субстанціальнаго монизма, который лежитъ въ основѣ матеріализма и идеализма, получимъ монизмъ трансцендентальный. Здѣсь «объединяющее начало возвышается надъ областью бытія условнаго». Съ такимъ началомъ легко можно согласить подчиненный дуализмъ духа и матеріи.

Отъ вопроса о бытіи прямой переходъ къ вопросу о его формахъ — пространствѣ и времени. Съ обычною тщательностью авторъ разбираетъ преимущественно кантовское ученіе и приходитъ къ тому убѣжденію, что «пространство и время существуютъ не только въ насъ, какъ формы нашего чувственнаго познанія, но и внѣ насъ, въ самой дѣйствительности».

Коренной вопросъ раціональнаго познанія — происхожденіе категорій мысли, и авторъ, вѣрный своему методу, прежде чѣмъ самостоятельно рѣшать этотъ вопросъ, сводитъ счеты съ сенсуализмомъ и раціонализмомъ. Категоріи — врожденныя понятія

нашего разсудка, но это не значитъ, что какъ категоріи, такъ и основанное на нихъ раціональное познаніе совсѣмъ независимо отъ опыта. За категоріями надо признать не только субъективное значеніе, какъ формъ нашего познанія, но и объективное— какъ опредѣленій самого бытія. Ихъ мы въ правѣ прилагать и къ бытію сверхчувственному.

Центральною идеей въ познаніи идеальномъ является идея Бога. Разсмотрѣвъ атеистическія теоріи ея происхожденія, взгляды Декарта, традиціоналистовъ и мистиковъ, авторъ излагаетъ положительное ученіе о происхожденіи идеи Бога.

Такъ какъ первою причиною бытія, общія свойства и сущность котораго должна изслѣдовать философія, является Богъ, то за ученіемъ о познаніи слѣдуетъ естественное богословіе. Здѣсь прежде всего идутъ доказательства бытія, затѣмъ ученіе о свойствахъ Божіихъ и наконецъ ученіе объ отношеніи Бога къ міру. При этомъ разбираются взгляды этическаго и метафизическаго дуализма, деизма, пантеизма и теизма.

Вотъ общій остовъ книги, написанной притомъ хорошимъ и живымъ языкомъ. Трудъ проф. Кудрявцева можно рекомендовать не только семинаристамъ, но и всякому принимающемуся за изученіе элементовъ философіи. Недостатокъ книги—отсутствіе введенія. Что такое философія, каковы ея задачи и методъ—это остается для новичка невыясненнымъ. Но на всѣ эти вопросы обстоятельно и столь-же отчетливо отвѣчаетъ другая книжка автора Введеніе въ философію (Москва, 1889, 62 стран.), въ которой разсматриваются: 1) понятіе о философіи, 2) методъ и научная форма ея, 3) составъ философіи и 4) значеніе философіи для науки и жизни.

Я. К—скій.

Алексѣй Струнниковъ. Начатки философіи. Общедоступное изложеніе существеннаго содержанія философіи. Москва 1888 (392 стр.).

Признавая, что стремленіе къ философіи заложено въ самой природѣ разумнаго существа — человѣка, авторъ замѣчаетъ, что это стремленіе проявляется и въ нашемъ обществѣ, и иногда среди людей совершенно неподготовленныхъ къ философіи. Понятно, что философствованіе такихъ людей оказывается отрывочнымъ, поверхностнымъ, односторонним и туманнымъ. И это есте-

ственно: изъ свѣтскихъ училищъ философія почти вовсе изгнана, а въ литературѣ у насъ нѣтъ общедоступныхъ изложеній существеннаго содержанія философіи. Въ виду этого авторъ поставилъ себѣ цѣлію восполнить пробѣлъ, существующій въ нашей литературѣ, и издалъ книгу, въ которой полно, общепонятно и доказательно излагается существенное содержаніе философіи. Книга г. Струнникова состоитъ изъ введенія, отдѣловъ о познаніи, о бытіи и о цѣли бытія.

Во введеніи указывается предметъ философіи, ея методъ и отношеніе къ другимъ наукамъ; затѣмъ выясняется значеніе философіи для разныхъ сторонъ разумно-нравственной природы человѣка и наконецъ опровергаются возраженія противъ философіи. Въ отдѣлѣ о познаніи авторъ сначала разбираетъ мнѣнія, отрицающія необходимость обслѣдованія и оцѣнки средствъ нашего познанія, именно философію общаго смысла и эклектизмъ, философію непосредственнаго чувства и скептицизмъ; находя всѣ эти ученія несостоятельными, онъ опровергаетъ также матеріализмъ и идеализмъ (главнымъ образомъ Берклея и Фихте); затѣмъ обстоятельно разбираетъ мнѣніе Канта о пространствѣ и времени и находитъ его неправильнымъ. Разбирая *разсудочное* познаніе, авторъ доказываетъ, что изъ разсудка происходятъ понятія необходимости, субстанціи, причины, качества, количества и числа. Разсудокъ-же заставляетъ насъ признать бытіе внѣшняго міра и безусловнаго или Бога. Наконецъ *разумное познаніе* имѣетъ своимъ предметомъ идеальное, т.-е. идеи истины, добра и красоты, а равно идею Бога. Въ человѣческой природѣ заложены стремленія— въ началѣ безсознательныя—къ истинному, нравственно-доброму, прекрасному и безконечно-совершенному существу; эти идеальныя стремленія или чувствованія развиваются, проясняются, и при благопріятныхъ обстоятельствахъ становятся ясно сознаваемыми понятіями или идеями. Авторъ особенно подробно останавливается на религіозномъ влеченіи; при этомъ онъ опровергаетъ ложные взгляды на происхожденіе религіи.

Отдѣлъ о бытіи дѣлится на три главы: 1) ученіе о мірѣ вещественномъ, 2) о мірѣ духовномъ и 3) ученіе о Богѣ. Въ главѣ о мірѣ вещественномъ обсуждаются вопросы о сущности вещественнаго міра (какъ понимать атомы), о предѣлахъ вещественнаго міра по пространству и времени и о происхожденіи міра. Авторъ признаетъ, что какъ вещество, такъ и органическія су-

щества созданы Богомъ. Въ доказательство этой мысли онъ указываетъ на невозможность объяснить иначе происхожденіе міра. Ни случай, ни произвольное зарожденіе не могли произвести первые организмы. Въ главѣ о мірѣ духовномъ авторъ ограничивается лишь тѣмъ, что̀ изъ міра духовнаго доступно нашему непосредственному наблюденію, т.-е. душею человѣка, причемъ рѣшаются вопросы о сущности души, продолжительности ея бытія и о свободѣ воли. Признавъ душу сущностью простою, авторъ выводитъ отсюда, что она не можетъ уничтожиться по смерти тѣла. Личное безсмертіе души авторъ доказываетъ всеобщностью идеи безсмертія, инстинктивностью этой вѣры, требованіями нашей природы, стремящейся къ познанію истины, къ нравственному совершенству и счастію; эти стремленія не получаютъ полнаго удовлетворенія въ этой жизни, но они, какъ инстинктивныя стремленія, не могутъ обманывать и должны быть цѣлесообразны; поэтому нужно предположить, что душа должна существовать безконечное время, чтобы эти стремленія человѣческой природы получили свое удовлетвореніе. Свободу воли авторъ доказываетъ, во-1-хъ, нашимъ сознаніемъ, что нѣкоторыя дѣйствія мы совершаемъ свободно,—другія несвободно; во-2-хъ, при разныхъ влеченіяхъ иногда мы уступаемъ сильнѣйшимъ, а иногда боремся съ ними, противодѣйствуемъ и побѣждаемъ ихъ. Свобода мысли и нравственное чувство также убѣждаютъ насъ, что мы свободны. Нравственный законъ и всѣ его требованія имѣютъ значеніе лишь при предположеніи въ человѣкѣ свободы; при отрицаніи ея всѣ эти требованія теряютъ смыслъ. Въ ученіи о Богѣ авторъ останавливается на доказательствахъ бытія Божія. Изъ нихъ самыми сильными онъ признаетъ космологическое и антропологическое; изъ онтологическихъ доказательствъ наиболѣе убѣдительнымъ признается тотъ видъ, который бытіе Бога выводитъ изъ всеобщности идеи Бога въ родѣ человѣческомъ. Всеобщность идеи Бога показываетъ, что она есть врожденная особенность или инстинктъ нашей природы. «А такъ какъ опытъ вообще свидѣтельствуетъ объ истинности и цѣлесообразности инстинктовъ, то отсюда слѣдуетъ съ необходимостью, что и врожденное человѣку влеченіе къ Богу, вѣра въ него не обманываютъ его, что предметъ этого влеченія и вѣры—Богъ—дѣйствительно существуетъ» (стр. 316). Изложивъ затѣмъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, личномъ и всемогущемъ,

авторъ переходитъ къ разсмотрѣнію вопроса объ отношеніи Бога къ міру. Крайній дуализмъ и пантеизмъ онъ находитъ несостоятельными; Бога онъ признаетъ творцомъ и промыслителемъ міра, столько-же имманентнымъ міру—въ томъ смыслѣ, что Богъ, какъ вездѣсущій, проникаетъ міръ своею сущностью и дѣйствіемъ своей творческой силы, сколько и трансцендентнымъ по отношенію къ нему — въ томъ смыслѣ, что Богъ отличенъ отъ міра по сущности.

Въ отдѣлѣ о цѣли бытія указывается смыслъ бытія безусловнаго и условнаго, а также цѣль вещественной природы и человѣческой жизни. Авторъ стремится доказать, что цѣлью жизни человѣка не можетъ быть ни удовольствіе, ни польза, а исполненіе нравственнаго закона, т.-е. стремленіе къ нравственному совершенству и любовь къ Богу и ближнимъ. Въ заключеніе авторъ находитъ, что философское знаніе съ одной стороны должно восполняться откровеннымъ христіанскимъ ученіемъ, а съ другой—стоять ближе къ жизни, такъ чтобы убѣжденія философа оправдывались на дѣлѣ.

Въ виду указаннаго содержанія, книга г. Струнникова можетъ служить хорошимъ руководствомъ при ознакомленіи съ содержаніемъ философіи не только для начинающихъ заниматься философіею, но и для студентовъ высшихъ учебныхъ заведеній. Философскіе вопросы обсуждаютса авторомъ ясно, просто и убѣдительно. Изложеніе связное и послѣдовательное. Душу сочиненія составляетъ глубокое религіозное чувство самого автора. Вопросы о Богѣ, объ отношеніи человѣка къ Богу и о важности вѣры въ личнаго Бога для жизни разумнаго существа излагаются авторомъ съ сильнымъ воодушевленіемъ.

Я. Ельп.

---

2. ЭТИКА.

Fr. Brentano. Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss (О происхожденіи знанія нравственнаго). Leipzig 1889 (122 стр.).

Въ этой книжкѣ мы имѣемъ дѣло съ рефератомъ, который авторъ читалъ въ Вѣнскомъ юридическомъ Обществѣ. Брентано возстаетъ противъ намѣренія нѣкоторыхъ юристовъ отдѣлить юриспруденцію отъ нравственной философіи. Онъ считаетъ такое

отдѣленіе невозможнымъ въ виду того, что въ юридическую науку должно входить *ученіе о естественномъ правѣ,* а корни этого ученія лежатъ въ нравственной философіи. Вопросъ о естественномъ правѣ является такимъ образомъ центральнымъ вопросомъ для Брентано. Слово «естественный» можетъ, по его мнѣнію, означать или нѣчто *данное отъ природы*, *врожденное*, или такія правила, которыя *сами по себѣ, по своей природѣ,* познаются какъ истинныя и обязательныя. Естественнаго права въ первомъ значеніи Брентано не признаетъ: онъ вмѣстѣ съ Локкомъ отрицаетъ всякіе врожденные нравственные принципы, всякое такъ-называемое «разумное естественное право», и указываетъ на времена, когда у людей еще и въ поминѣ не было никакихъ этическихъ понятій и чувствъ. Но за то Брентано настаиваетъ на существованіи естественнаго права во второмъ значеніи: есть нравственныя истины, независимыя ни отъ какого церковнаго, политическаго и соціальнаго авторитета и внушаемыя намъ самой природой. Существуетъ, по мнѣнію Брентано, естественный нравственный законъ, всеобщій и непоколебимый, имѣющій значеніе для людей всѣхъ мѣстъ и временъ,—даже для всѣхъ родовъ мыслящихъ и чувствующихъ существъ, и этотъ законъ доступенъ нашему познанію. Естественную санкцію этого закона Брентано видитъ въ тѣхъ повелѣніяхъ этики, которыя, *подобно логическимъ,* обладаютъ внутреннею правильностью и вызываютъ *необходимо* предпочтеніе однихъ актовъ воли передъ другими: предпочтеніе нравственнаго передъ ненравственнымъ. Такъ какъ всѣ акты воли имѣютъ цѣль, то нужно опредѣлить, какая цѣль лучшая; а для этого слѣдуетъ найти источникъ нашего познанія *добра*. Почему мы что-либо считаемъ добромъ? Брентано дѣлитъ всѣ душевныя явленія: а) на *представленія,* б) *сужденія* и в) *движенія души*. Какъ логическія сужденія, такъ и движенія души, отличаются отъ представленій тѣмъ, что въ нихъ всегда есть *субъективное отношеніе,* которое относительно сужденій выражается въ утвержденіи или отрицаніи, а относительно движеній души—*въ любви и ненависти*. Изъ двухъ противоположныхъ способовъ отношенія любви и ненависти въ каждомъ случаѣ можетъ быть правиленъ только одинъ, и въ этомъ случаѣ любовь будетъ *истинной*, а то къ чему она относится, ея объектъ,— *добромъ*. Итакъ, добро опредѣляется какъ *достойное любви*. Но какъ отличить истинную любовь отъ ложной? Подобно тому, какъ въ логикѣ существуютъ самооче-

видныя сужденія, такъ въ области нравственной намъ непосредственно дана истинная *высшая любовь,* которой мы и должны руководиться. Изъ этой высшей любви вытекаютъ требованія любви къ ближнему и самопожертвованія,— словомъ, всѣ нравственныя обязанности, которыя можно свести къ одной общей формулѣ: слѣдуетъ предпочитать высшее, т.-е. болѣе широкое благо, низшему и болѣе узкому,—общее благо личному.

Однако этотъ отвѣтъ Брентано оставляетъ насъ неудовлетворенными, такъ какъ при отрицаніи прирожденности не только нравственныхъ идей, но и чувствъ, а также при признаніи независимости нравственнаго закона отъ авторитета, остается все-таки неяснымъ, откуда-же берется въ насъ не только истинная любовь, но и способность отличенія «достойнаго» любви отъ «недостойнаго»?

H. Muensterberg. Der Ursprung der Sittlichkeit (О происхожденіи нравственности) Freiburg, 1889 (120 стр.).

Мюнстербергъ затрогиваетъ тотъ-же вопросъ, что и Брентано, т.-е. вопросъ о происхожденіи нравственности. Въ такихъ наукахъ, какъ логика, эстетика и этика, вопросъ о началѣ, по мнѣнію Мюнстерберга, особенно важенъ, потому что отъ постановки его зависитъ значеніе и мѣсто этихъ наукъ въ общей системѣ знаній. Біолого-этическіе труды новѣйшихъ писателей даютъ много матеріала по вопросу о началѣ и развитіи нравственности; но всѣ эти труды, въ томъ числѣ и этика Вундта, которую Мюнстербергъ цѣнитъ очень высоко, заключаютъ въ себѣ, по его мнѣнію, одну коренную ошибку: они обращаютъ вниманіе на объективный критерій нравственности и совершенно упускаютъ изъ виду субъективный. А между тѣмъ очень многіе нравственные, по своимъ объективнымъ признакамъ, поступки совершаются по мотивамъ совсѣмъ не нравственнымъ. Кромѣ того, если признать за объективный критерій нравственности благо человѣчества, то по мнѣнію Мюнстерберга является противорѣчіе между этикой и біологіей и внутреннее противорѣчіе въ самой этикѣ: вѣдь тогда тѣла наиболѣе приспособленныя къ нравственной дѣятельности, т.-е. къ дѣйствіямъ на благо другихъ, окажутся менѣе приспособленными къ сохраненію и развитію себя самихъ, чѣмъ тѣла не приспособленныя къ нравственному поведенію; поэтому первыя должны будутъ погибнуть, а вмѣстѣ съ ними будутъ исчезать и за-

родыши нравственности. Итакъ, надо искать не объективнаго, а *субъективнаго* критерія нравственности.

При изслѣдованіи этого послѣдняго Мюнстербергъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: вопервыхъ, подобно Брентано, онъ отрицаетъ всякіе нравственные мотивы и нравственныя стремленія у первобытныхъ людей, потому что нравственность, по его мнѣнію, невозможна безъ развитого самосознанія; вовторыхъ, въ противоположность Брентано, утверждаетъ, что переходъ безразличнаго и даже отчасти безнравственнаго поведенія первобытнаго человѣка въ поведеніе нравственное совершается только благодаря внѣшнему авторитету и законодательству: медленно выпадаетъ звено, соединяющее повелѣніе съ извѣстнымъ чувствомъ (напр. страха), и, наконецъ, самыя сильныя чувства соединяются не съ слѣдствіями поступковъ, а съ самыми поступками.

Отсюда слѣдуетъ, что никакого объективнаго критерія нравственности нѣтъ, что вся нравственность есть только средство въ *общественномъ* развитіи человѣчества, а потому представляетъ лишь переходный моментъ этого развитія. Когда *обязанности* превратятся въ *склонности*, то исчезнетъ и потребность въ нравственныхъ повелѣніяхъ.

Но такъ какъ едва-ли идеалъ этотъ когда-либо осуществится, ибо съ осложненіемъ общественныхъ отношеній явятся новыя нравственныя требованія и необходимость новыхъ приспособленій къ нимъ, то едва-ли необходимость морали когда-либо упразднится. Весьма своеобразно мнѣніе Мюнстерберга, что нравственность есть лишь *одно изъ средствъ* для достиженія цѣлей болѣе высокихъ, чѣмъ нравственныя—цѣлей общаго усовершенствованія человѣчества и прогресса его жизни, откуда является утвержденіе, что нравственный поступокъ иногда ниже по своей цѣнѣ, чѣмъ нравственно-безразличное поведеніе.

Заслуга Мюнстерберга въ томъ, что онъ настойчиво указываетъ на *субъективный* критерій нравственности, многими упускаемый изъ виду; а самый важный недостатокъ тотъ, что этотъ критерій подчиненъ у него еще какому-то критерію, состоящему въ идеѣ общественнаго прогресса, смыслъ котораго остается совершенно неяснымъ.

Paul Hensel. Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. (Познаніе нравственнаго и нравственная дѣятельность). Freiburg, 1889. (48 стр.).

Цѣль изслѣдованія Гензеля—показать принципіальное различіе между *теоретической* обработкой этики и нравственнымъ *поведеніемъ*. Теоретическая обработка должна идти по принципамъ *эволюціонизма* и представлять собой исторію нравственнаго развитія человѣчества; она должна отмѣтить самыя крупныя и характерныя теченія въ нравственномъ развитіи народовъ и объяснить нравственное изъ возможно болѣе простыхъ основныхъ условій. Эволюціонизмъ, слѣдовательно, можетъ говорить *только о прошломъ*, а никакъ не о будущемъ; онъ годится для *изученія* нравственныхъ вліяній, а не для проведенія ихъ въ жизнь. Надо строго отличать теоретическую область отъ практической. Въ первой мѣсто эволюціонизму, во второй—*утилитаризму*.

Утилитаризмъ, по Гензелю, имѣетъ крупные недостатки. Такъ, наприм., Бентамъ утверждаетъ, что самое отвратительное удовольствіе было-бы вполнѣ допустимо, если-бы не влекло за собой никакихъ вредныхъ послѣдствій; Гензель возражаетъ на это, что въ такомъ случаѣ надо быть только поумнѣе и поосторожнѣе: разсчитать хорошенько, взвѣсить шансы и потомъ спокойно совершать преступленіе, не боясь послѣдствій. Далѣе Гензель оспариваетъ мысль Бентама, что за каждымъ опредѣленнымъ раздраженіемъ слѣдуетъ непремѣнно одна опредѣленная реакція, выражающаяся въ удовольствіи или неудовольствіи: въ опроверженіе этого, Гензель указываетъ на безконечную относительность чувствъ удовольствія и страданія. Вообще, во взглядѣ на утилитаризмъ Гензель сходится съ Виндельбандомъ, который изъ ученія Бентама дѣлаетъ слѣдующій выводъ: съ утилитарной точки зрѣнія, каждый долженъ прежде всего и больше всего заботиться о самомъ себѣ, потому что его собственное благополучіе извѣстно ему лучше, чѣмъ кому-либо другому, и онъ имѣетъ больше шансовъ устроить его по собственному желанію. Тѣмъ не менѣе Гензель принимаетъ утилитаризмъ какъ практическое руководство въ жизни и дѣятельности, ссылаясь на то, что отдѣльные недостатки утилитаризма въ общемъ ничего не значатъ: они исчезаютъ въ цѣломъ, какъ отдѣльныя исключенія въ статистикѣ. Существенное различіе между утилитаризмомъ и эволюціонизмомъ (различіе, которое, по мнѣнію Гензеля, упустилъ изъ виду Дж. Ст. Милль) заключается въ томъ, что эволюціонизмъ лишь констатируетъ факты, а утилитаризмъ *обсуждаетъ* ихъ, одобряетъ или не одобряетъ и, сообразно съ этимъ, воздѣйствуетъ

на дѣйствительность. Но утилитаризмъ оцѣниваетъ факты только *по результатамъ* ихъ, т.-е. поскольку они увеличиваютъ или уменьшаютъ общее количество удовольствія; по *мотивамъ-же* онъ не въ состояніи оцѣнивать поступковъ, да это и не его область. Ни эволюціонизмъ, ни утилитаризмъ не могутъ дать мнѣ принципа *для моего собственнаго нравственнаго поведенія.* Такимъ принципомъ можетъ служить только *голосъ совѣсти:* это—послѣдняя и высшая санкція, независимо отъ того, что́ такое въ дѣйствительности этотъ голосъ и откуда онъ берется. Между теоретическимъ мышленіемъ и нравственными потребностями человѣка нужно признать постоянное, коренное противорѣчіе: теоретическое изученіе приводитъ къ познанію законовъ природы, а нравственное убѣжденіе выставляетъ идеалъ, причемъ каждый внутренно увѣренъ въ высотѣ своего идеала, въ его всеобщности и необходимости. Что-же остается дѣлать въ виду такого противорѣчія? Остается одно: вести *борьбу* за свой идеалъ, «ибо,—говоритъ Гензель,—безъ мучениковъ не была еще проведена ни одна великая нравственная истина» (стр. 41). Поэтому въ сферѣ практическаго осуществленія нравственныхъ идеаловъ не столько важно научное обоснованіе ихъ, сколько сама личность защитника ихъ, его примѣръ, его жизнь, его ученіе,—словомъ, та нравственная сила, которая дѣйствуетъ *непосредственно на сердце.* Эпикуреизмъ былъ побѣжденъ христіанствомъ потому, что послѣднее было болѣе нравственно и болѣе способно на жертвы.

Гензель не удовлетворяетъ читателя главнымъ образомъ потому, что не высказываетъ ясно и опредѣленно, гдѣ надо искать послѣдняго слова нравственности. Если его надо искать въ голосѣ совѣсти, то утилитаризмъ едва-ли вообще можетъ имѣть какое-либо значеніе въ нравственной области. Въ тѣхъ нерѣдкихъ случаяхъ, когда принципъ утилитаризма сталкивается съ требованіемъ совѣсти, человѣкъ, по Гензелю, долженъ повиноваться послѣднему, но почему именно онъ долженъ отдать предпочтеніе голосу совѣсти,—на это у Гензеля яснаго отвѣта нѣтъ.

Н. Тимковскій.

Кн. **Д. Н. Цертелевъ.** Нравственная философія графа Л. Н. Толстого. Москва, 1889 г. (140 стр.)

Какъ ни относиться ко взглядамъ гр. Толстого, нельзя отрицать, что онъ заставилъ мыслящую часть общества снова остановиться

на тѣхъ понятіяхъ, съ которыми по мнѣнію многихъ уже были покончены счеты. Убѣжденное слово и художественныя достоинства произвели неотразимое дѣйствіе. Со всѣхъ сторонъ слышатся толки о новомъ ученіи. Козловъ, Гусевъ, Оболенскій, Скабичевскій и друг. явились выразителями настроенія общества. Сюда-же относится и небольшая книга кн. Цертелева, печатавшаяся раньше въ фельетонахъ «Моск. Вѣд.».

Какъ художникъ, гр. Толстой — одинъ изъ самыхъ объективныхъ писателей, но какъ писатель-моралистъ онъ принадлежитъ къ числу самыхъ субъективныхъ мыслителей, и въ этомъ его сила и его слабость. Проповѣдь нравственныхъ истинъ нуждается не столько въ точной аргументаціи, сколько въ томъ, чтобы произвести на слушателей сильное впечатлѣніе. Тутъ главныя условія—собственное убѣжденіе, горячность и искренность проповѣдника. Всѣмъ этимъ несомнѣнно отличается гр. Толстой. Но что-же получится, если холодный разсудокъ вступитъ въ свои права?

«Въ нравственной теоріи гр. Толстого господствуетъ полное смѣшеніе области права и высшей нравственности, основанной на любви». «Пока любовь не царитъ безраздѣльно, право по крайней мѣрѣ ограждаетъ человѣка отъ злобы».

Опредѣленіе науки, какъ ученія о назначеніи и благѣ человѣка, само себя опровергаетъ: о какомъ назначеніи говоритъ математика? Въ основаніи отрицательнаго взгляда гр. Толстого на науку лежитъ отвращеніе къ тому мнимо-научному направленію, которое «господствовало у насъ въ послѣднее время».

Борьба съ природой—главная цѣль и обязанность человѣка. Но можно-ли въ такомъ случаѣ отвергать пользу раздѣленія труда и необходимость капитала? Въ борьбѣ съ природой на первомъ планѣ матеріальные результаты, а чѣмъ больше раздѣленіе труда, тѣмъ больше и эти результаты.

Такъ шатки съ юридической и экономической точки зрѣнія возраженія гр. Толстого противъ науки и нынѣшняго порядка вещей. Что-же касается этической точки зрѣнія, то понятіе труда слишкомъ съужено гр. Толстымъ. Его взгляды въ данномъ случаѣ невольно напоминаютъ фейербаховскій афоризмъ: человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ. Какъ-бы высоко мы ни цѣнили значеніе физическаго труда и матеріальной благотворительности, мы не должны забывать, что не о единомъ хлѣбѣ живъ будетъ чело-

вѣкъ. Только съ точки зрѣнія узкаго матеріализма можно послѣдовательно провести тотъ взглядъ, который пытается отстаивать въ своихъ послѣднихъ статьяхъ гр. Толстой.

Книга читается легко и заслуживаетъ вниманія, такъ какъ авторъ—типичный представитель приверженности къ существующему порядку, т.-е. составляетъ полную противоположность гр. Толстому.

Я. К—скій.

---

3. ЭСТЕТИКА.

Arthur Seidl. Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. (Къ исторіи понятія «высокаго» со времени Канта). Leipzig, 1889 (XX+167 стр.).

Зейдль въ небольшой, сравнительно, книгѣ передаетъ исторію развитія понятія о *возвышенномъ* съ Канта и до послѣдняго времени. Изъ огромной литературы, которой онъ пользовался, Зейдль приводитъ только наиболѣе выдающіеся взгляды на возвышенное; но и тутъ матеріала оказывается такъ много, что автору приходится иногда довольствоваться простымъ перечнемъ взглядовъ и примѣровъ, безъ надлежащей связи и критическаго разсмотрѣнія. Въ исторіи ученія о возвышенномъ Зейдль находитъ слѣдующія теченія: 1) Кантъ и его послѣдователи (Шиллеръ, Шопенгауэръ), 2) Шеллингъ (Шлейермахеръ, Краузе), 3) Гегель (Вейссе, Теодоръ Фишеръ, Куно Фишеръ, Карлъ Розенкранцъ, Цейзингъ, Каррьеръ и др.), 4) Гербартъ (Адольфъ Тренделенбургъ, Лазарусъ и др.). Отдѣльно отъ этихъ теченій Зейдль ставитъ Жана Поля Рихтера, Зольгера, Горвица, Фехнера, Вундта, Шаслера, Гартмана и др. Корень, изъ котораго выросла теорія возвышеннаго, представляетъ собой ученіе Канта о возвышенномъ. Зейдль въ своей попыткѣ установить наиболѣе вѣрный и полный взглядъ на возвышенное опирается именно на это ученіе Канта, дополняя его отдѣльными чертами изъ другихъ теорій. Стоя на точкѣ зрѣнія Канта, который анализируетъ психологическій процессъ дѣйствія возвышеннаго на душу человѣка, Зейдль получаетъ слѣдующее опредѣленіе и объясненіе возвышеннаго: оно противоположно прекрасному, потому что прекрасное нравится намъ своей формой, а возвышенное—своей

извѣстной безформенностью; въ прекрасномъ идея и образъ, духъ и матерія гармонируютъ между собой, а въ возвышенномъ образъ не вмѣщаетъ идеи, сквозь матерію прорывается духъ, и потому здѣсь вѣчная борьба между образомъ и идеею, матеріей и духомъ; поэтому прекрасное есть компромиссъ (между образомъ и идеею, матеріей и духомъ), а возвышенное — разоблаченіе этого компромисса; въ прекрасномъ субъектъ забываетъ себя, исчезаетъ въ немъ, а въ возвышенномъ субъектъ противостоитъ объекту, который угрожаетъ ему, заставляетъ его чувствовать свое ничтожество, но вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ въ немъ сознаніе своего величія, внутренней свободы, независимости своего духовнаго существа отъ измѣнчиваго матеріальнаго міра. Поэтому чувствовать истинно возвышенное можетъ только тотъ, кто сознаетъ въ себѣ начало, независимое отъ міра явленій. Чтобы кратко характеризовать разницу между прекраснымъ и возвышеннымъ, приведемъ выраженіе Эккардта: «Прекрасное,—говоритъ онъ,—примиряетъ насъ съ землей, а возвышенное влечетъ насъ къ высшему призванію».

Работа Зейдля имѣетъ значеніе, скорѣе всего, какъ справочная книга, гдѣ собраны различные взгляды на прекрасное и возвышенное и приведены примѣры изъ этой области.

В. А. Гольцевъ. Объ искусствѣ. Критическія замѣтки. Изданіе редакціи журнала «Русская Мысль». Москва, 1889 г. (173 стр.).

Книга г. Гольцева обладаетъ достоинствами. Вопервыхъ, она написана языкомъ понятнымъ для всѣхъ; вовторыхъ, въ ней приведено немало интересныхъ цитатъ изъ русскихъ и иностранныхъ писателей по эстетикѣ. Особенно интересны приводимыя авторомъ замѣчанія Л. Н. Толстого объ искусствѣ и художникѣ (стр. 84—5); любопытны также взгляды Гюйо, книгу котораго «L'art au point de vue sociologique» г. Гольцевъ излагаетъ довольно подробно. Къ неоспоримымъ достоинствамъ труда г. Гольцева надо отнести также его критику односторонникъ или слишкомъ узкихъ взглядовъ на искусство. Г. Гольцевъ справедливо вооружается противъ утилитарнаго характера взглядовъ на искусство (Велямовичъ), противъ взгляда на игру, какъ на источникъ искусства (Спенсеръ,—который, впрочемъ, самъ потомъ измѣнилъ свой взглядъ), противъ односторонности *только историческаго*

изученія искусства, наконецъ противъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ взглядовъ на искусство и поэзію (Скабичевскій, Незеленовъ и др.). Вполнѣ справедливо также порицаетъ г. Гольцевъ пренебреженіе къ старымъ эстетикамъ (философамъ и метафизикамъ) и претензію психо-физіологіи выработать собственными усиліями теорію искусства.

Главный недостатокъ книги г. Гольцева — неясное отношеніе между идеей и тенденціей и невыясненный взглядъ на роль сознанія въ процессѣ художественнаго творчества. Г. Гольцевъ не требуетъ непремѣнно отъ художника тенденціи и вовсе не желаетъ, чтобы въ жертву ей приносились художественная красота и правда; онъ только признаетъ за тенденціей «право на существованіе» въ искусствѣ и опредѣляетъ ее какъ извѣстный *видъ идеи.* Что идея составляетъ достоинство художественнаго произведенія, противъ этого едва-ли будутъ спорить; но допустима-ли въ немъ *тенденція* — вопросъ спорный и рѣшеніе его едва-ли будетъ въ пользу тенденціи, если только не понимать подъ ней особаго рода идею. Да и въ этомъ случаѣ мы лишь расширимъ понятіе идеи, а правъ тенденціи все-таки не докажемъ: всегда останется нѣчто такое (какимъ-бы терминомъ мы его ни назвали), что рѣзко отличается отъ идеи и не вяжется съ процессомъ художественнаго творчества.

Благодаря неясному отношенію между идеей и тенденціей, а также неясной роли сознанія въ художественномъ творчествѣ, требованія, предъявляемыя къ художнику г. Гольцевымъ, кажутся противорѣчивыми. Наприм. на стран. 28 мы читаемъ: «Художникъ долженъ *выбирать* (курсивъ въ подлинникѣ) предметы для своихъ произведеній, онъ *обязанъ* отыскать наиболѣе выгодный пунктъ для ихъ освѣщенія» и проч.; а на стр. 79-й «мы не говоримъ художнику: дайте намъ идею; мы говоримъ: какъ хорошо, если у великаго таланта есть глубокая мысль, какъ прекрасно произведеніе, въ которомъ, въ переливахъ красоты, свѣтится гуманное чувство!» Резюмируемъ сказанное: книга г. Гольцева можетъ быть интересна и далеко не безполезна, если читатель обратитъ вниманіе на то, что въ ней вопросы искусства не столько разрѣшаются, сколько затрогиваются.

Н. Тимковскій.

4. ПСИХОЛОГІЯ.

Fr. Paulhan. L'activité mentale et les éléments de l'esprit. Paris. 1889. (585 стр.).

Авторъ очень популярной во Франціи книжки «Physiologie de l'esprit», относящейся къ серіи выпусковъ Bibliothèque utile, напечаталъ нынѣ большой трудъ, подъ заглавіемъ «*Умственная дѣятельность и элементы духа*». «Задача этой книги, по заявленію автора (стр. 6), заключается въ изученіи самыхъ общихъ законовъ духа и способа, какимъ они проявляются, чтобы дать объясненіе основнымъ классамъ психическихъ явленій—воспріятію, сужденію, разсужденію, волѣ; эти послѣдніе окажутся для насъ особенными формами, точный характеръ которыхъ и элементы, ихъ составляющіе, мы должны будемъ опредѣлить». На самомъ-же дѣлѣ задача автора—оправдать сенсуалистическую гипотезу, предполагающую возможность построить всю душевную жизнь изъ отдѣльныхъ элементовъ или единицъ сознанія.

Въ первой части, озаглавленной «о жизни психическихъ элементовъ», онъ говоритъ объ элементахъ психической дѣятельности, о ихъ независимомъ значеніи, о причинахъ благопріятствующихъ ихъ проявленію. Каждый элементъ имѣетъ самостоятельную жизнь, обладаетъ особенными свойствами; соединеніе отдѣльныхъ элементовъ въ цѣлую систему зависитъ отъ свойства самихъ элементовъ; соединеніе ихъ подчинено особымъ законамъ, которые Пауланъ и разсматриваетъ во 2-й части, озаглавленной *Законы умственной дѣятельности*. Здѣсь онъ излагаетъ то, что принято называть законами ассоціаціи идей, но изложеніе ихъ нѣсколько уклоняется отъ обычнаго; самая классификація этихъ законовъ своеобразна. Пауланъ приводитъ слѣдующіе основные законы: 1) законъ *систематической ассоціаціи*, формулируемый такимъ образомъ: «всякій психическій фактъ стремится возбудить (faire naître) такіе психическіе факты, которые могутъ гармонировать съ нимъ, которые могутъ вмѣстѣ съ нимъ стремиться къ общей цѣли и образовать систему»; 2) законъ *систематическаго подавленія (inhibition)* или *остановки* (arrêt): «всякій психическій феноменъ стремится воспрепятствовать появленію и развитію, или устранить тѣ психическія явленія, которыя не могутъ соединиться съ нимъ согласно закону систематической ассоціаціи, т. е. не могутъ соединиться съ

нимъ для какой-нибудь общей цѣли,—и въ третьихъ, законъ *ассоціаціи по контрасту*. Впрочемъ этотъ послѣдній является для автора производнымъ: онъ представляетъ изъ себя комбинацію двухъ первыхъ законовъ; ассоціаціи-же по сходству и смежности являются только особыми формами систематической ассоціаціи. Этимъ законамъ соединеній психическихъ элементовъ посвящена значительная часть книги (87—454 стр.): подробно разсмотрѣно ихъ приложеніе въ различныхъ формахъ умственной жизни, въ ощущеніи, воспріятіи, въ дѣятельности разума, въ образахъ, идеяхъ, сужденіяхъ, разсужденіяхъ, въ аффективныхъ явленіяхъ и стремленіяхъ (tendances), во вниманіи и волѣ, а также въ образованіи «личности». Наконецъ, послѣ разсмотрѣнія элементовъ сознанія и законовъ ихъ соединенія, Пауланъ переходитъ къ послѣдней и, можно сказать, главной части своего труда, которую онъ озаглавливаетъ «о духѣ» (l'esprit). Для него духъ есть, какъ онъ выражается, синтетическая дѣятельность (activité synthétique). Его цѣль—показать, что наиболѣе сложныя явленія психической жизни составлены изъ отдѣльныхъ уже указанныхъ имъ элементовъ. Въ этой части онъ разсматриваетъ дѣйствіе указанныхъ законовъ въ конкретныхъ проявленіяхъ (dans les phénomènes concrets). Онъ беретъ предметомъ изученія извѣстное стремленіе болѣе или менѣе сложное (наприм. любовь), затѣмъ одинъ изъ очень важныхъ элементовъ нашей психической жизни, а именно языкъ, и наконецъ (эта попытка очень интересна) разсматриваетъ, какъ изъ отдѣльныхъ элементовъ образуется реальная «личность» (для этой цѣли онъ пользуется біографическими данными натуралиста Дарвина). Такимъ образомъ получается выводъ, что разумъ есть синтезъ всѣхъ писхическихъ элементовъ. Затѣмъ авторъ подвергаетъ разсмотрѣнію, какому воздѣйствію подвергаются психическіе элементы со стороны соціальной жизни, а также со стороны внѣшняго міра. Сочиненіе заканчивается нѣсколько неяснымъ разсужденіемъ о «законахъ разума и законахъ міра».

Языкъ въ изложеніи автора отличается почти вездѣ простотой и ясностью хорошаго популяризатора; но цѣль сочиненія непонятна. Если оно имѣетъ притязаніе быть строго-научнымъ произведеніемъ, то въ немъ мало собрано фактовъ и много излишней схематичности въ изложеніи; при этомъ авторъ обнаруживаетъ полное незнакомство съ текущей англійской и германской психологической литературой. Если-же книга имѣетъ въ виду

быть популярнымъ руководствомъ, то она представляетъ слишкомъ значительные размѣры для сравнительно-небольшого количества затронутыхъ ею вопросовъ.

Е. Ч—въ.

Аристовъ. Психологія опытная. Руководство для изучающихъ. Вып. I. Рига, 1889 (106 стран.).

Девизомъ этой книги можно было-бы поставить: «съ міру по ниткѣ...». Но всѣ эти нитки не пригнаны одна къ другой, а потому въ результатѣ получается далеко не гармоническое цѣлое.

Психологія кое-что сдѣлала и помимо того, что̀ излагается обыкновенно въ семинарскихъ тетрадкахъ. Авторъ, очевидно, сознавалъ это. Вотъ почему мѣстами въ его трудѣ пробиваются новѣйшія психологическія теченія, хотя дѣло не всегда обходится безъ недоразумѣній. Такъ «изучающій» едва-ли пойметъ что-нибудь въ изложеніи Веберовскаго закона (стр. 38). Что, наприм., значитъ выраженіе: ощущеніе больше предыдущаго (ощущенія) на 2, на 3?

Если отведено мѣсто веберовскому закону, — имени Вебера, впрочемъ, авторъ почему-то совсѣмъ не упоминаетъ,—то въ числѣ методовъ и источниковъ психологіи слѣдовало-бы назвать и экспериментъ. Но новѣйшіе психологическіе взгляды вовсе не повліяли на основу труда. Она остается старою, вольфіанской. Достаточно сказать, что способностямъ души данъ полный просторъ. Авторитетами для автора служили Чистовичъ, Гогоцкій и даже Кедровъ.—Отмѣтимъ въ заключеніе пару курьёзовъ.

«Психологія стремится опредѣлить смыслъ, значеніе явленій духовной жизни человѣка, чтобы какія-либо изъ нихъ не показались странными (!) и неразумными». Странная наука—психологія! Авторъ увѣренъ, что легко можно объяснить, почему мы видимъ предметы не вверхъ ногами. Жаль, что онъ не взялся за это объясненіе, если оно такъ легко.—Представленіе не точно разграничено отъ ощущеній. Отсюда такія неуклюжія выраженіе, какъ «ощущеніе наблюдаемаго (?) льва» (стр. 65).

Я. К—скій.

5. ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ.

Кн. С. Трубецкой. Метафизика въ древней Греціи. Москва, 1890 (508 стр.).

Только-что появившееся сочиненіе кн. Трубецкого представляетъ собою «изложеніе элементарной метафизики въ той конкретной исторической формѣ, въ какой она была раскрыта философіей древнихъ грековъ». Въ этой философіи, говоритъ авторъ, человѣческая мысль совершила опредѣленный законченный кругъ развитія. «Греческая метафизика является намъ какъ связное органическое цѣлое. Изучая ее, мы усвояемъ рядъ метафизическихъ положеній, которыя при сравненіи съ послѣдующими открытіями умозрѣнія являются основными и вмѣстѣ простѣйшими, элементарными. Поэтому изученіе классической философіи лежитъ въ основаніи изученія философіи вообще, въ основаніи правильнаго философскаго образованія. Это—школа, въ которой созрѣла европейская мысль и которую долженъ пройти всякій желающій философствовать, — всякій желающій объективно обсуждать и понимать современные, болѣе сложные вопросы и задачи умозрѣнія. Метафизикъ, вѣрующій въ объективность своей науки, долженъ доказать свое убѣжденіе на дѣлѣ, не начиная вѣчно сызнова, не нагромождая новыя построенія на плохо разчищенныя развалины, но усвояя себѣ все положительное, сдѣланное до него. Если метафизика объективна, то слѣдуетъ доказать, что съ первыхъ-же шаговъ своихъ она не была празднымъ, безсодержательнымъ умствованіемъ, но познавала сущую истину въ ея исторически необходимыхъ формахъ,—что многочисленныя противорѣчія, которыя отъ начала раздѣляли философовъ, были лишь моментами въ развитіи ея идей, необходимыми исторически и діалектически» (стр. 1). Исходя изъ такой точки зрѣнія, авторъ думаетъ, что греческіе метафизики имѣютъ для насъ не только отвлеченно-историческій, но философскій, догматическій интересъ. «Первыя главы метафизики были написаны греками; мы хотимъ изучить и усвоить себѣ ихъ положительное содержаніе».

Въ настоящемъ трудѣ кн. Трубецкаго мы находимъ слѣдующія главы: метафизика въ религіи грековъ (48—151), Милетская школа (Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ), Пиѳагорейство (167—234), Гераклитъ, Элейская школа, Эмпедоклъ, атомисты и ато-

мизмъ, Анаксагоръ, софисты, Сократъ (432—505). Такимъ образомъ въ своемъ анализѣ древнихъ метафизическихъ ученій авторъ дошелъ до періода расцвѣта греческой метафизики въ системахъ Платона и Аристотеля.

Прежде чѣмъ перейти къ выполненію своей исторической задачи, авторъ считаетъ нужнымъ, однако, разобрать критически (во введеніи) главные аргументы противъ возможности метафизики.

«Одни доказываютъ ея невозможность a priori, другіе—a posteriori. Невозможность метафизики доказывается a priori тѣми писателями, которые хотятъ убѣдить насъ, что самый предметъ ея, т. е. область абсолютнаго, сверхъ-чувственнаго и сверхъ-опытнаго не существуетъ, или-же, тѣми, которые допускаютъ существованіе метафизической области, но отрицаютъ ея познаваемость. Невозможность метафизики доказывается далѣе a posteriori «эмпирическою психологіей» или особаго рода теоріей человѣческаго разума, преимущественно развиваемой англійскими писателями, которые силятся доказать, что все человѣческое знаніе эмпирично и всецѣло обусловлено чувственнымъ опытомъ. Другого рода опытное доказательство противъ метафизики встрѣчается въ нѣкоторыхъ тенденціозныхъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, которыя стремятся доказать, что метафизика есть лишь совокупность разнородныхъ и противуположныхъ мнѣній и въ развитіи своемъ шла къ саморазложенію и самоотрицанію».

Основательно разбирая апріорные и апостеріорные аргументы противъ метафизики, С. Н. Трубецкой сначала показываетъ, какъ ученіе о чувственномъ происхожденіи и полной относительности знаній само опирается на ученіе о *безотносительной относительности явленій*, т.-е. на признаніе *метафизическаго характера отношеній*, или точнѣе—апріорнаго метафизическаго универсальнаго начала отношеній. Такимъ образомъ, отрицая абсолютное и его познаваемость, противники метафизики сами приходятъ къ особаго рода метафизикѣ, причемъ метафизика эмпиризма, утверждающая, что *все сущее* есть только явленіе безъ чего-либо являемаго намъ, оказывается метафизикою ложною, фантастическою. Доказывая несостоятельность апостеріорныхъ аргументовъ, авторъ обнаруживаетъ несостоятельность односторонней эмпирической теоріи познанія и показываетъ, какъ, вопреки основному положенію эмпиристовъ, *субъектъ въ каждомъ актѣ своего воспріятія,*

познанія и сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ. Рекомендуемъ читателю самому прочесть прекрасныя страницы, посвященныя кн. Трубецкимъ подробному развитію этого положенія, такъ какъ въ стройномъ логическомъ анализѣ автора трудно было-бы выкинуть какія-либо звенья безъ ущерба для дѣла.

Подводя итоги своему изслѣдованію вопроса о возможности метафизики, авторъ говоритъ: «Итакъ, свидѣтельство сознанія склоняется въ пользу метафизики: метафизика возможна и обусловливается не случайнымъ мистическимъ экстазомъ, не частнымъ прозрѣніемъ истины вещей,—ея возможность обосновывается общею дѣятельностью человѣческаго духа, кореннымъ закономъ его сознанія» (стр. 30). Но если метафизика возможна и существуетъ, то гдѣ-же истинная метафизика? Въ виду разногласія метафизиковъ относительно всѣхъ пунктовъ ея ученія, среди многихъ естественно возникаетъ вопросъ: гдѣ-же метафизика и каковы ея опредѣленные результаты? Показавъ распространенность мнѣнія о безплодности метафизической работы нѣсколькихъ тысячелѣтій, авторъ предлагаетъ—хотя-бы изъ почтенія къ великимъ наставникамъ человѣчества, къ тѣмъ исполинамъ мысли и духа, которые возлюбили вселенскую истину волею и умомъ и трудились въ ея познаніи, изъ уваженія къ мысли всего человѣчества,—спросить себя: полно, была-ли на самомъ дѣлѣ эта работа столь безплодна? была-ли метафизика воистину столь суетна и лжива, разнорѣчія философовъ столь велики и непримиримы? Безпристрастному изслѣдованію этого вопроса должна служить «исторія философіи», и прекрасный трудъ автора является образцомъ дѣйствительно безпристрастнаго и основательнаго историческаго анализа въ области прошлой судьбы метафизики.

Мы не имѣемъ возможности въ этой краткой библіографической замѣткѣ изложить сколько-нибудь полно ходъ спеціальныхъ историческихъ изслѣдованій автора. Замѣтимъ только, что нельзя не выразить полнаго сочувствія общему пріему автора, старающагося связать всѣ ученія древнѣйшихъ греческихъ метафизиковъ не только съ общими религіозными и миѳологическими представленіями греческаго народа, но и съ отдѣльными религіозными культами въ тѣхъ городахъ и странахъ греческаго міра, въ которыхъ возникали отдѣльныя философскія ученія и направленія метафизической мысли. Задача, принятая на себя авторомъ, въ выс-

шей степени трудна и требовала для своего выполненія огромной филологической и исторической эрудиціи, но трудъ автора и съ этой стороны удовлетворяетъ строгимъ критическимъ требованіямъ.

Въ освѣщеніи отдѣльныхъ философскихъ ученій мы находимъ, благодаря такому пріему, много оригинальнаго и новаго. Особенно любопытно и самостоятельно истолкованіе пиѳагорейской метафизики, а также изложеніе атомизма. Мы надѣемся еще современемъ вернуться къ болѣе подробной критической оцѣнкѣ главныхъ результатовъ исторической части труда кн. Трубецкого, а пока не можемъ не рекомендовать его въ качествѣ настольной книги каждому образованному человѣку, интересующемуся судьбами метафизики и желающему въ правильномъ освѣщеніи ознакомиться съ древнѣйшимъ періодомъ европейской философіи.

Н. Г.

E. W. Simson. Der Begriff der Seele bei Plato (понятіе души у Платона). Eine Studie. Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philologischen Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat. Leipzig, 1889 (186 стр.).

Не довольствуясь академическими лаврами, авторъ пожелалъ распространить свой трудъ за предѣлы Дерптскаго филологическаго факультета; важные субъективные мотивы, побудившіе автора въ этомъ случаѣ, изложены въ предисловіи книги, вмѣстѣ съ собственнымъ, довольно нескромнымъ мнѣніемъ автора о достоинствахъ его сочиненія. Авторъ думаетъ, что онъ «оказалъ большую услугу изслѣдователямъ Платона, такъ какъ до сихъ поръ, насколько ему извѣстно, не существуетъ труда, въ которомъ подобнымъ образомъ была-бы разработана психологія Платона».

Эрудиція автора доказывается, по его мнѣнію, приложеннымъ въ концѣ книги перечнемъ цитатъ изъ древнихъ и новыхъ писателей, которыми онъ пользовался.

Съ мнѣніемъ г. Симсона о его книгѣ согласиться нельзя. Въ общемъ она не только не представляетъ сколько-нибудь цѣннаго самостоятельнаго изслѣдованія, но не удовлетворяетъ даже требованіямъ, предъявляемымъ къ добропорядочной компиляціи: нельзя-же въ самомъ дѣлѣ ставить въ большую заслугу автору то, что онъ прочелъ нѣсколько общеизвѣстныхъ книгъ и наполнилъ

свое сочиненіе сырымъ матеріаломъ цитатъ изъ Платона, переписавши, напримѣръ, почти всего Тимея. Незнакомство автора съ научными пріемами изслѣдованія и отсутствіе не только пониманія, но даже и интереса къ важнѣйшимъ задачамъ современной разработки Платона, вмѣстѣ съ безграничной самоувѣренностью автора, отнимаютъ у его книги всякое значеніе. Она является лишнею не только въ сравненіи съ тѣмъ, что можно найти въ хорошихъ общихъ сочиненіяхъ, напримѣръ въ «Исторіи психологіи» Зибека, или у Целлера, но даже двѣ-три непритязательныя нѣмецкія диссертаціи могутъ вполнѣ замѣнить ее. Перейдемъ къ частностямъ.

Къ вопросу о подлинности и хронологическомъ порядкѣ сочиненій Платона г. Симсонъ относится болѣе чѣмъ поверхностно и, конечно, не имѣетъ ни малѣйшаго права безъ всякихъ доводовъ считать споры объ этомъ предметѣ «праздными и безплодными» (стр. 26 и слѣд.) и отдѣлываться отъ нихъ нѣсколькими небрежными замѣчаніями,—хотя-бы уже потому, что нельзя-же серьезно считать принадлежащими Платону и подлинными такія произведенія, какъ Миносъ, Θеагесъ, Соперники и Epinomis. — Въ изложеніи двухъ основныхъ понятій философіи Платона—идей и матеріи — г. Симсонъ просто переписываетъ общеизвѣстныя мѣста изъ Платоновыхъ діалоговъ, отсылая читателя въ затруднительныхъ случаяхъ къ Тейхмюллеру (которому, мимоходомъ замѣтимъ, авторъ слишкомъ много «обязанъ» въ своей книгѣ). Отношеніе души, въ ея бытіи, къ Платоновскому началу бытія—идеѣ—не только не выяснено, но даже и не затронуто, хотя это капитальный вопросъ Платоновской онтологіи, и конечно не могъ быть обойденъ въ «спеціальномъ» изслѣдованіи о психологіи Платона. Въ изложеніи ученія о Богѣ и о міровой душѣ (стр. 52 и слѣд.) г. Симсонъ разрѣшаетъ себѣ неограниченный просторъ толкованій, ибо только этимъ можно объяснить тотъ фактъ, что г. Симсонъ отождествляетъ Бога то съ міровой душой, то съ ея частью. Мѣсто изъ Федра (245 С. и сл.) не только не доказываетъ тождества Бога съ міровой душой (стр. 53), но и совсѣмъ ничего не говоритъ о Богѣ, а утверждаетъ лишь, что душа, какъ начало движенія, не рождена и безсмертна; да и вообще, въ подтвержденіе своего взгляда, г. Симсонъ не только не можетъ привести ни одного мѣста изъ Платона, но всѣ мѣста, гдѣ идетъ рѣчь объ отношеніи Бога и міровой души, своимъ

прямымъ смысломъ опровергаютъ комбинаціи г. Симсона.—Излагая ученіе Платона о безсмертіи души, г. Симсонъ хотя и покидаетъ своего учителя, Тейхмюллера, но по отсутствію филологической строгости не уступаетъ ему. Невѣрно мнѣніе г. Симсона, будто *почти во всѣхъ* діалогахъ Платона встрѣчаются доказательства безсмертія души; несправедливо и то, будто лишь въ Федрѣ, Государствѣ и Федонѣ встрѣчаются подробныя доказательства (стр. 128—129). Въ дѣйствительности, кромѣ поименованныхъ діалоговъ, есть особое доказательство и въ Менонѣ (85 C — 86 B), — любопытное между прочимъ и потому, что къ нему вѣроятно относится ссылка въ Государствѣ (611 B); въ остальныхъ - же діалогахъ доказательствъ безсмертія души не существуетъ. Между отдѣльными доказательствами въ Федонѣ г. Симсонъ не дѣлаетъ сколько-нибудь точнаго отграниченія, хотя въ данномъ случаѣ достаточно было-бы просто повторить то, что говорится у Боница въ Platonische Studien. Въ передачѣ доказательства безсмертія души въ Государствѣ г. Симсонъ повторяетъ ошибку Тейхмюллера, считая особымъ доказательствомъ безсмертія душъ то положеніе, что души не увеличиваются и не уменьшаются въ своемъ числѣ (Resp. 611 A и сл.), тогда какъ у Платона оно является лишь выводомъ изъ ученія о безсмертіи души.— Общая оцѣнка психологіи Платона (171 — 176) наполнена обыкновенными общими фразами и похвалами, которыя вообще принято говорить въ подобныхъ случаяхъ о Платонѣ. Ничего другого, кромѣ улыбки, не можетъ вызвать фраза г. Симсона, будто въ теченіи 2000 лѣтъ, протекшихъ со времени Платона, «мы, къ стыду нашему, почти ничего новаго не узнали о душѣ». Г-нъ Симсонъ могъ-бы не отождествлять себя съ современной психологіей.

Въ заключеніе два слова объ «эрудиціи» г. Симсона. Въ настоящее время трудно удивить кого-бы ни было длиннымъ перечнемъ «цитированныхъ сочиненій», помѣщаемымъ въ началѣ или концѣ книги, — трудно потому, что почти во всѣхъ учебникахъ можно найти обстоятельные библіографическіе указатели. Но г. Симсонъ не постѣснился привести въ своемъ указателѣ даже Гётевскій «West-östlicher Divan» и «Trompeter von Säkkingen» Шеффеля. На 9-й же страницѣ у г. Симсона встрѣчается любопытная ссылка на несуществующее сочиненіе Аристотеля «de part. animae IV, 10. 687, 7»; мы имѣемъ серьезныя основанія думать, что это не

опечатка,—между прочимъ и потому, что не только на 687-й стр., но и во всей 10 гл. IV-й книги сочиненія Аристотеля de part. animalium нѣтъ отрывка, приведеннаго у г. Симсона въ томъ мѣстѣ текста, къ которому относится указанное примѣчаніе.

В. Преображенскій.

Dr. J. Baumann. Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha 1889 (VIII + 208).

Сочиненіе д-ра Баумана ставитъ себѣ задачей «философское объясненіе» платоновскаго Федона и указаніе типичныхъ доказательствъ безсмертія души у позднѣйшихъ философовъ. Подъ философскимъ объясненіемъ авторъ подразумѣваетъ разсмотрѣніе Федона, какъ произведенія, представляющаго до сихъ поръ научную цѣнность; но для этого діалектическая форма разсужденія у Платона должна быть превращена въ логическую—въ видѣ посылокъ и умозаключеній. Критическій разборъ діалога, сопровождающій рядъ такихъ «логическихъ трансскрипцій», приводитъ автора къ слѣдующимъ положительнымъ результатамъ: Платонъ доказалъ, что 1) душа различна отъ тѣла, какъ всегда себѣ адэкватная, простая сущность (тождество формальнаго самосознанія); 2) душа невыводима изъ тѣла, какъ его результатъ, такъ какъ результатъ всего сложнаго можетъ имѣть только тѣ свойства, которыя присущи составнымъ частямъ; 3) душа свидѣтельствуетъ о такой дѣятельности, которая идетъ дальше ощущенія и простого воспоминанія (раціональныя категоріи въ наукѣ, способность идеализаціи, искусство, религія),—слѣдовательно, есть спеціальная субстанція, возвышающаяся надъ чисто-тѣлесными функціями; 4) Платонъ, хотя и своеобразно, провелъ мысль, что субстанціи не возникаютъ и не исчезаютъ въ природѣ (аргументація Платона въ XV — XVII гл. о возникновеніи изъ противоположнаго не выдерживаетъ критики, но скрывающаяся за нею мысль о томъ, что нѣтъ абсолютнаго возникновенія и уничтоженія,—безусловно вѣрна); 5) такимъ образомъ духъ не исчезаетъ со смертью тѣла. — Авторъ не признаетъ, чтобы дарвинизмъ или физіологическая психологія угрожали такому ученію о душѣ: основное предположеніе Дарвина о сходствѣ началъ познанія у человѣка и у животныхъ—ложно; хотя ощущенія высшихъ животныхъ тѣ-же, что

и у человѣка, но послѣдній переработываетъ ихъ категоріями (субстанція, причинность): въ этомъ коренится религія и наука, которыхъ у животныхъ не существуетъ даже въ самой слабой степени; наконецъ дарвиновское объясненіе морали (соціальный инстинктъ, способность многихъ принимать во вниманіе интересы другихъ) уже предполагаетъ мораль. Равнымъ образомъ физіол. психологія доказываетъ только зависимость проявленій душевной дѣятельности отъ извѣстныхъ импульсовъ, но не можетъ опровергнуть различія души отъ тѣла, ея субстанціальности и т. д.

Историческій прогрессъ въ развитіи проблемы безсмертія касается только формы доказательствъ, сущность-же ихъ остается неизмѣнною и сводится къ двумъ пунктамъ: 1) признанію различія души отъ тѣла и 2) сродства идеи вѣчности духу. — Ученіе о душѣ у Плотина опирается всецѣло на платоновское ученіе объ идеяхъ; душа понимается какъ начало причастное вѣчнымъ идеямъ, активное, неразрывно связанное съ жизнію, — въ противоположность безкачественной, пассивной, неопредѣленной матеріи. Характерно требованіе Плотина, чтобы демонстративное доказательство безсмертія переходило въ доказательство посредствомъ личнаго переживанія: образуй въ себѣ вѣчное—и ты не будешь сомнѣваться въ своей вѣчности! — Въ доказательствѣ Августина оригинальна, хотя и не убѣдительна, мысль о безсмертіи души, какъ субъекта науки и искусства, которыя вѣчны въ силу неизмѣнности своихъ понятій. Типичное доказательство безсмертія на почвѣ аристотелевской философіи представляетъ Ѳома Аквинатъ; онъ доказываетъ непреходимость интеллектуальныхъ субстанцій вообще, подводитъ подъ эту категорію понятіе человѣческой души и такимъ образомъ заключаетъ о ея безсмертіи. Антитезой Аквинату является Дунсъ Скотъ, который относится къ Аристотелю критически и отрицательно и приходитъ къ заключенію, что безсмертіе весьма вѣроятно, но не можетъ быть доказано философски. Такъ-же отрицательно относится къ безсмертію Помпонацій. Декартъ, по мнѣнію автора, является гораздо болѣе спиритуалистомъ, чѣмъ всѣ предшествующіе философы,—даже Платонъ; «субстанція мыслящая» радикально отлична отъ протяженной; и такъ какъ нѣтъ причинъ, которыя могли-бы разрушить душу со смертью тѣла, то душа безсмертна. У Локка, при его отрицаніи познаваемости субстанцій вообще, вопросъ о безсмертіи получаетъ морально-религіозный характеръ въ связи съ нравственно-религіозной и

практической задачей человѣка.—Метафизика Лейбница распространяетъ одухотворенность на всю природу: все, что есть въ матеріи сверхъ противодѣйствія и протяженности, т.-е. всякое активное начало, понимается какъ душа; безсмертіе души слѣдуетъ изъ ея нематеріальности и слѣдовательно неразложимости на части. Доказательство Мендельсона состоитъ въ томъ, что никакая субстанція (сила), а слѣдовательно и душа, не исчезаетъ въ природѣ; душа, т.-е. сила мышленія и хотѣнія, не зависитъ отъ сложнаго, отъ тѣла,—слѣдовательно проста и неразложима на части, т.-е. не можетъ исчезнуть. Относительно Канта авторъ замѣчаетъ, что морально-практическое обоснованіе безсмертія не имѣетъ никакой самостоятельной цѣнности и основано въ сущности на теоретическихъ предположеніяхъ, которымъ придается только названіе практическихъ; что-же касается до критики раціональной психологіи, то авторъ не признаетъ ее доказательной: наприм. онъ считаетъ неосновательнымъ отрицаніе Кантомъ субстанціальности «я», какъ единства самосознанія. Сочиненіе оканчивается изложеніемъ взглядовъ Фехнера: Фехнеръ выводитъ понятіе о безсмертіи изъ идеальныхъ стремленій духа и старается обосновать его аналогіями отъ фактовъ земного существованія къ фактамъ надземнаго, но впадаетъ при этомъ въ странную фантастику: наприм. онъ говоритъ, что духъ въ этой жизни приготовляетъ себѣ тѣло для будущей, подобно тому какъ духъ эмбріона вырабатываетъ себѣ земное тѣло,—что души великихъ людей живутъ реально въ ихъ твореніяхъ, что духи могутъ являться и т. п.

Dr. Edmund Koenig. Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre. Lpz. 1889 (340 стр.).

Работа Кёнига имѣетъ своею цѣлью прослѣдить развитіе проблемы причинности отъ Декарта до Канта включительно. Такія границы изслѣдованія обусловливаются съ одной стороны тѣмъ, что только со времени научныхъ изслѣдованій Галилея и Ньютона философская обработка понятія причинности получаетъ твердую почву,—съ другой стороны тѣмъ, что въ трансцендентальномъ идеализмѣ авторъ видитъ удовлетворительное для предшествующей эпохи разрѣшеніе вопроса. Поэтому авторъ начинаетъ съ изложенія тѣхъ представленій о причинности, которыя

были даны Ньютоно-Галилеевской наукой: это главнымъ образомъ представленіе механическаго дѣйствія въ связи съ динамическимъ и физическимъ понятіемъ силы. На этой почвѣ возникаетъ цѣлый рядъ спекулятивныхъ изслѣдованій, развивающихся въ смыслѣ онтологическаго или феноменалистическаго истолкованія понятія причинности. Исходная точка перваго направленія дается Декартомъ. Здѣсь причинность понимается непосредственно въ связи съ понятіемъ субстанціи; связь причины и дѣйствія разсматривается какъ эквивалентъ логическаго отношенія и слѣдствія. Еще яснѣе проявляется логическій элементъ въ пониманіи причинности у Мальбранша. Въ силу раціоналистическихъ требованій, единственной реальною причиной признается Богъ; фактическая связь явленій, въ которой обыденный способъ представленія видитъ отношеніе причинности, разсматривается подъ формулой понятія «causes occasionnelles». Декартовскій принципъ пассивности матеріи распространяется здѣсь и на область душевной жизни—внесеніемъ понятія мотивації, хотя детерминизмъ и не проводится еще здѣсь вполнѣ строго. Раціоналистическое пониманіе причинности и проведеніе детерминистическаго принципа достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта въ системѣ Спинозы; изъ мысли о единствѣ обоихъ аттрибутовъ въ абсолютной субстанціи, мышленія и протяженія, равно какъ и изъ разсмотрѣнія геометрическихъ фактовъ, вытекаетъ пониманіе причинной связи, какъ вполнѣ эквивалентной логическому отношенію. Строгое проведеніе монизма, признающаго только имманентную причинность въ абсолютной субстанціи, однако не удается Спинозѣ: въ своей психологіи онъ склоняется то къ признанію имманентной или внутренней, то къ допущенію транзіентной или внѣшней причинности. Противоположностью монизму Спинозы является монадологическій плюрализмъ Лейбница, въ которомъ однако, при посредствѣ теоріи предустановленной гармоніи, также находитъ свое примѣненіе принципъ имманентной причинности. Лейбницъ впервые проводитъ разграниченіе между *реальнымъ* отношеніемъ причины и дѣйствія и *логическимъ* отношеніемъ основанія и слѣдствія.

Хотя характеръ англійской философіи отмѣчается тѣмъ-же раціонализмомъ, однако заслуга англичанъ состоитъ въ томъ, что они прослѣдили отношенія метафизическихъ понятій въ ихъ примѣненіи къ конкретному реальному содержанію. Бэконъ понялъ

причинность строго позитивистически, какъ связь въ бытіи, не отрицая впрочемъ возможности логическаго вывода дѣйствія изъ причины; однако онъ различилъ эмпирическую закономѣрность явленій отъ зависимости послѣднихъ отъ реальныхъ причинъ, въ которой и заключалась для него истинная причинность. Гоббзъ дѣлаетъ попытку опредѣлить причинность независимо отъ метафизическаго понятія дѣйствія, опредѣляя причину, какъ сумму основоопредѣленій факта. Въ Локкѣ авторъ видитъ основателя критицизма въ широкомъ смыслѣ слова, хотя Локковская критика и не достигаетъ своей цѣли, такъ какъ дѣлаетъ заранѣе догматическія предположенія и разрѣшается въ психологическій сенсуализмъ. Болѣе послѣдовательное проведеніе Локковскихъ принциповъ принадлежитъ Беркли и Юму. Заслуга Беркли лежитъ, по мнѣнію автора, въ томъ, что онъ впервые строго формулировалъ феноменалистическій взглядъ на природу и выставилъ понятіе закона, которому подчинены понятія причины и дѣйствія. Юмъ довелъ до конца критическую задачу Локка; онъ понялъ, что законъ причинности лежитъ въ субъектѣ, но разрѣшилъ представленіе необходимой связи причины и дѣйствія въ психологическую иллюзію. Оппозиція Рида не имѣла объективной цѣны, и критическая задача Юма была разрѣшена Кантомъ. Канту авторъ посвящаетъ около трети своего сочиненія и очень подробно разбираетъ Кантовскую теорію познанія, касаясь, по поводу спорныхъ пунктовъ истолкованія Канта, и главныхъ представителей современной Кантовской литературы, наприм. Коэна, Риля, Эрдманна и друг. Результаты Кантовской теоріи представляются авторомъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) съ признаніемъ категорій исчезаетъ субъективизмъ Юма; 2) исчезаютъ трудности метафизическихъ умозрѣній, вытекавшихъ изъ того, что пытались понять, какъ возможно единство въ вещахъ самихъ въ себѣ; 3) всякое познаніе связи должно опираться на опытъ: 4) абсолютная метафизика становится невозможной.—Авторъ не ограничивается фактическимъ изложеніемъ развитія проблемы въ связи съ метафизическимъ ученіемъ того или другого философа, но связываетъ свое изложеніе съ критикой. Въ общемъ, при нѣкоторомъ знакомствѣ съ сущностью вопроса о причинности, книга читается съ интересомъ, несмотря на нѣкоторую сухость изложенія.

А. Б—въ.

Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte I и II. Freiburg, 1887—9.

Эта книга входитъ въ составъ «собранія богословскихъ учебниковъ», издающагося наиболѣе извѣстными современными протестантскими учеными, каковы: Гарнакъ, Гольтцманъ, Вейсцекеръ и другіе. «Учебникъ исторіи религій» заключаетъ въ себѣ систематическое изложеніе всѣхъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій. Среди молодой, но обширной и крайне безпорядочной литературы миѳологіи и науки религій давно чувствовалась потребность въ такомъ руководствѣ, которое-бы заключало въ себѣ научное изложеніе фактовъ въ связи съ безпристрастнымъ, объективнымъ обзоромъ главнѣйшихъ направленій, различныхъ мнѣній и гипотезъ по поводу многочисленныхъ спорныхъ пунктовъ. Книга голландскаго ученаго блестящимъ образомъ удовлетворяетъ этимъ требованіямъ и даетъ полную картину современнаго состоянія науки. Безпристрастіе, здравый критицизмъ, выдающаяся способность научной систематизаціи составляютъ особенности этого ученаго, продуманнаго труда. Отдѣльныя характеристики мѣтки и остроумны, всегда основательны. Изложеніе чрезвычайно ясное и живое, такъ что книга при всей своей учености читается чрезвычайно легко. Литература каждаго вопроса указана со всею желательной полнотой, хотя авторъ нигдѣ не грѣшитъ излишкомъ. За общею частью, въ которой излагаются основныя задачи и вопросы науки религій (наприм. вопросы о генезисѣ и классификаціи) слѣдуетъ «феноменологическая часть», гдѣ описываются и систематизируются главныя группы религіозныхъ явленій (предметы религіознаго почитанія, боги, культъ, магія, священство, миѳологія, религіозная община, догма, отношеніе религіи къ нравственности, искусству, умозрѣнію и пр.). Затѣмъ слѣдуетъ *этнографическая* часть, гдѣ авторъ останавливается преимущественно на религіяхъ дикарей и вообще тѣхъ религіяхъ, которыя не могли войти въ *историческую часть*. Этой послѣдней посвящается все остальное сочиненіе. Въ первомъ томѣ, встрѣченномъ самыми лестными отзывами критики, излагаются исторически религіи китайцевъ, египтянъ, ассиро-вавилонянъ, индусовъ). Во второмъ томѣ, появившемся этимъ лѣтомъ, находится исторія персидской, греческой, римской, германской религіи и исторіи ислама. исторія греческой и римской религіи изложена превосходно и всякому, изучающему исторію древней философіи, нельзя не ре-

комендовать этого очерка, столь полнаго въ своей сжатости, столь чуждаго всякой односторонности, обыкновенно отличающей различныя школы миѳологовъ. Вполнѣ сознавая несовершенное состояніе своей науки и сложность ея вопросовъ, авторъ пытался прежде всего опредѣлить положительные результаты, добытые до сихъ поръ трудами различныхъ, противуположныхъ школъ, сопоставить ихъ и оцѣнить относительную правоту ихъ различныхъ методовъ, гипотезъ и принциповъ. И, какъ мы думаемъ, это въ значительной степени ему удалось. Принимая во вниманіе общій интересъ, представляемый этой книгой, и ея крупныя научныя и литературныя достоинства, мы думаемъ, что переводъ этой книги на русскій языкъ былъ-бы весьма желателенъ и пополнилъ-бы крупный пробѣлъ нашей литературы.

С. Тр.

М. Е. Соколова. Краткая исторія философіи. Симбирскъ. 1889 г. (96 стр.).

«Авторъ этого труда преслѣдовалъ узкую опредѣленную цѣль: составить учебникъ по исторіи философіи» для духовныхъ семинарій; поэтому книжка составлена примѣнительно къ новой программѣ для преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ, и съ этой точки зрѣнія мы и должны разсматривать ее. Главное достоинство каждаго учебника—ясное, точное, сжатое, но вмѣстѣ съ тѣмъ связное, изложеніе свѣдѣній по извѣстному предмету. Авторъ разсматриваемой книжки сжато и точно передаетъ содержаніе главнѣйшихъ системъ философіи и во многихъ случаяхъ довольно ясно; но есть отдѣлы, гдѣ стремленіе къ краткости заставляетъ автора прибѣгать къ конспективному способу изложенія, т.-е. только перечислять главные пункты содержанія системъ (наприм. стр. 84—86 о Шеллингѣ и Гегелѣ); такихъ отдѣловъ, конечно, нельзя изучать; они могутъ служить только конспектомъ при объясненіяхъ наставника. Тѣмъ-же стремленіемъ къ краткости объясняется своеобразный во многихъ мѣстахъ способъ изложенія автора: наприм. «по Сократу добродѣтель=знаніе=польза=счастіе» (стр. 23). «Платонъ признавалъ единаго Бога, который у него сливался съ идеей добра. Идея добра=единый Богъ=Всевышнее Существо=божественный разумъ» (стр. 28).

Затѣмъ связное изложеніе существенно необходимо во всякомъ

учебникѣ, а особенно по исторіи философіи,—вопервыхъ потому, что при изученіи философіи воспитанники должны пріучаться къ связному мышленію, а вовторыхъ, самое введеніе новымъ уставомъ исторіи философіи въ кругъ семинарскихъ предметовъ объясняется именно желаніемъ, чтобы воспитанники для лучшаго пониманія философскихъ ученій познакомились съ ихъ историческою послѣдовательностью и внутреннею связью между ними. Между тѣмъ у автора рѣдко устанавливается надлежащая связь между системами и частными отдѣлами ихъ; наприм. совсѣмъ не трудно было-бы генетически связно изложить ученія Ѳалеса, Анаксимандра и Анаксимена. А между тѣмъ ученіе Анаксимандра о первоосновѣ (ἄπειρον) авторъ сближаетъ съ брамой индійцевъ и Хаосомъ Гезіода, вмѣсто того, чтобы сблизить его съ ученіемъ Ѳалеса о водѣ, что объяснялобы внутреннюю связь между ними. Изложеніе ученія Анаксимена начинается разсужденіемъ о самодвиженіи одушевленныхъ существъ, о душѣ, какъ двигающемъ началѣ, о смѣшиваніи первобытными народами души съ воздухомъ и пр., но опять не указывается отношенія къ предшествующему ученію. Такое-же отсутствіе внутренней связи между частными отдѣлами замѣтно и въ дальнѣйшемъ изложеніи. Встрѣчаются даже особыя заглавія: мысли Декарта (стр. 60), мысли Вольфа (стр. 64), мысли Бэкона (стр. 66) для такихъ отдѣловъ, которые не связаны ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ изложеніемъ автора и которые совсѣмъ не требуются программою. Встрѣчается также нѣсколько неточныхъ и странныхъ выраженій, которыя въ учебникѣ не совсѣмъ умѣстны. Наприм. «Маркъ Аврелій былъ любезнымъ, кроткимъ стоикомъ» (стр. 38). Это утвержденіе не оправдывается исторіею; извѣстно, что, по распоряженію Марка Аврелія, происходило преслѣдованіе христіанъ, которое по своей систематической жестокости превосходило всѣ предшествовавшія гоненія на христіанъ, даже гоненіе Нерона (стр. 30). Далѣе: «хотя Плотинъ и не былъ стоикомъ, однако велъ умѣренную, воздержную жизнь» (стр. 44). Странно указаніе на стоиковъ, когда можно-бы вполнѣ объяснить образъ жизни Плотина изъ его взгляда на матерію и чувственныя удовольствія, которыя онъ считалъ зломъ.

Къ достоинствамъ сочиненія г. Соколова нужно отнести, вопервыхъ, то, что въ немъ даны отвѣты на всѣ пункты семинарской программы; вовторыхъ, по большей части указаны главнѣйшія сочиненія философовъ, ученія которыхъ излагаются. Однако

чтеніе этой книжки, по причинѣ отрывочности и шероховатости слога, довольно утомительно.

Я. Ельп.

Блезъ Паскаль. Мысли. Съ предисловіемъ Прево-Парадоля. Переводъ П. Д. Первова. Ц. 1 р. 60 к. (260 стр.). Изд. журнала «Пантеонъ Литературы». Спб. 1889 г.

Паскаль — одна изъ самыхъ интересныхъ въ нравственномъ и психологическомъ отношеніи личностей. Прево-Парадоль такъ характеризуетъ его: «Быстро исчезнувшее сомнѣніе, глубоко охватившая вѣра, вмѣстѣ съ нѣкотораго рода отчаяніемъ, страсти скорѣе заглушенныя, чѣмъ сдержанныя, пренебреженіе къ славѣ въ томъ возрастѣ, когда иной готовъ умереть за нее, геній, замкнувшійся въ одномъ кругу предметовъ и всецѣло обрекшій себя на спасеніе души, величіе характера и духа, дѣлающаго постоянныя усилія, чтобы смирить себя передъ Богомъ, чахнущая и умерщвляющая себя жизнь въ слабомъ тѣлѣ, преждевременная смерть за неоконченной работой—вотъ исторія Паскаля...» (стр. 4—5). Съ молодыхъ лѣтъ Паскаль сталъ лицомъ къ лицу передъ роковыми вопросами о вѣчности, о смерти, о смыслѣ жизни. Онъ падалъ подъ тяжестью этихъ вопросовъ, искалъ «съ болью въ сердцѣ» отвѣта на нихъ, отчаявался и снова вѣрилъ. Поглощенный мыслью о вѣчности, онъ видѣлъ въ людской жизни одну лишь сплошную безцѣльную суету, и это терзало его. «Ужасное состояніе,—говоритъ онъ,—чувствовать, что все протекаетъ, чѣмъ люди обладаютъ» (стр. 215). Даже Шопенгауэръ не смотрѣлъ на земную сутолоку болѣе пессимистически, чѣмъ Паскаль. «Природа дѣлаетъ насъ во всѣхъ положеніяхъ постоянно несчастными...» (с. 44); «жизнь человѣческая не что иное какъ постоянная иллюзія, люди только и дѣлаютъ, что обманываютъ другъ друга и льстятъ другъ другу...» (53); «мы слабы и смертны, мы столь жалки, что ничто не можетъ насъ утѣшить, когда мы станемъ ближе вдумываться въ наше положеніе» (69). «Непостоянство, скука, безпокойство—вотъ положеніе человѣка» (92).

По отношенію къ наукѣ Паскаль является совершеннымъ скептикомъ: истинный предѣлъ человѣческаго знанія для Паскаля—тотъ, «до котораго доходятъ великія души, которыя, прошедши все, что человѣку знать можно, находятъ, что онѣ ничего не знаютъ,

и встрѣчаются съ тѣмъ самымъ незнаніемъ, отъ котораго онѣ отправились» (65). — Не наука можетъ спасти человѣка, а благодать (65). Паскаль призываетъ не къ отреченію отъ жизни вообще (къ чему впослѣдствіи призывалъ Шопенгауэръ), а лишь къ отреченію отъ земной жизни ради будущей. «Человѣкъ не что иное, какъ тростникъ, очень слабый по природѣ, но этотъ тростникъ мыслитъ,—говоритъ Паскаль (47);—человѣкъ хочетъ знать—въ этомъ его величіе, но онъ не можетъ знать—въ этомъ его ничтожество. Такова природа человѣка, и одна лишь христіанская религія поняла ее надлежащимъ образомъ: она представила человѣка падшимъ вслѣдствіе первороднаго грѣха и все-таки сохраняющимъ въ себѣ неизгладимые слѣды своего славнаго происхожденія». По мнѣнію Паскаля, «тайна преемственности грѣха и есть та вещь, безъ которой мы не можемъ имѣть никакого понятія о насъ самихъ» (100). Христіанская религія, разгадавшая человѣка, одна только и можетъ дать ему истину, счастіе, спокойствіе. Такимъ образомъ, Паскаль является однимъ изъ самыхъ горячихъ, искреннихъ защитниковъ христіанства. Необходимость религіозной вѣры и средства пріобрѣсти ее—вотъ вопросы, на которыхъ особенно настойчиво останавливается онъ. — Переводъ г. Первова совершенно удовлетворителенъ и, безъ сомнѣнія, найдетъ себѣ достаточно читателей среди лицъ, интересующихся нравственными вопросами, но не владѣющихъ иностранными языками.

Н. Тимковскій.